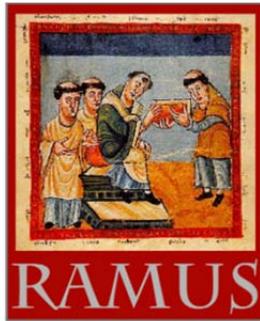




Università degli Studi di Salerno

Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale



Dottorato in
**Ricerche e Studi sull'Antichità,
il Medioevo e l'Umanesimo, Salerno**
Curriculum 2
CICLO XXX

Tesi di Dottorato

*Limite e possibilità del λόγος. Metodo dialettico e potenzialità teoretiche della
contraddizione nel De Primis Principiis di Damascio*

Coordinatore

Ch.mo Professore
Giulio d'Onofrio

Candidata

Ilaria Grimaldi
Matr. 8801100002

Tutor

Ch.mo Professore
Michele Abbate

Co-Tutor

Ch.ma Professoressa
Angela Longo

Anno Accademico 2017-2018

*Al piccolo Leonardo, meraviglia che si rinnova,
energia illimitata, capace di sovvertire l'ordinario
e di ristabilire il giusto ordine dei pensieri.*

RINGRAZIAMENTI

Ringrazio il prof. M. Abbate per avermi guidata in maniera scrupolosa fin dal mio primo approccio allo studio del pensiero neoplatonico. Questo lavoro di ricerca ha potuto giovare di un confronto ininterrotto e determinante con lui che per perizia di metodo e profondità teoretica rappresenta un modello imprescindibile a cui improntare i miei studi.

Ringrazio il prof. F. Ferrari per aver contribuito in modo decisivo alla mia formazione, precedentemente e durante il triennio di Dottorato e per avermi indirizzata con consigli utili in numerose occasioni.

Ringrazio la prof.ssa A. Longo per aver supportato attivamente lo sviluppo della presente tesi di ricerca, orientandola in modo significativo nelle principali fasi di snodo delle questioni affrontate.

Ringrazio il Collegio docenti del Dottorato RAMUS, in particolare il prof. G. d'Onofrio (in qualità di coordinatore) e il prof. A. Bisogno (in qualità di responsabile del curriculum 2) per aver strutturato, durante il triennio, un importante percorso formativo attraverso proposte didattiche e attività laboratoriali a partire dalle quali ha preso gradualmente forma la tesi di ricerca.

Καὶ συγγνώμονας εἶναι παρακαλῶ τοὺς θεοὺς ἐπὶ τῇ ἀσθενείᾳ τῶν τοιῶνδε νοημάτων καὶ ἔτι μᾶλλον τῶν δηλωμάτων. Ἄνευ γὰρ τῆσδε τῆς τῶν λόγων ἀντεπάλλαξεως καὶ τῆς μεταφορικῆς ταύτης ἀτεχνῶς | ἀνάγκης, οὐδὲν ἂν οὐδ' ὀπωστιοῦν ἐνδειξαίμεθα περὶ τῶν πρωτίστων ἀρχῶν. Τὰ μὲν δὴ τῶν Θεῶν οὕτως ἴλεα γένοιτο.

«Prego gli dèi di essere indulgenti dinanzi alla debolezza di tali concezioni e, più ancora, delle nostre forme di argomentazione. Infatti, senza questo intrecciarsi di ragionamenti contrapposti e senza questa necessità assoluta di ricorrere a metafore, non potremmo indicare niente, in alcun modo, riguardo ai Principi Primi. Possano tali riflessioni essere gradite agli dèi!».

De Princ., II, p. 51.9-15

INTRODUZIONE

L'imponente scritto Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν (più noto col titolo latino di *De Primis Principiis*) presenta al lettore un intricato percorso teoretico in cui il proposito annunciato nello stesso titolo, vale a dire la risoluzione delle questioni protologiche sollevate, sembra essere programmaticamente disatteso. In ragione dell'impossibilità di superare i conflitti concettuali concernenti i Principi Primi, l'opera di Damascio (nato presumibilmente nel 460 ca. e certamente ancora in vita nel 537/538 d.C.)¹ è stata sottoposta a letture che ne hanno evidenziato la caratteristica impostazione aporetica²; conseguentemente, questa linea interpretativa ha implicato che si consolidasse la concezione dell'ultimo diadoco della Scuola platonica di Atene quale critico³ 'teorico del limite' del pensiero e del discorso sulla realtà fondativa. Pertanto, di frequente la gnoseologia e la teoria del linguaggio che è possibile ricavare dal *De Principiis* sono state considerate alla luce della natura astenica, autocontraddittoria e peritropica del λόγος umano. All'interno di tale prospettiva di interpretazione, la teorizzazione damasciana dell'Assolutamente Ineffabile – Origine incoglibile da parte di ogni possibile nozione e indicibile mediante appellativi direttamente riferibili ad essa – rappresenta la massima

¹ Riguardo alle difficoltà che impediscono l'esatta datazione della vita di Damascio cfr. V. NAPOLI, Ἐπέκεινα τοῦ ἐνός: *il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio*, CUECM, Catania 2008, pp. 66, 122 e 123.

² Ad esemplificazione della prospettiva di lettura in discussione, tra gli studi più recenti e completi sul *De Primis Principiis* di Damascio si segnala l'ottima monografia di C. Metry-Tresson: *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le Péri Archôn de Damaskios*, Brill, Leiden-Boston 2012.

³ A proposito dell'impostazione 'critica' della speculazione damasciana cfr. F. ROMANO, *Il neoplatonismo*, Carocci, Roma 1998, p. 160: «Damascio rappresenta la coscienza critica del neoplatonismo nel momento in cui questo ha raggiunto, con Proclo, il suo più alto fastigio».

affermazione dell'ἄγνοια e dell'ἄφασία su qualsiasi forma di operatività dell'intelligenza desiderosa di ascendere al Principio Primo.

In risposta al suddetto orientamento di analisi dell'opera di Damascio, la presente tesi di ricerca intende presentare una lettura del *De Principiis* nella quale il momento 'dialettico-negativo' della teorizzazione protologica – chiaramente implicito nella denuncia damasciana del πέρασ τοῦ λόγου – sia adeguatamente bilanciato dal momento 'dialettico-positivo'. Ciò che questo lavoro intende dimostrare è che il fine dell'aporetica damasciana non è certamente quello di dissimulare retoricamente l'assenza di un'Origine necessaria tanto quanto irrelata all'intelligenza, bensì quello di recuperare complessivamente il senso della struttura dialettica della realtà che si manifesta di riflesso nella stessa scelta dell'aporetica come genere letterario più appropriato alla trattazione delle ἀρχαί. Esclusivamente attraverso la valorizzazione della fondamentale peculiarità dialettica del trattato diventa possibile esplicitare la reciproca inclusione di limite e possibilità del λόγος, inteso come pensiero e linguaggio impegnato nella decifrazione dei Principi da un lato inintelligibili, dall'altro suscettibili di essere parzialmente colti mediante alcune forme di pensabilità ed effabilità a vario titolo introdotte nello scritto damasciano. La natura dialettica del *De Principiis* si declina innanzitutto in senso specificatamente metodologico: il confronto critico tra opzioni teoretiche contrarie è in grado di riflettere fedelmente il carattere della realtà principiale, ma anche di fare luce su alcuni aspetti 'intrinsecamente ambivalenti' legati alla natura dell'individuo e delle elaborazioni concettuali e linguistiche che è in grado di produrre. Per questo, il lavoro di ricerca articolato nelle pagine seguenti si propone di dimostrare in che misura la contraddizione teoretica che innerva interamente il testo del filosofo siriano può rappresentare per il lettore un'autentica *risorsa ermeneutica*, anziché essere esclusivamente indice di un'investigazione improduttiva in quanto segnata da

insuperabili antinomie sulla realtà somma mai effettivamente esplorabile. Il recupero della ‘complessità dialettica’ della teoresi damasciana, obiettivo principale di questa tesi di ricerca, induce innanzitutto a superare l’idea che la nozione di ‘ineffabilità’ rappresenti l’unica e privilegiata chiave di ricerca utile a comprendere il senso della natura inaccessibile del πάντη ἄρρητον e dei restanti Principi. In effetti la nozione di ‘ineffabilità’ – si argomenta nel corso dei capitoli – si rivela criterio di indagine solo parzialmente funzionale se non viene affiancato dalla opposta nozione di ‘effabilità’; anche quest’ultima, dunque, deve essere adeguatamente considerata al fine di chiarire in che modo il rapporto tra limite e possibilità del λόγος concorre a restituire il significato del dinamismo dialettico alla base dell’indagine metafisica condotta dal pensatore neoplatonico.

Lo studio articolato nel corso dei quattro capitoli di cui si compone la presente tesi si propone di coniugare diversi e complementari approcci interpretativi: un primo analitico-esegetico incentrato sul commento sistematico di passi selezionati, un secondo lessicologico fondato sull’analisi di specifiche strutture terminologiche, ed un ultimo più marcatamente teoretico con il quale si cerca di ricondurre all’interno di un orizzonte speculativo unitario e comprensivo gli aspetti maggiormente rilevanti della dottrina damasciana, talvolta poco limpida per via dell’estremo tecnicismo logico e metafisico con cui è formulata. Preliminare strumento di ricerca è la traduzione italiana di passi particolarmente significativi del *De Principiis*. La traduzione dal testo greco qui proposta è strettamente funzionale all’analisi e al commento dell’opera. Inoltre, fondamentale è risultata l’indagine sulle occorrenze di sostantivi, verbi e costrutti, considerati particolarmente indicativi dell’originalità speculativa dell’ultimo scolarca ateniese.

Il primo capitolo si apre con una riflessione introduttiva sulla possibile e certamente problematica ‘collocazione’ del filosofo siriano entro la tradizione del

pensiero neoplatonico. Lo studio preliminare evidenzia in che misura a proposito di Damascio si rivelino inapplicabili le categorie di *continuità* e *discontinuità* rispetto alla tradizione nel cui solco si iscrive la sua esperienza speculativa. Infatti anche relativamente a ciò, l'integrazione dialettica tra conservazione e innovatività⁴ può restituire una parte considerevole dello spessore teoretico della posizione di Damascio, che si può sintetizzare nell'espressione 'innovazione *nella* tradizione'. Inoltre, il capitolo primo si propone di illustrare il presupposto metafisico su cui si fonda quella che lo stesso Damascio sembra prospettare come *rapsodia*, ossia il discorso vano e, per certi versi, delirante sui Principi inconoscibili e indicibili. Infatti, nel corso del capitolo si pone attenzione alla *non-relazionalità* dell'Ineffabile la quale si configura come motivo fondamentale non solo della celebre aporia con cui si apre il trattato – aporia concernente la problematica postulazione del 'Principio unico del Tutto' – ma anche e soprattutto dell'impossibilità di strutturare un linguaggio metafisico sistematico. Difatti, stabilire l'a-relazionalità dell'Origine Primitiva comporta significative ripercussioni tanto sul versante metafisico, ontologico e

⁴ Come si argomenta nel corso del cap. I, l'atteggiamento polemico di Damascio nei confronti dei predecessori ha motivato una lettura in termini 'decostruzionistici' della sua elaborazione filosofica, considerata particolarmente innovativa proprio in ragione del giudizio critico che il diadoco riserva soprattutto a Proclo. Relativamente a ciò Romano osserva: «di aporia in aporia Damascio smantella qualsiasi discorso dialettico intorno al Principio, riducendo l'essenza teorica del neoplatonismo a un cumulo di assurdità logiche» (F. ROMANO, *Il neoplatonismo*, op. cit., p. 164). E ancora: «Damascio rappresenta il genio autodistruttivo del neoplatonismo, un germe che si era annidato fin dal momento in cui Plotino si era assunto il compito di scardinare dalle fondamenta la vecchia metafisica (ontologia) platonico-aristotelica. La "rottura" neoplatonica verso la tradizione platonico-aristotelica contiene in sé il tarlo dell'ipercritica [...] con cui Damascio liquida le stesse ipernegazioni di Proclo [...]; in una parola, il ragionamento è, per sua natura, impotente e autodistruttivo» (cfr. *ivi*, p. 169). Sullo stesso tema in *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif de Numénius à Damascius*, Les Belles Lettres, (L'Âne d'or), Paris 2006, p. 212, P. Athanassiadi scrive: «victime d'une rage autocritique, il se tourmente inlassablement et, irrité de son échec à saisir l'insaisissable [...] il finit par donner un coup de pied à l'édifice intellectuel qu'il a si sagement et patiemment bâti et le jette à bas en renversant son propre discours (περιτρέπει τὸν λόγον)».

cosmologico, quanto su quello *epistemologico* e *linguistico*, ambiti di analisi privilegiati in questa ricerca. La più rilevante conseguenza derivante dalla natura irrelata dell'Origine indicibile è l'*ateticità* che la connota, da intendersi sia in termini metafisici, sia più precisamente in termini intellettivi e linguistici come *insignificabilità* e *anonimia* dell'Ineffabile. Perciò nel primo capitolo viene anche preso in esame il lessico damasciano della 'mancanza'/'impossibilità della scienza' dei Principi Primi, in particolar modo attraverso lo studio delle espressioni linguistiche che marcano il senso del 'parlare paradossalmente' e 'ricorsivamente', il quale risulta opposto rispetto all'esposizione logica e puntuale dell'ἐπιστήμη. Più nel dettaglio, quest'ultima indagine è incentrata sull'esame dei possibili significati del verbo ῥαψωδέω che Damascio impiega in *De Princ.*, I, p. 20.9. In aggiunta, si mostra che a completare la semantica dell'infondatezza epistemica del pensiero-discorso sulle realtà prime è la molteplicità di termini semanticamente affini a ῥαψωδέω, oggetti anch'essi di una specifica analisi: si tratta dei verbi ληρέω e λογοποιέω, indicanti il 'parlare insensatamente e a vanvera', 'dire vanità/sciocchezze', 'delirare' e il 'costruire finzioni'. Dunque, avvalendosi delle suddette indagini di carattere filologico-lessicale, il capitolo è orientato a chiarire in primo luogo il nesso tra metafisica ed epistemologia (alla luce del legame causale sussistente tra l'arrelazionalità metafisica dell'Ineffabile e l'inconsistenza scientifica del discorso che verte su esso), in secondo luogo e conseguentemente, sul nesso tra epistemologia e linguaggio (alla luce del lessico della 'vanità' del dire ciò che si ignora in maniera assoluta).

Il secondo capitolo ha carattere analitico ed esamina nel dettaglio una specifica tipologia di aporia sviluppata nel *De Principiis*, ossia le aporie epistemologiche sul πάντη ἄρρητον, ἴν-πάντα e ἴνωμένον. La riflessione articolata nel capitolo si snoda a partire da alcune premesse ermeneutiche deducibili dal trattato aporetico, tra

le quali la prima consiste nel fatto che l'ineffabilità su cui Damascio argomenta non è semplicemente un tema in discussione o un aspetto caratteristico dei Principi analizzati; differentemente, l'ineffabilità è *un criterio di determinazione* dell'ordine gerarchico delle ἀρχαί, o meglio, è un *criterio di connotazione* dei Principi stessi. Dunque, l'ineffabilità intesa nei termini di *criterio di connotazione* dei Principi risulta funzionale alla definizione del sistema di progressiva derivazione dei Principi a partire dal Totalmente Ineffabile, secondo la complessa protologia tardo-neoplatonica prospettata dall'ultimo diadoco della Scuola platonica di Atene. Il secondo dato – strettamente connesso al primo – che occorre tenere in considerazione nel trattare il problema dell'ineffabilità nel *De Principiis*, è che l'ineffabilità è un tema trasversale, tale da toccare secondo diverse gradazioni tutti i Principi postulati dal filosofo. Proprio in ragione di ciò, la nozione di ineffabilità merita un'indagine che non si esaurisce con l'Ineffabile come vertice della realtà, ma che si misura con la forte 'componente ineffabile' che la realtà principiale nella sua interezza acquisisce a partire dall'Origine completamente indicibile. Inoltre, in considerazione della coincidenza originaria di pensiero e linguaggio (e dunque, dello stretto legame tra i problemi dell'inconoscibilità e dell'ineffabilità), il capitolo evidenzia come l'esplicita trattazione del tema dell'ineffabilità nel trattato damasciano abbia luogo coerentemente all'interno dello sviluppo delle aporie epistemologiche; infatti, è proprio il tentato movimento epistrotico della conoscenza a mostrare la condizione di *silenzio* in cui permane l'eminenza imperscrutabile dei Principi. Oltre a ciò, si osserva che l'analisi comparata delle aporie epistemologiche sull'Ineffabile, Uno-Tutto e Unificato consente di tracciare un significativo *excursus* sulle forme, modalità e facoltà conoscitive teorizzate nella storia del pensiero greco, dall'antichità fino al Neoplatonismo nella sua fase tardo-antica. Da tale punto di vista, Damascio si rivela un'importantissima fonte in vista sia di un'eventuale

ricostruzione delle teorie epistemologiche antiche e tardo-antiche, sia della definizione di un dettagliato ‘lessico della conoscenza’, ma anche della ‘non-conoscenza’.

Il terzo capitolo costituisce la sezione più consistente ed estesa dell’intero lavoro di tesi. In esso vengono proposti lo studio e l’analisi di ἔνδειξις ed ἐνδείκνυμι come percorso di ricerca alternativo, o più precisamente, complementare, sul tema dell’ineffabilità dei Principi Primi. Il capitolo prende avvio da una ricognizione introduttiva sulle linee interpretative più affermate relativamente al tema dell’ineffabilità nel *De Primis Principiis* e in seguito tenta di ricostruire il quadro complessivo dei pochi riferimenti sull’argomento della ἔνδειξις nel trattato damasciano disseminati negli studi di letteratura secondaria dalla seconda metà del XX secolo ad oggi. Alla luce di questa preliminare panoramica, la discussione condotta in questo capitolo si propone di chiarire le potenzialità connesse all’opzione ermeneutica rappresentata dallo studio della ἔνδειξις. Il fine del terzo capitolo è quello di fornire, nel limite del possibile, una trattazione sistematica sull’‘indicazione’, attraverso la selezione, il raggruppamento, la traduzione, l’analisi e il commento di trentacinque passi esemplificativi di tre momenti o significati attribuibili all’ἔνδειξις. Nella ricostruzione che presento, infatti, dinanzi al problema dell’inconoscibilità e ineffabilità dei Principi, l’indicazione sembra assolvere a tre determinate funzioni: in primo luogo essa si delinea come strumento di rilevamento del problema, marcando il senso della natura limitata, deficitaria e congetturale del pensiero-linguaggio dei Principi; in secondo luogo, l’indicazione si attesta come strategia provvisoria di risoluzione del problema, ossia come espediente temporaneo di arginamento del problema. Sotto tale punto di vista, l’ἔνδειξις si configura come fondamentale τρόπος di pensabilità e dicibilità dell’ineffabilità della realtà prima. Infine, l’‘indicazione’ si presenta come ‘luogo’ di manifestazione della necessità di

andare oltre la consueta trattazione metafisica e il comune linguaggio protologico. Secondo tale significato, l'‘indicazione’ lascia cogliere l'intrinseco valore anagogico che possiede e in ragione di ciò dimostra di svolgere un'importantissima operazione rivelatrice della verità suprema sui Principi. L'assunzione dell'analisi sull'‘indicazione’/‘indicare’ quale scelta interpretativa privilegiata si fonda sulla considerazione di due decisivi fattori: l'ineffabilità è un problema trasversale (come argomentato nel capitolo secondo) e in quanto tale non può dirsi totalmente analizzato mediante la sola trattazione dell'Assolutamente Ineffabile, bensì richiede un criterio di lettura estendibile alla totalità dei Principi: tale criterio di lettura è garantito, a mio avviso, proprio dall'ἔνδειξις; in secondo luogo, l'esposizione delle questioni riguardanti l'Ineffabile e l'ineffabilità non può ritenersi conclusa enfatizzando unicamente il momento dialettico-negativo dell'impossibilità del pensiero, della frattura del linguaggio, dello scarto e dell'annullamento dell'intelligenza e della parola. Infatti, considerato il carattere dialettico-aporetico del *De Principiis*, occorre cogliere ed evidenziare anche il momento dialettico-positivo in qualche modo ravvisabile nello scritto in esame. Tale momento dialettico-positivo, differentemente dal primo, fa leva sul senso della possibilità del pensiero-linguaggio dell'Ineffabile e dell'ineffabilità, e per questo motivo esso è in grado di mettere adeguatamente in rilievo anche la δύναμις che il λόγος possiede. La ‘via della possibilità’ che il pensiero-linguaggio può intraprendere attraverso l'indicare è innanzitutto quella che gli consente di dire la sua impossibilità, vale a dire di denunciare la propria natura insufficiente. In secondo luogo, la possibilità in questione si declina nelle forme di metodo endeictico (espresso con i costrutti linguistici κατὰ ἔνδειξιν, πρὸς ἔνδειξιν e διὰ ἐνδείξεως) di fatto ampiamente impiegato da Damascio nella trattazione dei Principi. Il metodo endeictico sembra essere per certi versi affine al metodo allusivo (suddivisibile in metodo simbolico-

orfico e metodo per immagini-pitagorico) annoverato da Proclo nella *Teologia Platonica*. Oltre a questa probabile convergenza tra il metodo indicativo damasciano e il metodo allusivo procliano, l'indagine del terzo capitolo propone di aggiungere un'ulteriore chiave di lettura del metodo indicativo: esso, infatti, è parzialmente chiarito nella sua funzione se rapportato al *τρόπος* dell'*analogia*. In realtà in alcuni complicati passi del *De Principiis* è lo stesso Damascio a delineare un problematico quanto interessantissimo confronto tra indicazione e analogia che è fondamentale analizzare. Inoltre, ancora un altro accostamento merita attenzione al fine di restituire, nella misura del possibile, il valore del polisemico metodo 'secondo indicazione', ossia l'accostamento di ἔνδειξις/ἐνδείκνυμι e ὑπόνοια/ὑπονοέω; tra le righe del trattato damasciano, infatti, sembra prospettarsi un'interessante continuità strategica, retorica, metodologica e teoretica tra i metodi endeictico e ipotetico-congetturale. Infine, il terzo capitolo tenta di mostrare che l'indicazione possiede anche, nei molteplici significati che dinamicamente acquisisce nella monumentale opera di Damascio, un determinato valore ostensivo-rivelativo della natura assolutamente trascendente e ineffabile dei Principi Primi. Tale significato di ἔνδειξις è riconducibile ad una forma espressiva dei Principi che è di natura esoterica, mistico-ispirata e rivelativa.

Il quarto e ultimo capitolo di questa tesi assume il carattere dialettico-aporetico del *De Principiis* come principale 'norma ermeneutica' delle questioni in discussione nel trattato stesso. Il fine del capitolo è quello di esplicitare in che misura le ragioni metodologiche alla base della metafisica aporetica damasciana siano originariamente connesse alla consapevolezza della natura 'strutturalmente ambivalente', dunque alla consapevolezza della dualità aporetica e dialettica caratterizzante la realtà nel suo complesso. Proprio l'iscrizione della filosofia damasciana entro l'orizzonte dialettico conferma la necessità di non trascurare la fondamentale interrelazione

presente tra la percezione del limite del λόγος (concepito come pensiero-linguaggio dei Principi) da un lato, e la percezione della possibilità del λόγος a partire dalla consapevolezza del suo intrinseco limite. La ricerca condotta nel capitolo quarto si dipana attraverso l'analisi di diverse coppie concettuali di opposti costituite da specifici termini e nozioni centrali nello scritto di Damascio. L'originalità della prospettiva damasciana consiste principalmente nel fatto che il diadoco si serve di sostantivi, verbi e concetti semanticamente densi e potenzialmente duplici in quanto 'intrinsecamente dialettici'; relativamente a questi ultimi, nel corso del capitolo si tenta di esplicitarne la funzione di *mediae voces*, per l'appunto esemplificatrici del dialogo tra contrari che scandisce lo sviluppo argomentativo dell'intero *De Principiis*. Pertanto, i paragrafi in cui si articola l'ultimo capitolo considerano i più significativi termini e concetti dialettici di cui si serve il filosofo neoplatonico, tra i quali si attestano innanzitutto τὸ οὐδέν e il connesso κενεμβατεῖν; in particolare, la dualità semantica del *nulla* su cui Damascio discute è assunta come 'duplicità paradigmatica', in ragione del suo essere esplicitamente formulata come tale dallo stesso scolarca ateniese. Ad una breve disamina dei significati del nulla segue una più dettagliata riflessione su ὑπόνοια e ὑπονοέω, sostantivo e verbo altrettanto dialettici, in quanto capaci di indicare sia l'imprecisa pratica del congetturare i Principi, sia una sorta di 'sentore' e 'sovraintuizione' degli stessi. In seguito, nel contesto del quarto capitolo si evidenzia – sulla base delle conclusioni a cui si perviene nel terzo capitolo – la 'portata dialettica' anche di ἔνδειξις ed ἐνδείκνυμι. Difatti l' 'indicazione' e l' 'indicare' sono riconducibili in egual modo e in base ai rispettivi contesti di riferimento, sia al carattere manchevole del pensiero-linguaggio dell'Origine, sia, in maniera opposta, alla potenzialità ostensivo-rivelatrice del pensare e pronunciarsi sui Principi trascendenti. Inoltre, è ulteriore oggetto di analisi del capitolo quarto il duplice senso dell'impossibilità di conoscere che, in effetti, può

alludere al contempo sia alla nostra ignoranza su ciò che è primo in senso autentico sia alla superiore facoltà dell'anima umana di divinare l'ἀρχή primissima anteriore alle nozioni di causalità e principialità. Il capitolo si chiude con alcune considerazioni sulla natura ambivalente dell'Ineffabile irrelato e insieme, assolutamente prossimo e immanente all'individuo, e sullo *status* della ψυχή umana, completamente scissa dal Totalmente Ineffabile, ma anche 'santuario ineffabile' che ospita e custodisce, in maniera indicibile, l'abissalità dello stesso impenetrabile ἄρρητον.

In considerazione della proposta interpretativa del *De Principiis* avanzata nella presente tesi di ricerca, è stato possibile concludere che nel susseguirsi delle argomentazioni sui Principi – sempre problematizzate attraverso la messa in rilievo del loro carattere intrinsecamente aporetico – è nitidamente percepibile l'ininterrotta operatività di pensiero e parola, nonostante il severo ridimensionamento della loro capacità di azione e pertinenza. Tale operatività consente all'ultimo scolarca ateniese di prospettare soluzioni 'armonicamente contraddittorie' e in certa misura efficaci in vista dell'anabasi intellettuale e spirituale. In effetti, proprio l'elevazione del conflitto concettuale a 'soluzione paradossale' delle aporie discusse testimonia, all'interno della tradizione speculativa neoplatonica, la singolarità dell'approccio dialettico damasciano ai temi della conoscibilità e dicibilità, per quanto intrinsecamente e strutturalmente problematiche, della realtà prima.

CAPITOLO I

A-relazionalità e rapsodia. Metafisica e linguaggio dell'Ineffabile nella critica damasciana alla nozione di trascendenza

I.1. L'innovazione *nella* tradizione: Damascio e la filosofia critico-aporetica

L'immagine di 'pensatore della fine' è comunemente associata a Damascio, in considerazione dell'interruzione del suo scolarcato presso la Scuola platonica di Atene nel 529 d.C. in seguito alla promulgazione del celebre editto giustiniano con il quale fu impedito ai pagani di esercitare pubblicamente l'attività di insegnamento. Il filosofo siriano assurge conseguentemente ad 'emblema della conclusione', intesa sia come termine di un'epoca storica sotto la spinta riformatrice e la politica persecutrice dell'impero cristianizzato, sia come epilogo della millenaria tradizione filosofico-religiosa pagana di matrice ellenica che con il platonismo, nella sua rielaborazione ultima apportata dagli esegeti cosiddetti 'neoplatonici', aveva tracciato il confine estremo del proprio potenziale speculativo e spirituale. Il temperamento vigoroso e polemico dell'ultimo scolarca neoplatonico, insieme alla profondità teoretica, al virtuosismo dialettico, all'acume critico e all'inclinazione mistico-spirituale manifesti nella complessa produzione scritta che è a noi pervenuta¹, riflettono fedelmente il coacervo delle impellenze storico-culturali che è immaginabile premessero la sensibilità di un intellettuale del VI secolo, consapevole

¹ Cfr. L.G. WESTERINK-J. COMBÈS, *Damascius. Traité des premiers principes*, 3 voll., texte établi par L.G. Westerink, traduit et annoté par J. Combès, Les Belles Lettres, Paris 1986-1991 (rist. 2003), vol. I, *Introduction*, pp. XXIV, XXV.

e sottile, istituzionalmente impegnato quale egli era da diadoco della Scuola di Atene.

Alla luce di tutto ciò, si comprende il motivo per cui leggere Damascio significa tentare di rintracciare e contestualizzare le diverse linee di pensiero e posizioni teoretiche che si alternano e si incrociano nel trattato in esame, il *De Primis Principiis*, la cui trama è costituita dalla sottile dialettica tra continuità con la tradizione e innovazione, tra le opposte esigenze di perpetuazione del progetto culturale neoplatonico da un lato e di ‘libertà intellettuale’ dall’altro; «indépendance de jugement»² e «indépendance d’esprit»³ sono a fondamento dell’originalità di Damascio, la quale, tuttavia, prende forma *entro* il solco della tradizione neoplatonica di cui il filosofo siriano resta indubbiamente depositario. In verità Damascio, diadoco della fine e della più netta cesura, filosofo che spinge il pensiero fino alla sua inoperatività, suggellandola con un definitivo «silenzio straordinario» (σιγή ἀμήχανος)⁴, intellettuale che dunque decreta l’impossibilità di ogni ulteriore indagine, è al contempo percepito come l’uomo del rinnovamento impresso alla Scuola di Atene contro la ‘fiacchezza speculativa’ e i dissidi interni legati alle dispute di successione che avevano adombrato il prestigio dell’istituzione a partire dal 485 d.C., anno della morte di Proclo⁵. Per questo, anche gli aspetti

² *Ivi*, p. XIV.

³ P. ATHANASSIADI, *La lutte pour l’orthodoxie dans le platonisme tardif*, op. cit., p. 26.

⁴ *De Princ.*, I, p. 21.20, 21.

⁵ A proposito della Scuola platonica di Atene e più nello specifico, dello scolarcato di Damascio, degli ultimi anni di vita dell’istituzione fino alla sua chiusura cfr. A. CAMERON, *La fin de l’Académie*, in AA. VV., *Le Néoplatonisme. Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique. Sciences humaines. Royaumont, 9-13 juin 1969*, Éditions du C.N.R.S., Paris 1971, pp. 281-290; G. FERNÁNDEZ, *Justiniano y la clausura de la escuela de Atenas*, in «Erytheia», 2/2 (1983), pp. 24-30; F. TRABATTONI, *Per una biografia di Damascio*, in «Rivista di storia della filosofia», 40 (1985), pp. 179-201; P. CHUVIN, *Cronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l’Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, 2^e éd. revue et

maggiormente sovversivi della sua concezione occorre ricondurli non ad un vano spirito diffamatorio attribuibile a Damascio⁶, tanto veemente contro gli illustri predecessori, bensì a ragioni dottrinali e metodologiche dinanzi alle quali la «sua responsabilità verso la tradizione che egli incarna»⁷ non gli consentivano di restare sordo. A tal proposito osserva Athanassiadi: «son [*scil.* di Damascio] appartenance à ‘la chaîne’ d’or dont il tire son identité lui impose le devoir d’établir la pureté des maillons les plus cruciaux de cette chaîne avant de la remettre à la postérité»⁸. Impegno a rigenerare e conservare il passato, dopo averlo emendato dagli aspetti contraddittori e teoreticamente deboli⁹, ed impegno a consegnare il patrimonio dottrinale adeguatamente riorganizzato alla posterità, muovono Damascio nella sua scrupolosa indagine. Dal filosofo, dunque, sembra estraneo, almeno nell’atteggiamento di fondo, il proposito destrutturante e «iconoclasta»¹⁰ che

corrigée, Les Belles Lettres – Fayard, Paris 1991; J. M. ZAMORA, *Damascio y el cierre de la escuela neoplatónica de Atenas*, in «Revista Española de Filosofía Medieval», 10 (2003), pp. 173-187; V. NAPOLI, *Note sulla chiusura della Scuola neoplatonica di Atene*, in «Schede Medievali», 42 (2004), pp. 53-95; E. WATTS, *Justinian, Malalas, and the End of Athenian Philosophical Teaching in A. D. 529*, in «The Journal of Roman Studies», 94 (2004), pp. 168-182; E. GRITTI, *Orientamento e scuole nel neoplatonismo*, in *Filosofia tardoantica*, a cura di R. Chiaradonna, Carocci, Roma 2012, pp. 67-83.

⁶ Ricaviamo notizia dello ‘spirito denigratore’ che è sembrato connaturato all’indole polemica damasciana da un resoconto riportato in PHOT., *Bibl.* [ed. R. Henry, 8 voll., Les Belles Lettres, Paris 1959-1977, rist. 2003], II, cod. 181, p. 190, 126a18-31. Sul giudizio di eccessiva polemicità e ‘malevolenza’ damasciana si veda anche V. NAPOLI, Ἐπέκεινα τοῦ ἐνός, op. cit., p. 87 e nota 95.

⁷ P. ATHANASSIADI, *La Lutte pour l’orthodoxie dans le platonisme tardif*, op. cit., pp. 213.

⁸ *Ibidem.*

⁹ Cfr. F. ROMANO, *Il neoplatonismo*, op. cit., pp. 160, 161: «I due scritti di Damascio, *Il Trattato sui Primi Principi* e il *Commentario al Parmenide*, testimoniano il carattere ipercritico di questo filosofo, che tuttavia resta nell’alveo del pensiero neoplatonico in quanto la sua intenzione di fondo è quella di emendare la tradizione platonica postgiamblichea di tutte le “contraddizioni” e i “limiti” a cui l’hanno vincolata i suoi predecessori, e maestri, soprattutto Proclo».

¹⁰ C. METRY-TRESSON, *L’aporie ou l’expérience des limites de la pensée*, op. cit., p. 6. A proposito di tale fondamentale volume si veda la recensione di F. TRABATTONI, *Il labirinto delle aporie. Su una recente monografia dedicata a Damascio*, in «Méthexis», 28 (2016), pp. 141-151.

ciononostante la lettura del *De Principiis* talvolta sembra restituire. Effettivamente dalle pagine del trattato si comprende che per definire – come intendeva fare Damascio – la corretta struttura del sistema di pensiero neoplatonico sarebbe risultato indispensabile operare la decostruzione di quegli aspetti teorici che il vaglio critico della ragione avesse valutato insussistenti. L'ultimo scolarca senza dubbio partecipa dell'ambizioso progetto che vede impegnata la Scuola platonica di Atene nella definizione di una fondata *teologia scientifica*, ricavata dalla confluenza della filosofia platonica, della rivelazione degli *Oracoli Caldaici* e delle tradizioni religiose pagane¹¹. «Di questo grandioso progetto fondazionale» – scrive Bonazzi – «Damascio [...] appare come l'anima critica; pur condividendo l'impianto di questo progetto, la sua attività si dispiega in una revisione meticolosa delle dottrine che lo hanno fondato: e mettendone in luce le inconsistenze teoriche e argomentative, egli approda spesso a esiti distanti da quelli raggiunti da Proclo (riavvicinandosi invece a Giamblico)»¹².

La posizione di Damascio ostile a Proclo e differentemente, in dichiarata continuità con Giamblico rappresenta un *topos* interpretativo del pensiero damasciano, soprattutto se si considera che tale lettura risale direttamente a Simplicio, allievo di Damascio, tra i protagonisti insieme al suo maestro del poco fortunato viaggio in Persia successivo alla chiusura della Scuola platonica di Atene. Simplicio osserva che Damascio non mostrò alcuna esitazione nel contraddire la dottrina procliana, in nome della *φιλοπονία* (dedizione al lavoro) che caratterizzava il suo approccio alla ricerca, e in considerazione della sua vicinanza alle posizioni di Giamblico¹³. In particolare, il disaccordo principale che segna la frattura di Damascio

¹¹ Cfr. M. BONAZZI, *Il platonismo*, Einaudi, Torino 2015, p. 121.

¹² *Ibidem*.

¹³ Cfr. SIMPL., *In Phys.*, [ed. Diels, CAG IX 1882; CAG X 1895], p. 795. 11-17.

con Proclo consiste nella diversa declinazione della teoria del Principio Primo. Il diadoco, in effetti, prende nettamente le distanze dai teoremi fondamentali su cui Proclo aveva costruito la sua metafisica, a partire dalla confutazione della nozione di causalità da lui elaborata e fondata sull'assunto della primalità assoluta dell'Uno. Il rigetto di tale teoria si esprimerebbe innanzitutto nella polemica damasciana contro l'enunciazione della proposizione I degli *Elementi di teologia*, secondo la quale ciascuna forma di molteplicità partecipa dell'Uno, da esso derivando quale causa unica¹⁴. Questa polemica mira contestualmente ad invalidare la proposizione V degli *Elementi*¹⁵, la quale ribadisce come ogni molteplicità sia successiva all'Uno, mentre per Damascio l'Uno – che secondo la sua protologia si configura come *Uno-Tutto* – contiene secondo l'Uno e anteriormente al Tutto ciascuna entità seconda, propriamente in quanto causa della totalità¹⁶. Dunque la teorizzazione dell'Ineffabile metahenologico, concezione centrale in Damascio, si scontra decisamente con l'assunto altrettanto basilare del sistema metafisico-teologico procliano, secondo il quale «l'uno è il fondamento universale di tutti gli ordini di realtà ad esso inferiori, inclusa la materia, e ad essi trasmette sempre un'impronta di sé»¹⁷. Questo presupposto, precisa Taormina¹⁸, è inequivocabilmente sostenuto da Proclo nel *Commentario al Parmenide VII*, p. 1143, 29, 30, in cui si legge che nulla è posto al

¹⁴ PROCLUS, *Elem. Theol.* [ed. Dodds, 1963² (rist. 2004)], 1, 1: Πᾶν πλῆθος μετέχει πῆ τοῦ ἐνός.

¹⁵ *Ivi*, 5, 1: Πᾶν πλῆθος δευτερόν ἐστι τοῦ ἐνός.

¹⁶ Cfr. S. RAPPE, *Introduction to the Life and Philosophy of Damascius*, in *Damascius' Problems and Solutions Regarding First Principles*, translated from the Greek by Sara Ahbel-Rappe, Oxford University Press, Oxford 210, pp. 43-45, in cui la studiosa ricostruisce gli argomenti di frizione tra Damascio e Proclo sulla base della confutazione damasciana di alcune fondamentali teorie esposte negli *Elementi di teologia*.

¹⁷ D. P. TAORMINA, *Filosofia e filosofi di lingua greca nei sec. III-VI d.C. da Plotino agli ultimi commentatori di Alessandria*, in L. Perilli e Ead. (a cura di), *La filosofia antica. Itinerario storico e testuale*, UTET, Torino 2012, cap. 17, p. 490.

¹⁸ Cfr. *ibidem*.

di sopra dell'Uno, causa della totalità degli enti, Principio Primitivo a sua volta incausato¹⁹. Tale concezione non risulta però «vincente»²⁰ nella tradizione neoplatonica successiva a Proclo, considerato il rifiuto damasciano e per contro, l'adesione dell'ultimo scolarca alla teoria giamblichea dell'esistenza di una causa ineffabile al di sopra dell'Uno. Il tentativo damasciano di confutazione della nozione di causalità procliana è fuor di dubbio la radice dell'aporetismo assoluto su cui è costruito l'intero *De Principiis*: la prima aporia con cui si apre la monumentale opera verte sui problemi concernenti l'ammissibilità logico-metafisica del 'Principio unico del Tutto', la causa originaria della totalità del reale teorizzata da Plotino e massimamente sistematizzata e definita nella sua identità e funzione dall'insigne predecessore Proclo. Le difficoltà connesse all'ammissione dell'esistenza di un'ἀρχή al contempo principio del Tutto e irrelato ad esso per via della sua trascendenza radicale, si traducono in un ulteriore interrogativo, contenutisticamente affine alle argomentazioni della prima aporia del *De Principiis*. Si tratta del problema posto in discussione in *De Princ.*, II, pp. 1.1-39.27, relativo al numero dei Principi anteriori alla triade intelligibile. La posizione di Damascio di risposta a tale quesito viene a delinearsi in continuità con la teoria di Giamblico, fondata sulla postulazione dell'Assolutamente Ineffabile superiore all'Uno. Pertanto, precisa il filosofo, mentre Giamblico ha riconosciuto l'esistenza di due principi anteriormente alla triade intelligibile, l'Ineffabile superiore all'Uno e l'Uno, gran parte dei neoplatonici – come del resto lo stesso Proclo, principale bersaglio critico – ha ritenuto che ve ne

¹⁹ PROCLUS, in *Parm.*, [ed. C. Steel et alii, 3 voll (Oxford Classical Texts), Clarendon Press, Oxford 2007-2009], VII, p. 1143, 29, 30: τὸ ὑπὲρ πάντα πάντων αἰτιόν ἐστι τῶν ὄντων τὸ ἐν-αυτοῦ δὲ αἰτιον οὐδὲν ἔστιν. Tra gli studi recenti sul commentario procliano si segnala D. DEL FORNO, *La dialettica in Proclo. Il quinto libro dell'In Parmenidem tradotto e commentato*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2015.

²⁰ D. P. TAORMINA, *Filosofia e filosofi di lingua greca nei sec. III-VI d.C.*, op. cit., p. 490.

fosse esclusivamente uno, ossia propriamente l'Uno²¹. A tale altezza della disamina damasciana si chiarisce la scelta del filosofo di dichiarare la propria continuità con il divino Giamblico, in obiezione all'altrettanto autorevole suo predecessore Proclo che, come si è detto, esclude categoricamente la possibilità che sussista una causa superiore all'Uno a fondamento dell'Uno stesso, Principio per contro assolutamente incausato.

Se le rispettive vicinanza e lontananza di Damascio rispetto a Giamblico e Proclo sussistono in merito ai contenuti dottrinali, ragioni di natura metodologica sottolineano ugualmente la prossimità di Damascio a Giamblico da un lato e la discontinuità dello stesso in rapporto a Proclo. Difatti, «l'humilité théologique de Damascius»²², tutta tesa a palesare i limiti intrinseci all'intelligenza umana, sembra fare eco alla consapevolezza giamblichea della pochezza dell'uomo dinanzi ai misteri del divino, intellettivamente inaccessibili. Per questo, scrive Athanassiadi, «en continueur de la lutte de Jamblique contre l'hérésie de l'intellectualisme, Damascius stigmatise l'arrogance et l'aveuglement de ceux qui se croient capables de connaître Dieu par la démarche discursive»²³. *L'eresia²⁴ dell'intellettualismo*

²¹ Per l'analisi di tale passo del trattato damasciano cfr. D. P. TAORMINA, *Filosofia e filosofi di lingua greca nei sec. III-VI d.C.*, op. cit., pp. 489, 490 e S. RAPPE, *Introduction to the Life and Philosophy of Damascius*, op. cit., p. 45.

²² P. ATHANASSIADI, *La Lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif*, op. cit., p. 212.

²³ *Ivi*, p. 213.

²⁴ Athanassiadi legge il Neoplatonismo come complesso movimento di pensiero che, al di là dell'originalità filosofica dei principali esponenti determinante l'assenza di omogeneità tra le correnti che all'interno della tradizione neoplatonica vengono a costituirsi, muove tuttavia da un'esigenza comune: «la formation d'une règle de foi fondée sur la lecture et l'interprétation guidée d'un ensemble de textes à l'usage de la communauté scripturaire qui se réclame de Platon» (P. ATHANASSIADI, *La Lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif*, op. cit., p. 22). Il percorso storico e speculativo che la studiosa vede avviato a partire da Numenio, percorso che in seguito transita attraverso Plotino e Giamblico fino concludersi con Damascio, è interpretato come il tentativo degli ultimi platonici pagani di rivendicare la propria identità storica e di pensiero (cfr. *ivi*, pp. 23 e 25); a tal fine, risultava

appare dunque come sostanziale oggetto di obiezione che giustificerebbe ulteriormente il dissenso di Damascio relativamente alla razionalizzazione procliana del reale con conseguente sua riduzione a sistema²⁵. In linea con quest'ultima osservazione Romano ipotizza che l'opposizione al sistema procliano risponda all'esigenza reazionaria di Damascio di voler «costruire un contraltare alla pretesa di quest'ultimo [*scil.* di Proclo] di dimostrare *more geometrico* gli assunti fondamentali del neoplatonismo»²⁶. In tal senso Damascio contesta al pensatore licio la possibilità di definire un rigido sistema metafisico-teologico del Tutto e inoltre polemizza contro la possibilità che si possa pervenire ad una rigorosa teorizzazione dello stesso. Infatti, posto al vertice della realtà un principio radicalmente ineffabile, se ne ricava che – scrive Rappe – «the Ineffable cannot be the subject of a metaphysical argument or the basis of a metaphysical system at all; nor can it be incorporated within or accounted for outside of the casual system that forms the structure of Neoplatonic metaphysics. From the point of view of the Ineffable, no such system exists»²⁷. In ogni caso, il contrasto con Proclo e l'affinità con la teoria di Giamblico denotano

indispensabile definire rigidamente un metodo 'ortodosso' di esegesi in primo luogo di Platone, di per sé strumento stesso della «lutte quotidienne contre l'hydre de l'hétérodoxie» (*ivi*, p. 23). Difatti secondo Athanassiadi il Neoplatonismo risulta segnato da una doppia conflittualità, una esterna e un'altra interna alla stessa tradizione neoplatonica: «à la guerre entre paganisme et christianisme correspond, à l'intérieur de chaque camp, la guerre, beaucoup plus sauvage, contre l'hérésie» (*ivi*, p. 27). In ogni caso, se da un lato il Neoplatonismo tenta di dare espressione al progetto culturale di costruzione di una tradizione fondata per l'appunto sulla continuità dottrinale, dall'altro è evidente come tale ortodossia sia principalmente «le mythe de la continuité» (*ivi*, p. 24), creato dagli stessi neoplatonici ed emblematicamente ravvisabile nell'immagine della 'catena d'oro', a cui tuttavia si contrappone «l'apport de personnalités [...] uniques» (*ibidem*), originale e talvolta sovversivo della tradizione, come prova il caso di Damascio.

²⁵ Cfr. M. ABBATE, *Il divino tra unità e molteplicità. Saggio sulla Teologia Platonica di Proclo*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2008, in part. pp. 41-60 in cui viene descritta analiticamente la struttura della realtà e l'articolazione delle gerarchie divine secondo la sistematizzazione procliana massimamente espressa nella *Teologia Platonica*.

²⁶ F. ROMANO, *Il neoplatonismo*, op. cit., p. 169.

²⁷ S. RAPPE, *Introduction to the Life and Philosophy of Damascius*, op. cit., p. 46.

l'ardire speculativo e il carattere combattivo²⁸ del pensatore neoplatonico; infatti, avversare programmaticamente Proclo, colonna portante dell'ambizioso progetto tardoplatonico di sistematizzazione del sapere ellenico, strenuo difensore dell'identità pagana, intellettuale dal pensiero sottile e dallo stile raffinato, insigne e unanimemente stimato scolarca della Scuola di Atene, equivaleva a tentare, in un certo qual modo, un azzardo. Ciò è tanto più vero se si considera che Damascio taccia Proclo di fraintendimento ermeneutico relativamente alla metafisica giamblichea – distorta nella sua impostazione di fondo – e dunque, per estensione, di erronea comprensione del platonismo. È proprio tale accusa a suonare dissonante rispetto alla reputazione ben presto guadagnata dal filosofo licio di «interprète suprême de la théologie platonicienne»²⁹. In ragione di ciò, sottolinea Athanassiadi, «la tâche donc qui incombait à Damascius était des plus difficiles; non seulement devait-il exposer les malentendus de Proclus devant un public qui le révérait, mais il lui fallait aussi clarifier par son propre don dialectique les points flous et obscurs du discours jamblichéen et, surtout, résoudre ses contradictions logiques»³⁰.

Come accennato in precedenza, gli aspetti maggiormente innovativi del contributo damasciano offerto alla storia del pensiero tardo-antico vengono a maturarsi nel contesto della piena appartenenza del filosofo alla tradizione neoplatonica di cui è esponente di spicco. In tal senso l'originalità di Damascio trova massima espressione nel *metodo* ancor più che nei contenuti aporeticamente discussi, o per meglio dire, trova espressione nell'istituzione, in termini kantiani, di un 'tribunale della ragione' dinanzi al quale venerandi e divini maestri, teorie e dottrine sono gli imputati severamente esaminati. Quella elaborata dall'ultimo diadoco è una

²⁸ Cfr. P. ATHANASSIADI, *La Lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif*, op. cit., p. 213.

²⁹ *Ivi*, p. 215.

³⁰ *Ibidem*.

filosofia critica e ‘del metodo’, una filosofia kantianamente trascendentale che si interroga innanzitutto sulle *condizioni di possibilità* e sulla *modalità* della pensabilità e della dicibilità dei Principi, ancor prima (e ancor più) che rivoluzionare l’assetto metafisico-teologico della realtà. Si tratta dunque di una filosofia della *giustificabilità* di ciò che si sostiene e predica, e sotto tale punto di vista all’interno della tradizione platonica il recupero della caratteristica *rendicontazionale*, fondamentale per l’indagine socratico-platonica, è massima proprio con Damascio. In linea con quanto detto e a proposito dell’aporia iniziale del *De Principiis*, Napoli osserva che «il diadoco non si chiede *se vi sia ciò che noi chiamiamo il principio unico del tutto*, ma si interroga *sul modo in cui tale principio si rapporta al tutto*: egli, infatti, nell’assumere come data l’esistenza del *principio unico del tutto*, poteva considerarla ampiamente argomentata e dimostrata in modo incontrovertibile nell’ambito della precedente tradizione neoplatonica»³¹. Tale natura della protologia damasciana inficerebbe anche l’interpretazione scettica della filosofia del diadoco³², la quale, contrariamente, sembra comunque – continua Napoli – «basata su

³¹ V. NAPOLI, Ἐπέκεινα τοῦ ἐνός, op. cit., p. 132. In linea con la posizione di Napoli risulta essere Romano: «Damascio si muove nell’alveo della tradizione neoplatonica, perché nessuna teoria nuova egli sembra aggiungere a quelle sviluppatesi fino a Proclo, e tuttavia è pensatore originale quanto al metodo, perché porta alle estreme conseguenze le “contraddizioni” dialettiche che si annidano soprattutto nelle teorie neoplatoniche relative ai principi, contraddizioni che – sia chiaro – non inficiano tanto la coerenza della dottrina quanto la sua apparente e talora paradossale enunciabilità e dimostrabilità» (F. ROMANO, *Il neoplatonismo*, op. cit., p. 169).

³² Su Damascio e lo scetticismo si rimanda a S. RAPPE, *Damascius’ Skeptical Affiliations*, in «The Ancient World», 29 (1998), pp. 111-125; S. RAPPE, *Scepticism in the Sixth Century? Damascius’ Doubts and Solutions Concerning First Principles*, in «Journal of the History of Philosophy», 36 (1998), pp. 337-363; cfr. inoltre F. TRABATTONI, *La filosofia antica. Profilo critico-storico*, Carocci, Roma 2008², pp. 312, 313. Dello stesso autore e ancora riguardo alla possibilità di una lettura scettica della filosofia damasciana e dei termini in cui è plausibile sostenere tale interpretazione, si vedano le riflessioni contenute in *Filosofia e dialettica in Damascio*, in ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ. *Omaggio a Francesco Romano*, a cura di M. Barbanti, G.R. Giardina, P. Manganaro, presentazione di E. Berti, CUECM, Catania 2002, pp. 484, 493, 494 e *Il labirinto delle aporie*, op. cit., pp. 143 e 148-150.

coordinate filosofiche le quali, in linea con la tradizione neoplatonica, manifestano un'intelaiatura di fondo tendenzialmente dogmatica (sebbene *sui generis*)»³³. La ricerca che Damascio mette in campo è sintetizzabile in un quesito frequentemente reiterato, in maniera esplicita o implicita: $\pi\tilde{\omega}\varsigma/\tilde{\omicron}\pi\omega\varsigma$;³⁴ (in che modo?/con quali strumenti?/a che titolo?/su quali basi?), mediante il quale ci si interroga sulla liceità e tenuta logica di talune posizioni appartenenti alla tradizione neoplatonica. Ciò vuol dire che spesso nel trattato sui Principi Primi non sono direttamente revocati in dubbio gli assunti fondamentali della protologia neoplatonica (l'esistenza di un Principio unico del Tutto, lo statuto di assoluta trascendenza dello stesso, le totali inconoscibilità ed ineffabilità di tale Origine Primitiva), bensì lo 'scetticismo metodologico' si esercita sottoponendo ad indagine critico-aporetica la fondatezza del sostenere e predicare tali assunti. Proprio quest'ultimo aspetto è chiaramente evidenziato da Romano, allorché osserva come «in sostanza Damascio non sostituisce né rinnega nulla degli elementi teorici che da Plotino avevano guidato lo svolgimento del pensiero neoplatonico, e tutte le sue aporie si concludono con raffinate messe a punto di ordine linguistico e metodologico»³⁵. Allora, si può affermare che l'indagine damasciana sui Principi e in particolare sull'Ineffabile si declina secondo tre grandi interrogativi: *in che modo* diciamo che il $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\eta\ \tilde{\alpha}\rho\eta\tau\omicron\nu$ e i Principi ad esso inferiori sono autenticamente *principi*?; *in che modo* diciamo che essi sono inconoscibili?; *in che modo* diciamo tali Principi ineffabili? Il presente capitolo affronta il primo quesito, analizzando le difficoltà legate alla postulazione di qualsiasi principio che risulti rigorosamente tale, fino ad evidenziare in conclusione come dire l'Ineffabile principio costituisca un pronunciarsi 'vanamente' su esso, alla

³³ V. NAPOLI, *Ἐπέκεινα τοῦ ἑνός*, op. cit., p. 132

³⁴ Cfr. *infra*, pp. 65 e ss.

³⁵ F. ROMANO, *Il neoplatonismo*, op. cit., p. 169 (corsivo mio).

stregua dei rapsodi imbrigliati nella natura pseudo-epistemica della propria attività. Il secondo capitolo considera il secondo quesito e qualifica l'affermazione della inconoscibilità dell'Ineffabile – prima che dei restanti Principi – come dichiarazione dello stato di suprema ignoranza caratterizzante il nostro tentato approccio a ciò che non è con esattezza neppure inconoscibile. Il terzo capitolo, invece, tenta di dare risposta al terzo quesito, rintracciando nel 'metodo della ἔνδειξις' la consapevole strategia damasciana con la quale il diadoco supplisce alla debolezza del linguaggio, rinvenendo in esso una certa δύναμις sostitutiva e suppletiva delle comuni modalità espressive. I suddetti interrogativi dimostrano la sintesi in Damascio tra innovatività e conservatorismo, dal momento che, pur testimoniando l'originalità metodologica, non implicano di per sé, sul piano dei contenuti, che l'Ineffabile non sussista in quanto principio, che non sia (neppure) conoscibile o che non sia (neppure) ineffabile; diversamente, i tre interrogativi mettono in luce il fatto che l'«essere principio», l'«essere inconoscibile» e l'«essere ineffabile» dell'Assolutamente Ineffabile e delle ἀρχαί derivate non costituiscono enunciati logicamente sostenibili, né concettualmente né linguisticamente. È a tal proposito evidente il dialogo ininterrotto e reciprocamente determinante tra λέγεσθαι ed εἶναι³⁶ nella ricerca protologica damasciana. In effetti dall'analisi del *De Principiis* emerge che in Damascio i problemi della *metafisica* e del *linguaggio* si incrociano, sono profondamente interconnessi, fin quasi ad invertirsi di posizione, in un gioco in cui il lettore talvolta fatica a stabilire quale dei due termini della questione determini l'altro. In considerazione di questo, se in Damascio non si dà 'filosofia del linguaggio' ed è vano ricercarne traccia nel trattato³⁷, ciò succede proprio in ragione della quasi-identità dei problemi metafisico e linguistico-concettuale e delle relative

³⁶ Cfr. *infra*, pp. 33 e ss.

³⁷ Cfr. METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée*, op. cit., p. 134.

risposte. La ‘novità’ introdotta dall’ultimo scolarca neoplatonico, allora, risiede in larga misura nella sintesi dei problemi, ossia nello sguardo totalizzante, metodologicamente fondato e criticamente argomentato che Damascio riserva agli oggetti di indagine.

Il tratto maggiormente originale della speculazione damasciana, vale a dire la postulazione del Totalmente Ineffabile metahenologico, sembra configurarsi come soluzione, paradossalmente aporetica, a questioni precisamente logico-linguistiche sollevate – più o meno esplicitamente e consapevolmente – dai predecessori neoplatonici e lasciate senza adeguata risposta. Difatti, più che principio definibile come tale in termini ipostatici, il $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\eta\ \acute{\alpha}\rho\eta\eta\tau\omicron\nu$ risulta essere un’esigenza del pensiero e in tal senso un vero e proprio «concetto-limite»³⁸ e insieme, scrive Abbate, espressione dell’«oltrepassamento del limite concettuale imposto dalla nozione stessa di “Origine Primitiva”»³⁹. Pertanto, riflettere sulla natura della cesura che Damascio determina nel Neoplatonismo obbliga a tenere conto del fatto che motivazioni di coerenza linguistico-concettuale sono all’origine di essa. Ne deriva che, sul versante metafisico, la speculazione damasciana sembra alterare ben poco le teorie consolidate nella tradizione precedente e difatti il principio assolutamente ineffabile «finisce [...] per risultare estrinseco alla costruzione metafisica generale»⁴⁰. Proprio in nome del processo di astrazione logica da cui deriva la postulazione dell’Ineffabile damasciano, risulta decisamente problematico,

³⁸ A. LINGUITI, *Giamblico, Proclo e Damascio sul Principio anteriore all’Uno*, in «Elenchos», 9 (1988), p. 106; cfr. inoltre *infra*, p. 40. Similmente Rappe scrive: «this principle [*scil.* l’Ineffabile] is neither a hypothetical construct, a logical consequence of a prior philosophical system, nor is it part of an explanatory apparatus» (S. RAPPE, *Introduction to the Life and Philosophy of Damascius*, op. cit., p. 46).

³⁹ M. ABBATE, *Parmenide e i neoplatonici. Dall’essere all’uno e al di là dell’uno*, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2010, p. 252.

⁴⁰ A. LINGUITI, *Giamblico, Proclo e Damascio*, op. cit., p. 106.

conclude Linguiti, «che si possa parlare di un effettivo progresso rispetto alla tesi tradizionale»⁴¹, o che si possa chiarire quale sia «la funzione che tale perfetta trascendenza [*scil.* quella dell’Ineffabile] può svolgere nel sistema della realtà»⁴². In tal senso le categorie di continuità e discontinuità con la tradizione a cui si è già fatto accenno concorrono in egual misura a determinare l’‘atipicità’ e insieme, lo spessore filosofico di Damascio; l’originalità dell’ultimo scolarca neoplatonico risiede interamente, allora, nell’interazione dialettica tra gli opposti, perfettamente rappresentativa del suo filosofare, la stessa interazione dialettica che di riflesso costituisce la logica argomentativa del massimo capolavoro damasciano, il *De Primis Principiis*.

I.2. L’Ineffabile «talmente trascendente da non avere neppure [...] la natura del trascendente». Relazionalità e trascendenza nella protologia damasciana

Il trattato damasciano sui Principi si apre con un’aporia che segna significativamente il prosieguo dell’indagine sulle ἀρχαί dal momento che, per la radicalità della difficoltà che solleva, revoca in dubbio la stessa ammissibilità e pensabilità della nozione di Principio Primo ed unico del Tutto⁴³. Quasi come un’avvertenza al lettore, sin dalle primissime battute il diadoco lascia intendere di essere in procinto di dare avvio ad una trattazione che inevitabilmente mancherà l’oggetto su cui intende vertere, vale a dire il Principio Primissimo e le altre realtà

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² A. LINGUITI *Il primo principio*, in *Filosofia tardoantica*, op. cit., p. 212.

⁴³ A tal proposito Napoli in Ἐπέκεινα τοῦ ἐνός, op. cit., p. 140 scrive: «Come emerge dalla successiva articolazione della questione iniziale del *De principiis*, l’aporetica della nozione di *principio* manifesta in Damascio il suo ruolo essenziale per la postulazione del principio totalmente ineffabile al di là dello stesso uno e condiziona in modo decisivo la delineazione dei caratteri di questo *principio*».

che a diverso titolo e secondo la protologia damasciana possono essere appellate ‘Principi’. Difatti l’aporia iniziale del *De Primis Principiis* dà voce all’esigenza del pensiero di concepire come *assoluto* ciò a cui bisogna attribuire l’identità di principio; tuttavia tale necessità si scontra con l’altrettanto impellente opposta esigenza di ammettere l’esistenza di un *nesso* originario e causale tra il Principio e i principati costitutivi del Tutto, il quale nesso restituisce del Principio il carattere di un’entità *relata*⁴⁴. Il risultato dell’interazione dialettica tra le posizioni opposte è,

⁴⁴ La prima aporia dello scritto damasciano viene articolata in *De Princ.*, I, pp. 1.1-2.20. Su tale fondamentale aporia Abbate scrive: «se si segue la struttura dell’aporia e dell’argomentazione damasciana a proposito del ‘Principio unico del Tutto al di là del Tutto’, si deve concludere che la natura stessa dell’aporia è determinata dall’incompatibilità fra la nozione autentica di ‘Principio’ e quella di ‘Tutto’: quest’ultimo per essere autenticamente tale deve comprendere in sé, appunto, tutto; dal canto suo, il Principio, per essere autenticamente tale, ovvero per essere autentica origine che permane in modo immodificato nella sua assoluta anteriorità rispetto a tutto in quanto fondamento del Tutto, non può far parte di quest’ultimo. Si viene così a determinare un’originaria incompatibilità fra queste due nozioni, in quanto il Tutto dovrebbe, per essere Tutto, racchiudere in sé il Principio, ed il Principio, nella sua incommensurabile alterità, dovrebbe permanere originariamente *irrelato* al di là del Tutto stesso» (M. ABBATE, *Il Principio Primo come «Assoluto» nella tradizione neoplatonica*, in «Alvearium», 8 (2015), p. 20. Dunque, dalla sottile e minuziosa analisi del concetto di ‘Principio Primo del Tutto’ emerge inevitabilmente il «‘circolo vizioso’ teoretico-concettuale» (M. ABBATE, *Tra esegesi e teologia. Studi sul Neoplatonismo*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2012, p. 91) nel quale ci si imbatte nel tentativo di valutare adeguatamente le implicazioni determinate dal concetto di causa originaria anteriore al Tutto. Quella descritta dal diadoco è un’autentica *impasse* imputabile ad un’esigenza imprescindibile per il pensiero: affinché il Primo Principio risulti effettivamente tale, occorre che sia ulteriore ad ogni specifica articolazione del reale e che dunque trascenda radicalmente ciascuna entità costitutiva della totalità e al contempo la totalità stessa. Ne consegue che l’Origine Primissima come Principio e fondamento primissimo al di là di ogni cosa non può avere alcuna relazione con le entità da esso causate e ad esso subordinate (cfr. *ivi*, pp. 91, 92). In verità l’aporetica damasciana, in piena continuità con la tradizione precedente, sembra dare voce a una difficoltà radicale che affonda le sue radici già nella speculazione di Plotino e maggiormente di Proclo, ossia l’aporia del Principio unico del Tutto risulta direttamente connessa alla concezione neoplatonica del Principio Primo come οὐδὲν τῶν πάντων (cfr. M. ABBATE, *Il Principio Primo come «Assoluto» nella tradizione neoplatonica*, op. cit., p. 21). Tuttavia con Damascio l’essere *nulla* del Principio subisce un’effettiva accentuazione, determinante la problematica identità dell’Origine che risulta «*Nulla di Tutto* in quanto *Nulla anteriore al Tutto*, paradossale ed inconcepibile abisso per il pensiero» (*ibidem*). Per ulteriori considerazioni sull’aporia iniziate del trattato damasciano cfr. V. NAPOLI, Ἐπέκεινα τοῦ

coerentemente con lo spirito che permea l'intero scritto damasciano, un fitto nodo teoretico inestricabile che tale permane senza alcuna possibilità risolutiva.

Un aspetto caratterizzante dell'indagine di Damascio sulla nozione di Principio consiste nell'accentuazione del carattere autarchico da attribuire all'Origine Primitiva; quest'ultima proprietà, a partire da Plotino, concorre alla determinazione della perfezione del Principio, definendone la natura completamente *svincolata* da qualsiasi forma di dipendenza⁴⁵. Tuttavia – osserva Galpérine, evidenziando il tratto innovativo e problematico della speculazione damasciana – «il est naturel d'admettre qu'une chose dépende de celle qui la précède immédiatement. La dépendance que considère Damascius est inverse, c'est celle du supérieur par rapport à l'inférieur»⁴⁶. Conseguentemente, gli effetti più rilevanti della questione della natura irrelata del Principio hanno come dominio la dimensione del derivato rispetto al quale il Fondamento è affrancato anche dal rapporto di trascendenza. In considerazione di ciò, bisogna osservare che la frattura originaria del Principio irrelato comporta notevoli difficoltà non solo sul versante metafisico-ontologico e cosmologico (problema della giustificabilità del Tutto⁴⁷), ma anche sul versante gnoseologico e linguistico – come si argomenterà nel paragrafo seguente –, nella misura in cui l'inconoscibilità e l'ineffabilità del/i Principio/i sono il sintomo maggiormente

ένος, op. cit., pp. 144, 145 e S. BRETON, *Principe et totalité*, in «Futur Antérieur», 1, Printemps 1990; quest'ultimo, sebbene non sia tra gli studi più recenti sul tema, evidenzia in maniera chiara le difficoltà teoretiche e linguistico-semantiche connesse alla postulazione del Principio al di là del Tutto e al contempo causa della totalità.

⁴⁵ Cfr. *De Princ.* I, p. 6.16-23; cfr. M.-C. GALPÉRINE, *Damascius. Des premiers principes. Apories et résolutions*, Introduction, notes et traduction du grec par Marie-Claire Galpérine, Verdier, Lagrasse 1987, *Introduction*, p. 29.

⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁷ Cfr. *supra*, nota 44 a pp. 30, 31. Una riflessione sistematica sulla nozione di 'Tutto' e sulle implicazioni che la prima aporia del *De Principiis* comporta sulla sua definizione è presente in V. NAPOLI, 'Ἐπέκεινα τοῦ ἑνός, op. cit., pp. 132-151.

tangibile della non coordinazione dell'Origine al pensiero e alla parola. Quest'ultimo aspetto risulta chiaro in particolar modo se si tiene conto del fatto che la conoscenza è per Damascio propriamente una *relazione* che collega, nella distanza, soggetto conoscente ed oggetto conosciuto⁴⁸, mentre in primo luogo il Principio Primissimo, l'Ineffabile, è ciò che «è supposto non entrare in alcuna coordinazione né relazione»⁴⁹. Dal canto suo, invece, il linguaggio è operazione di significazione di un determinato referente, mentre l'Ineffabile privo di nessi è «insignificabile»⁵⁰. Pertanto, ripercorrere i passaggi argomentativi in cui il neoplatonico definisce la propria concezione del Principio assoluto risulta determinante ai fini di un'indagine eziologica sui temi fondamentali della non conoscibilità e non dicibilità dell'ἀρχή originaria.

Come accennato, in apertura di trattato Damascio presenta come *necessità* non meglio argomentabile la postulazione di un'ἀρχή primissima trascendente la totalità e irrelata rispetto ad essa. Conseguentemente rileva l'impossibilità di stabilire una nomina adeguata da attribuire a tale origine, pur attingendo possibili appellativi e nozioni dal lessico protologico tradizionale. Il neoplatonico infatti scrive:

Μαντεύεται ἄρα ἡμῶν ἢ ψυχῆ τῶν ὁπωσοῦν πάντων ἐπινοουμένων εἶναι ἀρχὴν ἐπέκεινα πάντων ἀσύντακτον πρὸς πάντα. Οὐδὲ ἄρα ἀρχὴν, οὐδὲ αἴτιον ἐκείνην κλητέον, οὐδὲ πρῶτον, οὐδέ γε πρὸ πάντων, οὐδ' ἐπέκεινα πάντων· σχολῆ γε ἄρα πάντα αὐτὴν ὑμνητέον· οὐδ' ὅλως ὑμνητέον, οὐδ' ἐννοητέον, οὐδὲ ὑπονοητέον·

La nostra anima ha [...] la divinazione che del Tutto, concepito in un modo qualunque, vi è un principio al di là di tutto non coordinato a tutto. Di conseguenza, non

⁴⁸ Tale concezione della conoscenza come *relazione* è argomentata nel capitolo seguente.

⁴⁹ *De Princ.*, I, p. 6.22. Le traduzioni italiane dal *De Principiis* riportate in questa tesi sono mie.

⁵⁰ *Ivi*, II, p. 23.9.

bisogna chiamarlo né principio, né causa, né primo, né anteriore a tutto, né al di là di tutto; tanto meno, dunque, bisogna proclamarlo Tutto; insomma, non bisogna né celebrarlo, né concepirlo, né congetturarlo⁵¹.

L'esclusione dei nomi ἀρχή (principio), αἴτιον (causa), πρῶτον (primo) e delle locuzioni πρὸ πάντων (anteriore a tutto) e ἐπέκεινα πάντων (al di là di tutto) è strettamente connessa alla determinazione dell'assoluta trascendenza del Principio in discussione e, in particolar modo, del carattere di completa non coordinazione rispetto al complesso delle realtà seconde. Per tale ragione il problema della postulazione di un principio assoluto ha un'immediata risonanza sul versante logico-proposizionale, comportando radicali difficoltà di pensabilità e dicibilità dell'Assolutamente Irrelato. Napoli sottolinea la «significativa corrispondenza tra il λέγεσθαι e το εἶναι»⁵², laddove il conflitto tra necessità e inammissibilità della relazionalità dell'ἀρχή assolutamente originaria tocca integralmente l'Ineffabile secondo il suo «modo di *essere detto* e di *essere*»⁵³ propriamente principio. Tale difficoltà è espressa incisivamente nelle righe conclusive del passo sopra riportato: il diadoco, difatti, respinge categoricamente la possibilità di *celebrare* (ὑμνέω), *concepire* (ἐννοέω) e *congetturare* (ὑπονοέω) il Principio; con l'uso di tali tre espressioni – disposte sottilmente in continuità – Damascio sembra voler indicare il complesso delle operazioni di pensiero e parola possibili, escludendole *in toto* dall'ambizione di cogliere in qualche modo ciò che trascende nella maniera più rigorosa ciascuna forma di intelligenza, sia essa linguaggio⁵⁴, rappresentazione

⁵¹ *Ivi*, I, p. 4.13-18.

⁵² V. NAPOLI, 'Ἐπέκεινα τοῦ ἐνός, op. cit., p. 138.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ In tale passo il linguaggio a cui il filosofo fa riferimento assume una 'valenza sacrale', come testimonia l'uso del verbo ὑμνέω ('celebrare', 'recitare inni agli dèi'). Tuttavia, finanche questa forma

concettuale dell'oggetto di riferimento, elaborazione di un'ipotesi circa il solo parzialmente e/o indirettamente oggetto conoscibile. Dunque, sin dalle primissime battute del *De Principiis*, la discussione sull'Origine unica e trascendente del Tutto si presenta interamente al lettore nel pieno del proprio carattere aporetico: oggetto della discussione è un Principio non principio (in quanto irrelato ai principati), ma in particolar modo un'ἀρχή necessaria, sebbene solo ipotizzabile in quanto tale. A proposito di quest'ultima Abbate scrive che «tale ἀρχή [...] viene in qualche modo presagita e divinata, come se fosse, potremmo dire, una sorta di esigenza imprescindibile per il pensiero»⁵⁵, da cui consegue che «si deve concludere aporeticamente che l'assolutamente Indicibile/Ineffabile origina in qualche modo il Tutto, trascendendo però al contempo la nozione stessa di 'origine'»⁵⁶.

A distanza di poche pagine il neoplatonico prosegue nell'argomentazione della questione concernente la natura irrelata dell'Ineffabile e in tale contesto introduce – all'interno di un 'ragionamento analogico' – la ragione per cui è necessario, oltre che plausibile, porre secondo i caratteri della non-relazione l'Ineffabile:

Ἐπεὶ γὰρ ἐν τοῖς τῆδε τὸ ἄσχετον πάντη τιμιώτερον τοῦ ἐν σχέσει καὶ τοῦ συντεταγμένου τὸ ἀσύντακτον, [...] οὕτω | καὶ ἀπλῶς αἰτίων καὶ αἰτιατῶν καὶ ἀρχῶν ἀπασῶν καὶ ἀρχομένων τὸ πάντα τὰ τοιαῦτα ἐκβεβηκὸς καὶ ἐν οὐδεμιᾷ συντάξει καὶ σχέσει ὑποτιθέμενον.

di dicibilità, di per sé altra rispetto al linguaggio apodittico proprio delle trattazioni logico-teoretiche, è ritenuta da Damascio inadatta a esprimere il Totalmente Ineffabile. In effetti, dimostra il diadoco nel contesto delle argomentazioni del *De Principiis*, è il «silenzio straordinario» (*De Princ.*, I, p. 21.20, 21) di natura mistica il solo autentico inno che può essere correttamente rivolto all'Ineffabile.

⁵⁵ M. ABBATE, *Il Principio Primo come «Assoluto» nella tradizione neoplatonica*, op. cit., p. 19.

⁵⁶ *Ibidem*.

Poiché [...] nelle cose di qua giù ciò che è completamente senza relazione è più degno di ciò che entra in relazione, e ciò che non è coordinato è più degno di ciò che è in relazione [...], allo stesso modo assolutamente [più degno] anche delle cause e dei causati, di tutti i principi e dei principati, è ciò che trascende tutte queste cose e che è supposto non entrare in alcuna coordinazione né relazione.⁵⁷

Il discorso damasciano, come accennato, è di natura analogica, dal momento che si fonda sull'estensione di un dato valido nella dimensione del derivato (la superiorità in termini di maggiore 'dignità' dell'irrelato rispetto a ciò che è in relazione) alla dimensione inaccessibile dei Principi Primi. Si tratta di una consuetudine in Damascio, in diverse argomentazioni necessitato a riconoscere la natura sempre indiretta, mediata o traslata della conoscenza dei Principi⁵⁸. Altrettanto significativo è l'uso della nozione di 'dignità' (τιμή) in riferimento all'Assolutamente Ineffabile. In tale contesto, infatti, l'idea di 'maggiore dignità' (τιμιώτερον) del Principio sembra alludere alla condizione di 'somma venerabilità' (τὸ σεμνότατον)⁵⁹ dello stesso che a sua volta richiama la declinazione – a più riprese e secondo varie modalità espressive suggerita nel *De Principiis* – in termini mistico-ieratici⁶⁰ del

⁵⁷ *De Princ.*, I, p. 6.16-22.

⁵⁸ Sulla natura indiretta della conoscenza dei Principi cfr. cap. II., in partic. p. 119.

⁵⁹ L'uso della categoria di 'dignità' in riferimento all'Origine assolutamente indicibile è paragonabile all'uso della categoria di 'venerabilità', impiegata da Damascio nella stessa funzione. Su ciò cfr. cap. II, pp. 91 e ss.; in partic. cfr. *De Princ.*, I, 14.4-9: Ὡς γὰρ τὸ τινοῦ γνώσεως ἐπέκεινα κρεῖττον ἐστὶ τοῦ ὑπ' αὐτῆς αἰρουμένου, οὕτω καὶ τὸ πάσης ὑπονοίας ἐπέκεινα δεῖ εἶναι σεμνότερον, οὐδ' ὅτι σεμνότερόν ἐστι γινωσκόμενον, ἀλλὰ τὸ σεμνότατον ἔχον ὡς ἐν ἡμῖν καὶ ὡς ἡμέτερον πάθημα· καὶ θαῦμα τοῦτο λεγόμενον αὐτῷ τῷ πάντῳ ἀλήπτῳ ταῖς ἡμετέραις ἐννοίαις· («Come ciò che è al di là di una determinata conoscenza è superiore a ciò che viene colto da essa, così anche ciò che è al di là di ogni congettura è necessario che sia più venerabile, e non perché è conosciuto come più venerabile, ma perché il carattere di massima venerabilità lo ha come in noi e come una nostra affezione; e se viene detta questa meraviglia, è per la sua assoluta incoglibilità da parte delle nostre cognizioni»).

⁶⁰ Sulla presenza nel trattato sui Principi Primi di forme lessicali legate alla semantica della

possibile contatto con l’Ineffabile. Inoltre, particolarmente acuta è la scelta del diadoco di indicare, a partire dall’analogia con le realtà seconde, lo statuto di assoluta non-coordinazione dell’Ineffabile mediante il ricorso a due differenti espressioni (τὸ ἄσχετον πάντη e τὸ ἀσύντακτον)⁶¹ che ne chiariscono il senso secondo plurali sfumature di significato; l’Ineffabile si concede problematicamente e paradossalmente al pensiero come ciò che non entra in alcuna correlazione (ἐν σχέσει), ossia in nessuna σχέσις (relazione) possibile rispetto ad altro e conseguentemente, in nessuna disposizione ordinata e gerarchicamente definita (σύνταξις)⁶², vale a dire, in nessuna forma di coordinazione ad alcuna realtà. Questa prospettiva legata alla concezione di un’ἀρχὴ τῶν πάντων ‘assoluta’ consente di rinvenire in essa una strutturale «componete aporetica»⁶³ che fa luce sull’«antinomia [...] connessa al concetto stesso di Origine Primitiva»⁶⁴, che a sua volta è necessario venga posta come trascendente la nozione di principio affinché assolv

mistica cfr. cap. IV.

⁶¹ Oltre *De Princ.*, I, p. 6.16, 17 e *De Princ.*, I, p. 6.22, in altri passi le due espressioni (ἀσύντακτον-ἄσχετον/σύνταξις-σχέσις) si presentano in maniera congiunta, ossia in *De Princ.* I, p. 11.21, 22 e p. 21.7-9.

⁶² A tal proposito si veda M. POLLAERT, *Le concept de σύνταξις dans le Περὶ Ἀρχῶν de Damascius: d’une problématisation syntaxique de l’ἐπέκεινα néoplatonicien*, Philosophie, 2015, <dumas-01229507>, in particolar modo pp. 43-91 (cap. II: *La σύνταξις comme coordonnée verticale*; del secondo capitolo, particolarmente rilevante al fine della questione trattata in questo paragrafo della tesi, sono le pp. 48-56: *La critique damascienne de la transcendance*). Nello studio si mostra come la critica damasciana del pensiero procliano concernente i Principi Primi sfoci nella riformulazione della teoria della trascendenza nei termini di non-coordinazione dell’Origine rispetto ai derivati (cfr. *ivi*, p. 148). Infatti, osserva Pollaert, mentre Proclo riesce a conciliare l’anteriorità assoluta della semplicità dell’Uno con il processo di causazione del reale attraverso la formulazione di una sorta di «unilatéralité de la causalité, ou de relation non-convertible» (*ibidem*) tra Principio Primo e realtà seconda (cfr. *ivi*, p. 67), Damascio radicalizza l’antinomia insita nella nozione di ‘principio’ (cfr. *ivi*, pp. 48, 49), enfatizzando l’interrelazione necessaria tanto quanto paradossale e aporetica tra assolutezza del Principio e sua relazione con i causati.

⁶³ M. ABBATE, *Il Principio Primo come «Assoluto» nella tradizione neoplatonica*, op. cit., p. 19.

⁶⁴ *Ibidem*.

‘idealmente’ alla funzione di scaturigine prima della totalità⁶⁵. Si deve allora ammettere che – come osserva Coltelluccio sottolineando la componente paradossale della dottrina damasciana dell’Assoluto – «il principio ineffabile è principio *e non è* principio, o che, se è principio, allora non è principio, e viceversa. In tal modo, da esso, pur derivando *tutto*, non deriva *nulla* (in quanto assolutamente irrelato al Tutto), mentre, proprio non derivando nulla, deriva tutto»⁶⁶. È dunque radicale lo svincolamento dell’Ineffabile da tutto ciò che è derivato, finanche dai Principi inferiori che ad esso dovrebbero fare capo. Sotto tale punto di vista si può affermare che motivi di coerenza logica, concernenti la postulazione di un principio autenticamente irrelato, sembrano determinare in Damascio un sostanziale ripensamento della metafisica neoplatonica, a sua volta causa della cesura imposta alla tradizione: se a partire da Giamblico e massimamente con Proclo il Neoplatonismo aveva teorizzato un ordine del reale fondato sulla rigorosa derivazione di Principi progressivi e coordinati, capaci di dar conto – in una prospettiva di piena continuità e coordinazione delle ἀρχαί – del Tutto ordinato ed in ogni sua parte armonicamente connesso al Principio Primo⁶⁷, Damascio mette in

⁶⁵ Cfr. *ibidem*.

⁶⁶ A. COLTELLUCCIO, *La peritropé di tutti i discorsi sul Principio. Su alcuni aspetti paradossali dell’ἐπέκεινα τοῦ ἐνός in Damascio*, in «La filosofia futura», 2 (2013), p. 83.

⁶⁷ Trabattoni descrive gli aspetti innovativi della metafisica di Giamblico fondata sulla moltiplicazione degli elementi di mediazione all’interno del processo generativo che conduce dall’Uno all’Anima (cfr. F. TRABATTONI, *La filosofia antica. Profilo critico-storico*, op. cit., p. 309). Tale struttura mediata, articolata triadicamente, sarà ulteriormente complicata da Proclo. La necessità di introdurre intermediari, indispensabili per dare conto del processo di derivazione del molteplice dall’Origine, risponde a una specifica «ragione filosofica» (*ibidem*): «l’universo ipostatico neoplatonico» – scrive Trabattoni – «non è fatto di *livelli separati e incomunicabili*. Al contrario, c’è sia un moto di produzione che va dall’alto verso il basso, sia un moto di risalita che va dal basso verso l’alto. Diventa dunque importante facilitare questo dinamismo, evitando i passaggi bruschi, o peggio ancora le contrapposizioni» (*ibidem*. Corsivo mio). Su tale tema cfr. inoltre D. P. TAORMINA, *Platonismo e pitagorismo*, in *Filosofia tardoantica*, op. cit., pp. 115-117.

evidenza l'inconsistenza metafisica e concettuale di tale struttura, scardinandola di fatto dalle fondamenta. Tale refutazione si poggia sulla negazione della funzione coordinatrice dell'«anello originario» (l'Ineffabile irrelato) e provoca di conseguenza la dissoluzione dell'intera catena delle cause e dei derivati, mediante lo svincolamento reciproco del complesso degli anelli-nessi successivi al primo (che di per sé non sussiste in quanto «nesso originario»). In ogni caso, la portata innovativa della protologia damasciana – già accennata precedentemente – va interpretata come esito della critica rivolta all'Uno teorizzato dai propri predecessori. Infatti, l'Uno quale Principio Primo si presenta dilaniato da una contraddizione costitutiva, poiché simultaneamente trascendente (in quanto assoluto) e coordinato alla totalità dei principati (in quanto Principio)⁶⁸. La risposta critica e polemica dell'ultimo diadoco ha dunque origine dalla constatazione del fatto che, come scrive Linguiti, «l'uno non può essere allo stesso tempo principio e assolutamente trascendente: 'in sé' [...] è privo di bisogni, ma 'in quanto principio' non lo è, giacché necessita in qualche misura dei principati»⁶⁹. Da un simile rilievo discende l'introduzione dell'Ineffabile assolutamente a-relazionale e trascendente l'Uno, in maniera tale da non inficiare, grazie al suo carattere svincolato da ogni possibile legame con altro, l'assolutezza dell'Origine Primitiva del Tutto⁷⁰. In considerazione di ciò Linguiti continua

⁶⁸ Cfr. A. LINGUITI, *Giamblico, Proclo e Damascio*, op. cit., pp. 104, 105.

⁶⁹ *Ivi*, p. 104; cfr. inoltre *De Princ.*, I, p. 38.14-18.

⁷⁰ Si tratta dunque di un tentativo «risolutivo» dall'esito aporetico quello che induce Damascio a postulare l'Ineffabile assoluto e metahenologico. L'esigenza di tale operazione teorica di introduzione di un Principio non designabile propriamente neppure come principio nasce difatti da una problematicità teorica riscontrata a proposito della natura e funzione dell'Uno nel sistema neoplatonico, ossia il suo soggetto «carattere oscillante» tra necessità e non necessità dei principati (e quindi tra coordinazione e non coordinazione ad essi) che caratterizza l'Uno. In verità il problema dell'attribuzione della trascendenza all'Origine (e dunque il problema della sua *natura relata* alle realtà trascese, implicata dalla nozione di trascendenza), è riscontrabile anche riguardo a tale principio, causa seconda rispetto al Totalmente Ineffabile. A tal riguardo cfr. *De Princ.*, III, p. 87.7-

osservando che «è [...] l'esigenza logico-metafisica di superare nel senso della

12: εἰ ἐν τῷ πάντων ἐξήρησθαι καὶ πάντων εἶναι κοινὴν ἀρχὴν ἔχει τὸ εἶναι [...] πῶς δὲ ἀσύντακτος αὐτῆς ἡ φύσις, εἴπερ ἔχει μεθεκτὸν πλῆθος; Πᾶν δὲ τὸ τοιοῦτον συντάττεται τοῖς αὐτοῦ μετέχουσι. («Se [l'Uno] ha l'essere nel trascendere tutto e nell'essere principio comune di tutto, [...] in che modo la sua natura [può essere] irrelata, se è vero che essa ha una pluralità partecipante? Tutto ciò che è tale è in relazione alle cose che ne partecipano»). La risposta damasciana viene elaborata nei seguenti termini: Περὶ μὲν δὴ τῆς πρώτης αἰτίας [...], οὐδὲν ἄλλο κοινὸν πρὸς τὰ ἄλλα πάντα ἐχούσης ἢ τοῦτο μόνον ὅτι πάντων ἐξήρηται καὶ πάντων αἰτία ἐστίν, οὐδὲ τὸ αἰτία διωρισμένον ἔχουσα παρὰ τὸ ἐν. («Riguardo la causa prima [...], essa non ha niente altro in comune con tutte le altre cose che ciò solamente, ossia il fatto che essa trascende tutto e che è causa di tutto, non avendo il carattere causale distinto dall'uno») (*ivi*, p. 87.13-16). La soluzione è parzialmente risolutiva e in effetti rilancia il medesimo problema di partenza, trasferendolo a livello dell'Ineffabile. Difatti, se l'Ineffabile in quanto concetto-limite è paradossalmente concepibile come ἀρχή ossimoricamente assoluta, è tuttavia indispensabile ammettere almeno a proposito dell'Uno (che sembra fungere, in definitiva, da autentico principio del Tutto) una certa coordinazione al Tutto, necessaria al fine della giustificabilità dell'ordine e della coordinazione reciproca dei molti che costituiscono il reale, a loro volta concepibili sul piano logico e ontologico solo attribuendo l'effettiva identità di *causa* al Principio Primo. Leggiamo infatti in *De Princ.*, I, p. 6.4-6: Ἀνάγκη ἄρα τὸ ἐν εἶναι τῶν πολλῶν αἰτιῶν, ὃ καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς αἰτιῶν συντάξεως: ὁμόπνοια γάρ τις ἢ σύνταξις καὶ ἡ πρὸς ἄλληλα ἔνωσις. («È necessario dunque che l'Uno sia causa dei molti, esso che è causa della coordinazione che è in loro; infatti la coordinazione e l'unione dei molti gli uni agli altri [rappresenta] un certo respiro comune»). Una riflessione puntuale sulle ragioni damasciane della teorizzazione dell'Ineffabile al di là dell'Uno è esposta in M. VLAD, *De Principiis: de l'aporétique de l'Un à l'aporétique de l'Ineffable*, in «Κώφα. Revue d'Études Anciennes et Médiévales», 2 (2004), pp. 125-148. La studiosa parte dalla dimostrazione del fatto che la postulazione dell'Uno-Tutto si configura come risposta al problema della distinzione tra le nozioni inconciliabili di principialità e totalità e sotto tale punto di vista è esatto osservare che «l'hypothèse herméneutique de Damascius [...] donne une 'réponse' à l'aporie» (*ivi*, p. 129), ossia all'aporia iniziale del *De Principiis* che tematizza propriamente l'incompatibilità tra la condizione di essere 'principio' e 'causa' da un lato, e la condizione di essere irrelato al Tutto dall'altro. Tuttavia, anche tale teoria ha a sua volta carattere aporetico, per cui, considerata l'inevitabile reintroduzione dell'aporia, Vlad sottolinea che l'Ineffabile collocato al vertice della realtà può fungere da 'parziale soluzione' logico-linguistica; ἄρρητον, infatti, «va introduire un principe non discursif, mais aussi un discours non référentiel sur le principe» (*ivi*, p. 145). In tal senso, argomenta la studiosa, l'Ineffabile può essere concepito «comme celui qui ne concentre pas la pensée sur lui-même, mais la supprime» (*ivi*, p. 146). Infine, il superamento dell'henologia corrisponde all'acquisizione dell'aporia della nozione di principio ineffabile come 'condizione necessaria', dunque non più come esito di un ragionamento inconcludente: «si l'Un ne peut plus être pensé, en échange, l'Ineffable s'impose dès le début comme impensable, de sorte que pour lui l'aporie devient une condition nécessaire» (*ivi*, p. 147). Ciò significa che – conclude Vlad – «pour l'Ineffable [...] l'aporie n'est plus contradiction, mais c'est justement la condition de la pensée en face du principe» (*ibidem*).

trascendenza la dialettica immanenza/trascendenza dell'Uno a spingere Damascio [...] a postulare l'esistenza di un principio ancora superiore⁷¹. Ne consegue la condivisibile lettura in base alla quale l'Assoluto Irrelato inconoscibile e indicibile stabilito da Damascio non avrebbe un'esatta collocazione né funzione all'interno del suo sistema metafisico⁷², ma fungerebbe da «concetto-limite»⁷³ fino al quale può sospingersi l'intelligenza che tenta di pensare e di rendere verbalmente l'ἀρχὴ τῶν πάντων. Proprio in ragione di questo, l'intera speculazione neoplatonica, e in particolar modo quella damasciana, sul concetto di Assoluto si manifesta – come precisa Abbate – secondo i caratteri di «un sempre più complesso e labirintico percorso di astrazione»⁷⁴ il cui esito è l'elaborazione di un «concetto antinomico originario»⁷⁵, trattabile esclusivamente entro una disamina dialettica di natura critica, paradossale e aporetica. Del decisivo passo sopra riportato occorre in aggiunta sottolineare il *carattere ipotetico* del discorso condotto, chiaramente comprensibile dall'impiego dell'espressione ὑποτιθέμενον (*De Princ.*, I, p. 6.22). Il neoplatonico sembra chiarire che in una trattazione filosofica rigorosa la totale superiorità dell'Ineffabile – inconoscibile e indicibile – ad ogni possibile relazione può essere introdotta esclusivamente a titolo ipotetico-congetturale, ma non in quanto indubitabilmente inferibile o deducibile; ciò vuol dire che l'Ineffabile irrelato non è dimostrabile in quanto tale (difatti, precisa il filosofo, esso è esclusivamente 'presagibile'⁷⁶), ma occorre che venga ammesso in considerazione della 'necessità logica' dell'esistenza di una causa che fondi, da assoluta, autarchica, perfetta, il

⁷¹ A. LINGUITI, *Giamblico, Proclo e Damascio*, op. cit., p. 105.

⁷² Cfr. *ivi*, p. 106.

⁷³ *Ibidem*. Cfr. *supra*, p. 28.

⁷⁴ M. ABBATE, *Il Principio Primo come «Assoluto» nella tradizione neoplatonica*, op. cit., p. 22.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Cfr. *supra*, pp. 32 e ss. e *De Princ.*, I, p. 4.13.

Tutto. La causa assolutamente trascendente in tale luogo testuale ipotizzata è dotata di trascendenza iperbolica, dal momento che è trascendente (ἐκβεβηκὸς) non solo rispetto ai principii, ma al complesso delle cause di questi ultimi, cause che a loro volta dovrebbero rappresentare di per sé un orizzonte di trascendenza già di per sé sommo. La trascendenza in discussione è di fatto stabilita in maniera fortemente accentuata, tanto è vero che Damascio sembra riferirsi non semplicemente all'ulteriorità dell'Ineffabile rispetto ai Principi 'secondi' (Uno-Tutto ed Unificato), ma la determinazione di tale trascendenza si dà come enunciazione del superamento della stessa nozione di trascendenza, come meglio si dirà in seguito.

Insieme agli attributi – ipotetici e puramente indicativi – rappresentati dai termini ἄσχετον e ἀσύντακτον, a definire con maggiore puntualità la natura del πάντη ἄρρητον non relazionato concorre l'impiego di un'altra espressione significativa, ossia l'aggettivo ἄθετος (incollocabile/non posto)⁷⁷. Pertanto, dal momento che è al fuori di qualsiasi relazione e di disposizione ordinata e gerarchicamente definita, dunque di coordinazione, il Principio risulta essere tale da sottrarsi ad ogni tentativo di posizionamento entro un ordine determinato e/o entro una gerarchia possibile, o potremmo dire che esso sfugge dalla possibilità di essere cristallizzato in un luogo metafisico e concettuale⁷⁸ che ne irrigidisca l'identità entro confini determinati. Il termine ἄθετος è solitamente in uso nel linguaggio matematico-geometrico e la valenza metafisica che ad esso conferisce Damascio

⁷⁷ Altri luoghi significativi in cui ricorrono connesse le nozioni di non-relazioniltà e non-collocabilità dell'Ineffabile definito ἀσύντακτον e ἄθετος sono: *De Princ.*, I, p. 56.9; p. 56.15, 16; II, p. 23.4, 5 (in quest'ultimo caso l'ἀρχή è definita πάντη ἄθετος καὶ οὐδ' ὀπωστιοῦν ταπτομένη μετὰ τῶν πάντων).

⁷⁸ Cfr. M. ABBATE, *Il Principio Primo come «Assoluto» nella tradizione neoplatonica*, op. cit., p. 18 in cui si parla della «natura concettualmente incollocabile» dell'Ineffabile.

risulta essere decisamente originale⁷⁹. L'ultimo diadoco, in verità, non è nuovo alla tendenza di attingere dalla terminologia matematico-geometrica termini e concetti reimpiegati metaforicamente nella descrizione di teorie propriamente filosofiche, come nel caso della celebre immagine della circonferenza, dei raggi e del centro⁸⁰ utilizzata per alludere alla natura comprensiva della uni-totalità dell'Uno-Tutto inferiore all'Ineffabile e alla conoscenza unitaria (ένιαία γνώσις) di tale Principio. La nuova semantizzazione dell'aggettivo ἄθετος attestata nel trattato damasciano sui Principi è a sua volta da collegare alla necessità del neoplatonico di fare talvolta 'incursione' in ambiti estranei alla filosofia al fine di sperimentare strategie espressive alternative, parzialmente compatibili con l'esigenza di dire l'indicibile, come prova l'uso frequente di simboli, metafore, termini evocativi e allusivo-indicativi⁸¹.

A distanza di poche pagine dal passo sopra discusso (*De Princ.*, I, p. 6.16-23) il neoplatonico prosegue nell'argomentazione della questione concernente la natura

⁷⁹ Cfr. L.G. WESTERINK-J. COMBÈS, *Damascius. Traité des premiers principes*, op. cit., vol. I, *Notes complémentaires*, p. 153, nota 2 alla p. 56 e inoltre vol. II, *Notes complémentaires*, p. 228, nota 1 alla p. 23: Combès specifica la funzione aritmetica e geometrica dell'aggettivo ἄθετος, secondo l'uso che di esso fanno Aristotele e Proclo. Il significato che tale espressione, invece, assume in Damascio è decisamente raro e di per sé prova dell'originalità di numerosi passi del *De Principiis*.

⁸⁰ Per l'analogia della circonferenza in Damascio cfr. cap. II, pp. 108 e ss. Su tale argomento e soprattutto riguardo alla natura innovativa della concezione della causalità dell'Uno damasciano cfr. J. Greig, *On the Circle-Radii-Center Analogy to Divine Causality in Plotinus, Proclus, and Damascius, and Its Legacy*, Forschungsseminar Latinistik, SoSe 2017, May 30 2017, in partic. pp. 8-10.

⁸¹ Cfr. *De Princ.*, II, 51.9-15: Καὶ συγγνώμονας εἶναι παρακαλῶ τοὺς θεοὺς ἐπὶ τῇ ἀσθενείᾳ τῶν τοιῶνδε νοημάτων καὶ ἔτι μᾶλλον τῶν δηλωμάτων. Ἄνευ γὰρ τῆσδε τῆς τῶν λόγων ἀντεπάλλάξεως καὶ τῆς μεταφορικῆς ταύτης ἀτεχνῶς | ἀνάγκης, οὐδὲν ἂν οὐδ' ὀπωστιοῦν ἐνδειξαίμεθα περὶ τῶν πρωτίστων ἀρχῶν. Τὰ μὲν δὴ τῶν Θεῶν οὕτως ἴλεα γένοιτο. («Prego gli dèi di essere indulgenti dinanzi alla debolezza di tali concezioni e, più ancora, delle nostre forme di argomentazione. Infatti, senza questo intrecciarsi di ragionamenti contrapposti e senza questa necessità assoluta di ricorrere a metafore, non potremmo indicare niente, in alcun modo, riguardo ai Principi Primi. Possano tali riflessioni essere gradite agli dèi!»).

irrelata dell'Ineffabile, marcando ulteriormente la portata aporetica delle implicazioni deducibili:

Οὕτω δὴ καὶ πᾶν τὸ ὀπωσοῦν γνωστὸν καὶ ὑπονοητὸν λαβόντες ἐν τῷ νῷ μέχρι καὶ τοῦ ἐνός, ἀξιοῦμεν (εἰ δεῖ φθέγγεσθαι τὰ ἄφθεγκτα καὶ ἐννοεῖν τὰ ἀνεκνόητα), ἀξιοῦμεν ὅμως ὑποτίθεσθαι τὸ ἀσύμβατον πρὸς πάντα καὶ ἀσύντακτον καὶ οὕτως ἐξηρημένον, ὥστε μηδὲ τὸ ἐξηρημένον ἔχειν κατ' ἀλήθειαν. Ἐξηρηται γὰρ αἰεί τινος τό γε ἐξηρημένον καὶ οὐ πάντη ἐστὶν ἐξηρημένον, ἅτε σχέσιν ἔχον πρὸς τὸ οὗ ἐξηρηται, καὶ ὅλως ἐν προηγῆσει τινὶ σύνταξιν· εἰ οὖν μέλλοι τῷ ὄντι ἐξηρημένον ὑποκεῖσθαι, μηδ' ἐξηρημένον ὑποκεῖσθω. Οὐ γὰρ ἐπαληθεύει τῷ ἐξηρημένῳ τὸ οἰκεῖον ὄνομα κατὰ ἀκρίβειαν, ἅμα γὰρ ἤδη καὶ συντεταγμένον, ὥστε καὶ τοῦτο αὐτοῦ ἀποφῆσαι ἀνάγκη.

Così dunque, dopo aver colto nell'intelletto tutto ciò che è in qualche modo conoscibile e congetturabile, fino ad arrivare persino all'uno, riteniamo opportuno (se è necessario esprimere l'inesprimibile e concepire l'inconcepibile), riteniamo opportuno tuttavia postulare ciò che non è riconducibile a niente, vale a dire ciò che è irrelato e talmente trascendente da non avere neppure, in verità, la natura del trascendente. In effetti, il trascendente trascende sempre qualche cosa e non è assolutamente trascendente, dal momento che esso ha una relazione con ciò che trascende e, in breve, è in coordinazione con un certo diveniente; se dunque lo si deve porre come realmente trascendente, esso non sia posto neppure come trascendente. In effetti procedendo con precisione, il nome, nella sua funzione propria, non dice la verità quanto al trascendente, poiché infatti [il trascendente] è allo stesso tempo già coordinato, e di conseguenza è necessario negare di quello [*scil.* del Principio irrelato] anche tale nome⁸².

⁸² *Ivi*, I, p. 21.3-14.

Damascio presenta la discussione che si accinge ad articolare come discorso che lambisce i confini delle possibilità logico-proposizionali, fino ad oltrepassarli, sollevando conseguentemente una serie di incongruenze e contraddizioni logiche. Che quello proposto dal pensatore neoplatonico sia un tentativo di pronunciarsi su ciò che non è di più se non auspicato ma impossibile oggetto di conoscenza è evidentemente intuibile dal fatto che Damascio esordisce dichiarando di aver esaurito la materia intorno alla quale può darsi una qualche elaborazione concettuale, sia essa in modo precipuo conoscenza o, in alternativa, semplice congettura. Congiuntamente a tale considerazione il neoplatonico indica l'Uno quale «più estrema congettura e nozione»⁸³, come a più riprese puntualizza nel corso del *De Principiis*. Di conseguenza – come intuibile dal passo precedentemente commentato e secondo una coerente continuità nell'intero trattato, soprattutto in riferimento al tentato discorso sull'Ineffabile – ciò che viene enunciato di concernente l'al di là dell'Uno è di natura puramente ipotetica perché ha, per l'appunto, come 'referente congetturato' il trascendente rispetto alla più estrema delle nozioni intuibili razionalmente. Tuttavia, dal momento che preme al filosofo dar voce all'esigenza che muove l'intera indagine sui Principi, vale a dire la necessità di «esprimere l'inesprimibile (ἄφθεγκτα)⁸⁴ e concepire l'inconcepibile (τὰ ἀνενώητα)», Damascio si appella alla possibilità di esporre alcune posizioni che rispondano quanto meno al criterio della liceità e della 'convenienza' (egli parla infatti di ἀξιόω, 'giudicare conveniente', 'ritenere opportuno'). La principale di queste corrisponde alla postulazione di un principio ἀσύμβατον ('ciò che non è riconducibile' a niente, in quanto non è in possesso di

⁸³ *Ivi*, I, p. 6.10, 11. Su tale concezione cfr. cap. II, pp. 76 e ss.

⁸⁴ L'uso dell'espressione ἄφθεγκτος –ov indicante l'inesprimibilità dell'Ineffabile è raro nel *De Principiis* in cui Damascio fa frequentemente uso di altre forme linguistiche per riferirsi al Principio ineffabile, ossia ἄρητον e ἀπόρητον. Oltre a *De Princ.*, I, p. 21.5, un'ulteriore occorrenza dell'espressione è attestata in *De Princ.*, I, p. 9.17, 18.

qualcosa di *comune* con le realtà derivate)⁸⁵, ἀσύντακτον e οὕτως ἐξηρημένον. Ciononostante, posta la natura assolutamente trascendente dell’Ineffabile in questione, Damascio è allo stesso tempo necessitato a negarla affermando che esso non possiede neppure, in effetti, la natura del trascendente (cfr. *De Princ.*, I, p. 21.7, 8: οὕτως ἐξηρημένον, ὥστε μηδὲ τὸ ἐξηρημένον ἔχειν κατ’ ἀλήθειαν). L’Assolutamente Irrelato è effettivamente a tal punto trascendente da non risultare neppure trascendente; l’Ineffabile si pone quindi al di là della stessa nozione di trascendenza e della comune opposizione linguistico-concettuale tra trascendenza e non trascendenza. Quest’ultimo assunto è pienamente in linea con le conclusioni circa i problemi della conoscibilità e indicibilità dell’Ineffabile: il Principio metahenologico è infatti a tal punto inconoscibile da non essere propriamente neppure inconoscibile⁸⁶, tanto da comportare l’introduzione della così detta ‘superignoranza’ quale espressione del trascendimento della dicotomia tra conoscenza ed ignoranza; ugualmente, il πάντη ἄρρητον è talmente ineffabile da non poter esser detto, paradossalmente, neppure ‘ineffabile’⁸⁷. Dunque Damascio

⁸⁵ Damascio utilizza diversi termini ed espressioni sinonimiche per esprimere l’a-relazionalità dell’Ineffabile: ἀσύντακτον, ἄθετον, ασχετον, ἐν οὐδεμιᾷ συντάξει καὶ σχέσει ὑποτιθέμενον, [ἀρχή] οὐδ’ ὅπωςτιοῦν ταπτομένη μετὰ τῶν πάντων e ἀσύμβατον in questione. Il Totalmente Ineffabile risulta essere ‘non riconducibile’ a niente in ragione del fatto che non possiede nulla in comune con le altre realtà. Su quest’ultimo aspetto del Principio irrelato cfr. *De Princ.*, I, p. 22.7-11: οὐδὲν γὰρ ὃ τι ἐκείνῳ κοινὸν πρὸς τὰ τῆδε, οὐδ’ ἂν εἴη τι αὐτῷ τῶν λεγομένων καὶ νοουμένων καὶ ὑπονοουμένων· οὐδὲ ἄρα τὸ ἐν οὐδὲ τὰ πολλά, οὐδὲ τὸ γόνιμον ἢ παραγωγὸν ἢ -ὅπως ποτὲ αἴτιον, οὐδέ τις ἀναλογία, οὐδὲ ὁμοιότης· («Relativamente alle cose di qua giù, infatti, non [vi è] nulla che sia comune a quello [*scil.* all’Ineffabile], niente tra le cose dette, pensate e congetturate potrebbe appartenergli; dunque [non gli appartengono] né l’Uno né i molti, né la facoltà di generare o di produrre o di essere in qualche modo causa, né una qualche analogia, né una somiglianza»). Su questo argomento si veda A. LINGUITI, *Giamblico, Proclo e Damascio*, op. cit., p. 101.

⁸⁶ Cfr. cap. II, pp. 76 e ss.

⁸⁷ Cfr. *De Princ.*, I, p. 10.22-24: τὸ μὲν πάντη ἀπόρρητον, οὕτως ὡς μηδ’ ὃ τι ἀπόρρητον, οὕτως τιθεῖναι περὶ αὐτοῦ· («L’ineffabile è talmente <ineffabile> che non si può nemmeno stabilire relativamente ad esso che è ineffabile»); cfr. anche *ivi*, I, p. 61.1-6: τὸ ἀπόρρητον [...] οὕτως

sottolinea l'auto-contraddittorietà della nozione di trascendenza, in quanto implicante di per sé relazione (σχέσις) e coordinazione (σύνταξις) del trascendente con le realtà trascese, mentre l'Ineffabile è rigorosamente ἄσχετον πάντη, ἀσύντακτον e ἀσύμβατον. L'auto-contraddittorietà della nozione di trascendenza è a sua volta riconducibile, come si è detto, alle difficoltà sollevate dalla riflessione concernente la relazionalità contemporaneamente implicata e negata nell'idea di principio. Quest'ultimo aspetto è evidenziato dalla puntualizzazione di Napoli che scrive: «si registra [...] una peculiare oscillazione secondo cui assolutezza e relazione, trascendenza e coordinazione, *assenza di bisogno e traccia di bisogno* s'impongono e insieme si contrappongono nella nozione di principio, quali caratteri protologici entrambi costitutivi, ma tali da escludersi reciprocamente e da apparire, in ultima istanza, antifaticamente inconciliabili»⁸⁸. L'implosione della nozione di trascendenza in riferimento al Principio assolutamente trascendente, inconoscibile ed ineffabile può essere assunta quale manifestazione indubitabile del processo di totale capovolgimento dei pensieri e dei discorsi (ἢ πάντη περιτροπή τῶν λόγων καὶ τῶν νοήσεων)⁸⁹ in cui si incorre qualora si tenti di dar conto di ciò che supera nella maniera più completa la potenza intellettuale umana. Si tratta di un processo potenzialmente infinito⁹⁰, che prova l'inconsistenza del pensiero e del linguaggio,

ἀπόρητον ὡς [...] μηδὲ εἶναι μηδὲ ἀπόρητον· («l'Ineffabile [...] è talmente ineffabile [...] da non essere neppure del tutto ineffabile»).

⁸⁸ V. NAPOLI, *Ἐπέκεινα τοῦ ἑνός*, op. cit., p. 139.

⁸⁹ Secondo la definizione dei paragrafi dell'ed. Westerink-Combès la confutazione della nozione di trascendenza riferita al Principio Irrelato è inserita, coerentemente, nel paragrafo sulla περιτροπή (*Le renversement total du discours*, pp. 20-22).

⁹⁰ Cfr. *De Princ.*, I, p. 22.16-19: οὐδὲ ἓν οὐδὲ πολλά, οὐδὲ γόνιμον οὐδὲ ἄγονον, οὔτε αἴτιον οὔτε ἀναίτιον, καὶ ταύταις μέντοι ταῖς ἀποφάσεσιν ἐπ' ἄπειρον ἀτεχνῶς οὐκ οἶδα ὅπως περιτρεπομένας. («esso non è neppure uno né molti, né fecondo né infecondo, né causante né privo di causalità, ed è tuttavia necessario servirsi di queste negazioni, allorché [...] esse si capovolgono totalmente all'infinito»).

entrambi votati al fallimento allorché l’Ineffabile venga ricondotto a una qualche nozione o categoria e allorché venga posta una qualche predicazione intorno ad esso. La περιτροπή trova espressione in primo luogo nell’auto-contraddittorietà del discorso, in secondo luogo nella paradossalità delle espressioni che lo connotano⁹¹. Auto-contraddittorietà e paradossalità tracciano per l’appunto la linea di confine entro cui si esplica la confutazione damasciana alla nozione di trascendenza. Secondo il procedere peculiare della critica al pensiero e al linguaggio nel *De Principiis*, il filosofo siriano chiude la disamina sulla questione della trascendenza dell’Ineffabile con una decisiva osservazione sulla funzione del nome (τὸ ὄνομα), affermando che «il nome, nella sua funzione propria, non dice la verità quanto al trascendente» (*De Princ.*, I. p. 21.12, 13: Οὐ γὰρ ἐπαληθεύει τῷ ἐξηρημένῳ τὸ οἰκεῖον ὄνομα κατὰ ἀκρίβειαν). Si tratta di un passaggio fondamentale perché Damascio lascia intendere, guidando con gradualità il lettore, che il discorso metafisico sulla trascendenza o non trascendenza dell’Origine ha come luogo naturale di confluenza la dimensione linguistica. In tale passaggio, difatti, è sotto accusa la validità dei nomi nel veicolare in termini veritativi il significato di concetti di per sé poggiati su contraddizioni insuperabili (come nel caso della trascendenza), concetti a loro volta sconnessi dal referente insignificabile. Pertanto, una riflessione rigorosa e puntuale condotta appunto κατὰ ἀκρίβειαν e orientata allo studio della proprietà intrinseca del nome (τὸ οἰκεῖον ὄνομα) non può che determinare la necessaria soppressione del nome stesso attraverso la sua negazione (cfr. *De Princ.*, I, p. 21.14: ὥστε καὶ τοῦτο αὐτοῦ ἀποφῆσαι ἀνάγκη), come conclude coerentemente Damascio.

⁹¹ Cfr. A. COLTELLUCCIO, *La peritropé di tutti i discorsi sul Principio*, op. cit., p. 79.

I.3. La *rapsodia* del trattato sui Principi: parlare «senza scienza» e ricorsivamente

Linguiti osserva che Damascio «sviluppa la sua teoria dell’Ineffabile unitamente ad una gnoseologia agnostico-soggettivistica [...]. Secondo Damascio, infatti, l’assenza di una qualsiasi comunanza tra il principio ineffabile e il mondo, *soggetti conoscenti inclusi*, non pregiudica la possibilità di postulare l’esistenza del primo in virtù di un ragionamento ‘formale’ esclusivamente soggettivo, *non correlato cioè in nessun modo all’oggetto*»⁹². La non pertinenza della ricerca a un effettivo ambito di oggetti è causa, in termini platonici, della non ‘scientificità’ dell’indagine stessa e della impossibilità di ridurre ad oggetto conoscibile quanto trattato, ed è ciò quanto accade nel caso della tentata investigazione sul/i Principio/i. L’ultimo diadoco si rivela del tutto consapevole di tale limite costitutivo della ricerca e della correlata esposizione degli assunti problematicamente enunciabili.

Come anticipato in precedenza, l’assoluta non relazionalità dell’Ineffabile, secondo i caratteri con cui Damascio tenta di delinearla, comporta un’insanabile frattura tra l’Origine aporeticamente definibile ‘principio’ e i principati. L’eco di tale frattura è nitidamente percepibile allorché la questione intorno alla necessaria e insieme impossibile correlazione tra Ineffabile e derivato venga declinata in termini gnoseologici e linguistici. Difatti, il problema circa la pensabilità e dicibilità di un’ἀρχή che si dà secondo un’assoluta trascendenza rispetto all’Uno, che si configura iperbolicamente come trascendente la medesima nozione di trascendenza, dunque un principio completamente ἀσύντακτον e ἄθετον, è chiaramente definito dal filosofo:

⁹² A. LINGUITI, *Giamblico, Proclo e Damascio*, op. cit., p. 106 (corsivi miei).

Καὶ πρὸ τοῦ ἐνὸς ἄρα τὸ ἀπλῶς καὶ πάντη ἄρρητον, ἄθετον, ἀσύντακτον καὶ ἀνεπινώητον κατὰ πάντα τρόπον·

Anteriormente all'Uno, dunque, [vi è] ciò che è assolutamente e totalmente indicibile, non-collocabile, irrelato, e in ogni modo inconcepibile⁹³.

Particolarmente significativa la scelta stilistica del neoplatonico che con un'indubbia efficacia dispone secondo consequenzialità logica le improprie ma pur sempre indicative espressioni di caratterizzazione/denominazione dell'Origine Primissima: τὸ ἀπλῶς καὶ ἄρρητον παντελῶς (assolutamente e totalmente indicibile), ἄθετον (non collocabile), ἀνεπινώητον κατὰ πάντα τρόπον (in ogni modo inconcepibile). Il nesso sopra e a più riprese evocato tra assolutezza dell'Ineffabile e conseguenti *irrepresentabilità concettuale e totale indicibilità* dello stesso risulta chiaro in questo passo del trattato damasciano. In particolare, alla luce delle suddette attribuzioni riferite all'Ineffabile si prospetta con maggiore evidenza il significato dell'originale aggettivo, ἄθετον⁹⁴, associato all'impropriamente detto 'Principio del Tutto'. Infatti, la non collocabilità dell'Ineffabile all'interno di una possibile gerarchia, e dunque, entro una forma specifica di relazionalità rispetto ad altro definisce al contempo la sua sottrazione da qualsiasi 'luogo mentale' e quindi esprime massimamente la sua impensabilità. Si può allora affermare che per colui che anela alla conversione ultima verso l'Ineffabile e che ad esso tenti di avvicinarsi in primo luogo mediante la conoscenza, l'Origine Primissima si mostra, nello iato che la separa dall'intelligenza, irrelata al pensiero e per tale ragione, inconcepibile.

⁹³ *De Princ.*, I, p. 56.15, 16.

⁹⁴ Cfr. *supra*, pp. 41 e ss.

L'inconcepibilità dell'ἀρχή è altrove messa in evidenza in continuità con *De Princ.*, I, p. 56.15, 16, vale a dire a partire dal nesso causale stabilito tra non relazionalità dell'Ineffabile e sua non coglibilità da parte del pensiero e, simultaneamente, sua inesprimibilità per mezzo della parola. Ciò si registra in *De Princ.* II, p. 23.7-22⁹⁵ in cui il diadoco difende la propria teoria della primalità dell'Ineffabile rispetto all'Uno della tradizione neoplatonica in virtù della incollocabilità (metafisica e concettuale) dell'Ineffabile al di là dell'Uno, innanzitutto in considerazione della non correlazione del Principio metahenologico rispetto al Tutto (tale origine, infatti, «non si relaziona in alcun modo al Tutto» –

⁹⁵ Cfr. *De Princ.*, II, p. 23.2-22: δῆλον δὲ ὅτι καὶ νῦν οὐκ ἂν εἶη τὸ ἓν ἢ ἀπόρητος πάντη ἀρχή· καὶ γὰρ [...] ἢ μὲν ἐστὶ πάντη ἄθετος καὶ οὐδ' ὁπωσιοῦν ταττομένη μετὰ τῶν πάντων· τὸ δὲ ἓν, κἂν πάντα ἦ, τῷ ἐνὶ πάντα ἐστὶ καὶ τίθεται ἓν, καὶ τῶν πάντων ἐστὶν οἶον κορυφή. Χωρὶς δὲ τούτων, εἰ μὲν ὀνομάζειν ἐθέλοι τις ὅπως δήποτε τὸ φύσει ἀνόνημον, ἢ λέγειν τὸ ἄρητον παντελῶς, ἢ σημαίνειν τὸ ἀσήμαντον, οὐδὲν κωλύει καὶ τῆ μιᾶ καὶ ἀπορήτῳ ἀρχῇ τὰ κράτιστα τῶν ὀνομάτων τε καὶ νοημάτων ὡσπερ σύμβολα ἅτα ἀγιώτατα προσάγειν καὶ ἐκείνην ἓν καλεῖν, κατὰ τὴν προφανῆ κοινήν ἔννοιαν, τὴν ἀξιῶσαν ἓν εἶναι τῶν πάντων ἀρχήν, εἰδέναι μέντοι κατὰ τὸ ἀκριβέστερον ὅτι οὐκ ἐστὶν ἐκείνη τὸ ὄνομα τοῦτο πρεπῶδες, ἀλλ' ἐστὶ τῆς πρεσβυτέρας τῶν δυεῖν οἰκεῖον, εἴπερ καὶ ταύτης [...] κατὰ ἔνδειξιν. Μήποτε δὲ καὶ ἡ κοινὴ ἔννοια πάντων ἐπὶ ταύτην ἐξικνεῖται τὴν τῷ ὄντι μίαν ἀρχήν, [...] ἀλλὰ μὴ ἔτι κοινοτέραν τινὰ καὶ ἤδη ἀρχὴν ἀξίαν κεκληῖσθαι· ἀλλ' οὐκ ἐπὶ τὴν ἀπόρητον, εἴ γε ἀσύμφυλος ἐκείνη ἐστὶν ταῖς ἡμετέραις ἀπάσαις ἐννοίαις καὶ τὸ πάμπαν ἀεννόητος. («È chiaro che dunque l'Uno non potrebbe essere il principio assolutamente ineffabile; infatti [...] quest'ultimo [*scil.* l'Ineffabile] è assolutamente senza posizione e non si relaziona in alcun modo al Tutto; contrariamente l'Uno, anche se è tutto, è tutto secondo l'uno ed è posto come uno, ed è come la somma del Tutto. Indipendentemente da ciò, se si vuole in qualche modo nominare l'anonimo per natura, o dire l'assolutamente indicibile, o significare il non-significabile, nulla impedisce di riferire anche al principio unico e ineffabile i più nobili dei nomi e dei concetti come una sorta di simboli, i più santi, e di chiamare Uno tale principio, secondo la nozione comune ben conosciuta, la quale ritiene che il principio del Tutto sia l'Uno; però, riflettendo con maggiore rigore, bisogna sapere che questo nome non è adatto a quello [*scil.* all'Ineffabile], ma esso appartiene propriamente al più venerabile dei due principi [*scil.* l'Uno-Tutto e il Tutto-Uno], sebbene [tale nome] [...] [appartiene] anche a quello [*scil.* all'Uno-Tutto] secondo indicazione. D'altro canto, può essere che questa nozione comune nota a tutti perviene al principio che è veramente uno, [...] ma tuttavia non [perviene] a qualcosa di più comune e che al contempo sia degno di essere chiamato principio; ma [la nozione comune] non [perviene] fino all'Ineffabile, se tale principio è estraneo a tutte le nostre nozioni e assolutamente inconcepibile»).

οὐδ' ὀπωστιοῦν ταπτομένη μετὰ τῶν πάντων)⁹⁶. Quest'ultimo aspetto lo differenzia sostanzialmente dall'Uno che, secondo la dottrina dei Principi elaborata da Damascio, si configura come ἕν-πάντα (Uno-Tutto), ossia come uni-totalità intrinsecamente ed originariamente relazionata al Tutto di cui è Principio; tuttavia l'Uno, lungi dall'essere molteplicità differenziata, è corretto considerarlo – puntualizza Damascio – «tutto secondo l'uno»⁹⁷, o ancora come «somma del Tutto»⁹⁸. Dinanzi all'antioriorità dell'Ineffabile rispetto all'Uno e in considerazione della maggiore adeguatezza di un primo principio assoluto rispetto ad un principio relato, occorre riconoscere le notevoli difficoltà connesse alla volontà di «nominare ciò che è per natura anonimo (τὸ φύσει ἀνόνημον), o dire l'assolutamente indicibile (τὸ ἄρητηον παντελῶς), o ancora, significare il non-significabile (τὸ ἀσήμαντον)»⁹⁹. Il passo in discussione prova con forza in che misura la non relazionalità dell'Ineffabile sollevi questioni di natura linguistico-concettuale: il problematicamente definibile 'Principio' irrelato trascendente l'Uno-Tutto, proprio in ragione della sua natura assoluta e conseguentemente inconcepibile per il pensiero, sfugge a ogni operazione di significazione e di connessa nominazione, al punto tale da risultare, in quanto ἀσήμαντον, ἄρητηον παντελῶς (assolutamente indicibile) e pertanto φύσει ἀνόνημον (per natura anonimo). Ne consegue che nomi (ὀνόματα) e concetti (νοήματα) rapportati a tal genere di 'Principio' fungono da simboli (σύμβολα) che, sebbene desunti dai più santi (ἀγιώτατα) che si possano indicare, restano tuttavia indirettamente e in maniera inesatta connessi all'Ineffabile per via dell'insignificabilità dello stesso quale impossibile referente. L'Ineffabile è dichiarato «estraneo a tutte le nostre nozioni e assolutamente inconcepibile

⁹⁶ *Ivi*, II, p. 23.4, 5.

⁹⁷ *Ivi*, II, p. 23.5, 6.

⁹⁸ *Ivi*, II, p. 23.6.

⁹⁹ *Ivi*, II, p. 23.7-9.

(ἀσύμφυλος ἐκείνη ἐστὶν ταῖς ἡμετέραις ἀπάσαις ἐννοίαις καὶ τὸ πᾶμπαν ἀεννόητος)»¹⁰⁰ e in ragione di questo assunto appare chiaro che la messa in campo di un discorso condotto con maggiore rigore (κατὰ τὸ ἀκριβέστερον), dunque meno approssimativo del discorso evocativo e simbolizzante, scopra come inadatta l'attribuzione all'Assolutamente Irrelato ed Ineffabile finanche della nozione comune (κοινὴ ἔννοια) rappresentata dall'«uno»¹⁰¹. L'implosione del linguaggio è a tal punto diretta conseguenza della provata inconsistenza di ciascuna predicazione e nominazione possibile dell'ἀρχή assolutamente indicibile: la perdita della *capacità significante* di termini ed enunciati a esso ricondotti è il sintomo sostanziale, per incisività ed evidenza, dell'intrinseca e strutturale ἀσθένεια¹⁰² (debolezza) del linguaggio alle prese con la trascendenza radicale e le totali non relazionalità e 'ateticità' del Principio-non Principio. Sebbene si sia comunemente concordi sul fatto che nel *De Principiis* non sia rinvenibile una vera e propria teoria del linguaggio¹⁰³, essa tuttavia è implicitamente contenuta nel complesso delle considerazioni esposte dal diadoco. In effetti Damascio sembra muovere, in particolar modo in linea con Proclo, dal processo di reificazione ed ipostatizzazione del linguaggio: i termini del discorso sono caricati di una propria sussistenza ontologica, a sua volta connessa e determinata dall'esistenza reale delle cose che designano¹⁰⁴. Pertanto proprio a ciò va ricondotta la causa del fenomeno – caratterizzante l'opera damasciana – che conduce a «smantellare o destrutturare pezzo per pezzo la funzione significante del

¹⁰⁰ *Ivi*, II, p. 23.20-22.

¹⁰¹ Cfr. *Ivi*, II, p. 23.12.

¹⁰² Cfr. *Ivi*, II, 51.10.

¹⁰³ Cfr. *supra*, p. 27.

¹⁰⁴ Cfr. F. ROMANO, *L'Uno come fondamento. La crisi dell'ontologia classica*, CUECM, Catania 2004, p. 208.

linguaggio»¹⁰⁵. Laceranti e radicali sono gli effetti della desemantizzazione del linguaggio in riferimento al Principio Primo metaheologico: esso è assolutamente non-designabile. Si comprende allora che «i nomi» – così come ogni forma di enunciato – «hanno perso del tutto la loro capacità significante in virtù dell'insignificabilità del referente»¹⁰⁶. Pertanto, il limite di pensiero e parola (πέρας τοῦ λόγου)¹⁰⁷, a più riprese denunciato nel corso dell'argomentazione damasciana, si esprime massimamente nella designazione dell'Origine nei termini di *completa inconcepibilità* per il pensiero e congiuntamente a ciò, nei termini di *assoluta insignificabilità* per il linguaggio, da cui deriva la *totale ineffabilità* dell'ἀρχή indicibile e di fatto senza alcun nome. Assenza di parola e impossibilità di concettualizzazione sono a fondamento di una perfetta tangenza tra epistemologia e filosofia del linguaggio, alla luce della quale il filosofo siriano denuncia il rischio proprio dell'accostarsi all'Origine del tutto irrelata al pensiero e alla parola: un delirio di parole tendente alla costruzione di vere e proprie inconsistenze del pensiero e della parola.

In particolar modo, a partire da quest'ultima considerazione riportata, può risultare interessante approfondire la funzione di un verbo significativamente indicativo, ῥαψωδέω, che il neoplatonico impiega nel contesto della evidenziazione del processo di rivolgimento del λόγος che interessa pensieri e discorsi sull'Ineffabile, messi appunto in scacco dall'abissalità dell'Origine irrelata all'intelligenza umana. Questo genere di ricerca è orientato a ricostruire, nel limite del possibile, la valenza semantico-evocativa che termini ed espressioni chiave, sapientemente impiegati dallo scolarca, dovevano possedere e risultare agevolmente

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 210.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 212.

¹⁰⁷ Cfr. *De Princ.*, I, p. 21.20.

comprensibile a qualsiasi intellettuale del VI secolo d. C. formato al platonismo e dunque destinatario delle opere damasciane. A favore di tale linea di ricerca muove l'identità storica e speculativa dell'ultimo diadoco della Scuola platonica di Atene che spesso si mostra attento e critico depositario del patrimonio culturale della tradizione che egli suggella e avvia verso la conclusione. A tale patrimonio appartiene certamente il millenario lessico greco che Damascio accoglie e reimpiega nel possesso della piena abilità retorica. Infatti non bisogna trascurare di considerare che il pensatore siriano riceve una formazione incentrata innanzitutto sulla retorica di cui esercita per nove anni il magistero, probabilmente tra Alessandria ed Atene; si può dunque inferire che egli neppure in seguito alla così detta 'conversione alla filosofia', abbia rinunciato all'uso – talvolta strategico – della tecnica retorica, capace di conferire carica espressiva al linguaggio, come lascia intendere la lettura del *De Principiis*. L'utilizzo del verbo ῥαψωδέω si registra immediatamente dopo la trattazione dell'aporetica concernente la nozione di principio assoluto e la sua conoscibilità, immediatamente prima della confutazione della nozione di trascendenza, problematicamente riferibile all'Assolutamente Irrelato e ancora, poche righe precedenti alla collocazione dell'Ineffabile dentro il tempio dell'anima¹⁰⁸, immagine a sua volta connessa alla conclusione afasica dell'arrischiato discorso sull'Indicibile assoluto. Come è intuibile, il verbo in questione ricorre in un passo decisamente di snodo entro l'argomentazione damasciana sull'Ineffabile e come tale articola e coordina il transito concettuale dall'impossibilità di pensiero, conoscenza ed espressione del Principio ἀσύντακτον completamente inconoscibile, alla possibilità della sua apprensione mistica. Damascio afferma quanto segue:

¹⁰⁸ Su ciò cfr. cap. IV.

Πολλῶ δὴ οὖν τό γε μηδὲ ἐν ἄγνωστον ἐστὶ [...]. Ἀλλ' εἰ τὸ ἔσχατον γνωστόν τό γε ἓν, οὐδὲν ἴσμεν τι τοῦ ἐνὸς ἐπέκεινα· ὥστε μάτην ταῦτα ῥαψωδοῦμεν.

Dunque, a maggior ragione ciò che non è neppure uno è inconoscibile [...]. Ma, se l'ultimo conoscibile è l'Uno, noi non conosciamo alcunché al di là dell'Uno, così che le nostre parole sono una vana rapsodia¹⁰⁹.

In tale passo del trattato sui Principi l'allusione alla pratica del rapsodo e dunque, alla rapsodia stessa, risulta funzionale, a mio giudizio, alla qualificazione dell'indagine sull'Ineffabile. Il riferimento alla rapsodia, infatti, sembra veicolare la constatazione damasciana circa lo statuto della ricerca e della corrispondente enunciazione del πάντη ἄρρητον, tanto l'una quanto l'altra inevitabilmente imprecise e destinate all'auto-refutazione. In tal senso il richiamo damasciano alla rapsodia suona come una sorta di 'autodenuncia' che l'autore cautamente antepone al prosieguo della trattazione sull'Origine del Tutto e sui Principi secondi. In effetti, sin dalle prime battute dell'opera – già di per sé teoreticamente dense –, il ῥαψωδοῦμεν di *De Princ.*, I, p. 20.9 lascia prefigurare al lettore l'intrinseca problematicità e insieme, il carattere inconcludente della ricerca protologica. Inoltre, l'espressione in considerazione si configura come 'intento programmatico' mirante alla dimostrazione dell'impossibilità di sviluppare una dottrina sistematica e un discorso coerente sull'Ineffabile, finalità di fatto coerentemente perseguita nel trattato.

Il ῥαψωδέω damasciano¹¹⁰ può essere interpretato secondo due significati, tra loro correlati e complementari. In primo luogo ῥαψωδέω indica il *ripetere senza*

¹⁰⁹ *De Princ.*, I, p. 20.7-9.

¹¹⁰ Combès traduce οὐδὲν ἴσμεν τι τοῦ ἐνὸς ἐπέκεινα· ὥστε ε μάτην ταῦτα ῥαψωδοῦμεν (*De Princ.*, I, p. 20.8, 9) con l'espressione «nous ne connaissons rien au-delà de l'un, de sorte que nos propos sont une vaine rhapsodie»; Galpérine, invece, traduce nel seguente modo: «nous n'avons

tecnica e senza scienza. La ricostruzione di tale particolare accezione dell'espressione si poggia sulla nota critica platonica alla rapsodia articolata nello *Ione*, critica entro il cui orizzonte culturale è ipotizzabile si muovesse anche Damascio da scolarca della Scuola platonica di Atene, istituzione percepita dai platonici tardo-antichi in diretta successione e in piena continuità dottrinale con l'Accademia platonica. Lo *Ione* platonico sovverte la *communis opinio* secondo la quale i rapsodi rappresentano degli autentici depositari di sapienza¹¹¹, reali conoscitori di ciò che pubblicamente declamano, veicolatori dell'identità culturale di un intero popolo. Nel dialogo in discussione Platone non si limita semplicemente a ridimensionare la fondatezza della pratica del rapsodo, bensì con la propria ironia sferzante si spinge ancora oltre, fino a ridicolizzare e a dissolvere dialetticamente le pretese di sapienza del rapsodo Ione, rivelando alla stessa consapevolezza del poco perspicace interlocutore di Socrate i limiti della presunta arte di cui contrariamente si reputava depositario¹¹². Ione, difatti, come ciascun altro rapsodo, non può esser detto conoscitore di quanto recita pubblicamente, in ragione del fatto che il suo parlare non risponde ad arte (τέχνη) e scienza (ἐπιστήμη), ma a sorte (μοῖρα) e a possessione

aucune connaissance de quelque chose qui serait au-delà de l'un, en sorte que ce que nous débitons là est vain» (M.-C. GALPÉRINE, *Damascius. Des Premiers Principes*, op. cit., p. 166); Rappe per tradurre il passo in discussione utilizza la seguente formula: «we can know nothing beyond the One, a fact that renders these remarks of ours a meaningless rhapsody» (S. RAPPE, *Damascius' Problems and Solutions*, op. cit., p. 80). La traduzione di Galpérine sembra essere la più efficace, soprattutto in considerazione della scelta di utilizzare, nel contesto dell'allusione damasciana alla rapsodia, il verbo *débiter* che ha tra i significati dispregiativi 'smerciare', 'spacciare', 'sciordinare', 'dire in maniera azzardata', 'recitare' (in riferimento all'inautenticità del dire).

¹¹¹ In PLAT., *Ion.*, 532d 8 vi è un riferimento diretto e ironico alla inautentica sapienza dei rapsodi, definiti σοφοί: «sapienti siete voi rapsodi e attori e coloro dei quali recitate i poemi» (trad. it. a cura di G. Reale, Bompiani 2015⁵. Anche le restanti traduzioni riportate di seguito sono di Reale).

¹¹² Un ulteriore riferimento critico riguardo ai rapsodi è presente in PLAT., *Phaedr.*, 277e 8, 9: «I rapsodi, [...] senza discernimento e senza insegnare nulla (ἄνευ ἀνακρίσεως καὶ διδασχῆς) hanno come unico scopo il persuadere» (trad. it. a cura di S. Mati, Feltrinelli 2013).

(κατοχή) divine¹¹³, per cui i contenuti esposti sono il frutto di un invasamento e non derivano di conseguenza dall'effettivo possesso di una τέχνη controllabile, né dunque rispondono – sulla base dell'analogia della conoscenza con il paradigma delle τέχναι – all'esercizio di una determinata scienza (ἐπιστήμη) rendicontabile¹¹⁴.

¹¹³ Sulla contrapposizione tra τέχνη/ἐπιστήμη e θεῖα μοῖρα/κατοχή e sui significati di questi ultimi termini C. Cappuccino in *Filosofi e rapsodi. Testo, traduzione e commento dello Ione platonico*, CLUEB, Bologna 2005, p. 187 sottolinea che «la coppia τέχνη καὶ ἐπιστήμη è negata in favore di un'altra coppia di parole: θεῖα μοῖρα καὶ κατοχή. [...] La θεῖα μοῖρα è la parte di destino assegnata all'uomo, un dono degli dèi che di solito lo accompagna dalla nascita, fa parte del suo corredo naturale». Si tratta dunque – prosegue l'A. – di «una disposizione della quale l'uomo non ha alcun merito e di cui può disporre come meglio crede nel corso della vita». Differentemente, l'espressione κατοχή bisogna ricondurla a κατέχω che «è usato come sinonimo di ἐνθουσιάζω e della locuzione ἐνθεος εἶναι [...]: se il primo termine della coppia verosimilmente indicava una disposizione concessa dagli dèi, durevole nel tempo, questo secondo si riferisce piuttosto all'intervento diretto, improvviso e intermittente del dio o della Musa, che si impadronisce dell'uomo, del suo corpo e della sua voce, per comunicare il proprio pensiero» (*ibidem*).

¹¹⁴ Cfr. *Ion.*, 532c 5-9: παντὶ δῆλον ὅτι τέχνη καὶ ἐπιστήμη περὶ Ὀμήρου λέγειν ἀδύνατος εἶ· εἰ γὰρ τέχνη οἷός τε ἦσθα, καὶ περὶ τῶν ἄλλων ποιητῶν ἀπάντων λέγειν οἷός τ' ἂν ἦσθα· ποιητικὴ γὰρ ποῦ ἐστὶν τὸ ὄλον. («È chiaro a ciascuno [...] che tu non sai parlare di Omero *per arte e per scienza*, perché, se lo sapessi fare per arte, sapresti parlare anche di tutti gli altri poeti. L'arte poetica costituisce, infatti, un intero»); cfr. *Ion.*, 536c 1, 2: οὐ [...] τέχνη οὐδ' ἐπιστήμη περὶ Ὀμήρου λέγεις ἂ λέγεις, ἀλλὰ θεῖα μοῖρα καὶ κατοκωχῆ. («*Non per arte né per scienza* tu dici quel che dici intorno ad Omero, *ma per sorte e possessione divina*»). Cappuccino in *Filosofi e rapsodi*, op. cit., p. 187 osserva che «la τέχνη, contrapposta alla θεῖα μοῖρα, è il sapere connesso *vs.* la parte di destino assegnata; l'ἐπιστήμη, la conoscenza *vs.* l'ispirazione divina, ma nello stesso tempo il *modo* della conoscenza *vs.* il *modo* dell'ispirazione». Sulla natura pseudo-epistemica della rapsodia, della poesia e della loro affinità con la sofistica cfr. F.M. PETRUCCI, *Introduzione*, in *Platone. Ippia maggiore, Ippia minore, Ione, Menesseno*, Einaudi, Torino 2012, pp. 287-309, in partic. pp. 303-308. Inoltre cfr. *Ion.*, 536d 2, 3: οὐ τέχνη ἀλλὰ θεῖα μοῖρα Ὀμήρου δεινὸς εἶ ἐπαινέτης. («*Non per arte*, *ma per sorte e possessione divina* tu sei valente elogiatore di Omero»); cfr. ancora *ivi*, 542a 2-6: εἰ μὲν οὖν τεχνικὸς ὢν, ὅπερ νυνδὴ ἔλεγον, περὶ Ὀμήρου ὑποσχόμενος ἐπιδείξειν ἐξαπατᾶς με, ἄδικος εἶ· εἰ δὲ μὴ τεχνικὸς εἶ, ἀλλὰ θεῖα μοῖρα κατεχόμενος ἐξ Ὀμήρου μηδὲν εἰδὼς πολλὰ καὶ καλὰ λέγεις περὶ τοῦ ποιητοῦ, ὥσπερ ἐγὼ εἶπον περὶ σοῦ, οὐδὲν ἀδικεῖς. («Se dunque, come dicevo poco fa, sei bravo su Omero per arte, e, dopo avermene promesso un saggio, mi inganni, sei ingiusto. Se, invece, *non per arte*, *ma per sorte divina, posseduto da Omero, senza che tu nulla sappia*, dici molte e belle cose sul poeta, come io sostenevo, non sei ingiusto»). Quanto all'origine divina della pratica rapsodica, essa viene giustificata da Platone sulla base della stretta continuità sussistente tra rapsodia e poesia. Tale profondo nesso è argomentato dal filosofo alla luce della metafora del 'Magnete' o della così detta 'pietra di Eraclea'

La mancanza di ‘scientificità’, in termini platonici, della presunta *ῥαψωδική τέχνη* spiega la vanità delle declamazioni del rapsodo protagonista del dialogo, insignito di prestigiosi premi nelle più note competizioni indette in occasione di feste pubbliche¹¹⁵, ma del tutto incapace di difendere la propria posizione, controbattendo adeguatamente alle critiche socratiche. L’‘eteronomia’ della rapsodia, ossia il suo essere normata da una fonte (divina) altra rispetto alla conoscenza di colui che la esercita è di per sé dimostrazione della sua non scientificità. Tale ascientificità si manifesta principalmente nella incapacità di Ione, smascherata da Socrate, di garantire all’uditorio l’estensione della propria materia di declamazione: Ione è abilissimo nel discorrere su Omero e non ha pari in ciò, ma non mostra affatto la stessa perizia a proposito di altrettanti illustri poeti¹¹⁶. In secondo luogo, l’assenza di scientificità del rapsodo si esprime soprattutto alla luce della completa inabilità di Ione nel riferirsi adeguatamente all’oggetto intorno al quale si dice esperto, al punto tale che la materia sulla quale pretende poggiare la propria pseudo-scienza risulta essere in ogni suo possibile aspetto o declinazione assolutamente ignorata dallo stesso presunto conoscitore: Ione non sa né di navigazione, né di medicina, né di allevamento, né di tessitura, né di strategia militare, ossia non conosce in alcun modo

(cfr. *ivi*, 533d 1 e ss.) la cui forza di attrazione genera «una lunga catena di anelli» (*ivi*, 534e 1, 2) in cui ciascun anello partecipa dell’ispirazione proveniente dal dio e del conseguente invasamento. Seguendo il ragionamento di Platone (cfr. *ivi*, 535e 7-536a 4), se l’anello iniziale è costituito dal poeta, primo invasato e compositore di carmi e poemi, l’anello centrale è invece costituito dai rapsodi interpreti del poeta (o meglio, «interpreti di interpreti» – *ivi*, 535a 9 –, considerato che lo stesso poeta nello stato di divina possessione è a sua volta interprete del dio); infine, lo spettatore delle pubbliche declamazioni del rapsodo costituisce l’anello finale della catena.

¹¹⁵ Nel prelude del dialogo Ione dichiara di provenire da Epidauro, città in cui ha partecipato (risultando vincitore dei primi premi) alle competizioni tra rapsodi organizzate in occasione della festa in onore di Asclepio (cfr. *Ion.*, 530a 3-530b 1).

¹¹⁶ Cfr. *Ion.*, 533c 5-7.

nessuna delle attività su cui comunemente si pronuncia¹¹⁷. La sprezzante ‘messa alla berlina’ della rapsodia¹¹⁸ è allora tutta tesa a denunciare la radicale incongruenza logica su cui si fonda la redditizia e unanimemente stimata attività del rapsodo, vale a dire il *ripetere parlando senza conoscere veramente ciò di cui si parla*, causa della vacuità dello stesso dire. Se contestualizzata alla luce dei contenuti e delle finalità espositive del *De Principiis*, la critica platonica alla rapsodia si rivela particolarmente calzante ed efficace nell’evidenziare la piena inconsistenza del linguaggio circa il Semplicemente e Totalmente Ineffabile. Da quanto si legge in *De Princ.*, I, 20.7-9, il discorrere sul Principio metahenologico è decisamente impossibile. Qualora, infatti, si azzardi una qualche forma di pronunciamento sull’Origine trascendente l’Uno si ottiene quale esito un illogico chiacchiericcio mai

¹¹⁷ Posto che ogni arte possiede la capacità di conoscere un determinato oggetto specifico (cfr. *Ion*, 537c 5, 6) e che conseguentemente «chi non possiede un’arte, non sarà in grado di conoscere bene le cose che si dicono e che si fanno con quest’arte» (*ivi*, 538a 5-7), alla domanda socratica circa gli oggetti specifici di conoscenza della presunta arte rapsodica (cfr. *ivi*, 540b 2), Ione adduce una risposta alquanto inconsistente, affermando che il rapsodo conosce «quelle cose [...] che conviene dire a un uomo, quali a una donna, quali a un servo, quali a un libero, quali a uno che comanda e quali a uno che è comandato» (*ivi*, 540b 3-5). Si tratta di una dichiarazione debole, in quanto tale facilmente confutata da Socrate che dimostra come le cose che conviene dire ad un comandante di una nave che naviga in piena tempesta le conosca certamente meglio il pilota che non il rapsodo, nella stessa misura in cui cosa conviene dire a un malato lo sappia meglio un medico che un rapsodo, e ancora, Socrate evidenzia che ciò che conviene dire al servo che alleva i buoi sia meglio conosciuto dal mandriano che non dal rapsodo, così come quanto conviene dire ad una tessitrice sia più noto alla donna che tesse la lana anziché al rapsodo (cfr. *ivi*, 540b 6-540d 1).

¹¹⁸ La mossa elenchetica finale è decisamente disarmante e ridicolizzante. Alla domanda socratica con la quale il filosofo chiede all’interlocutore se il rapsodo conosca (nel senso se sia tale l’ambito epistemico di pertinenza) ciò che conviene dire a un condottiero di eserciti, l’ormai confuso Ione risponde positivamente (cfr. *Ion.*, 540d 1-3). Socrate allora conclude osservando che Ione, sulla base della posizione sostenuta da quest’ultimo, è al contempo «il migliore rapsodo dei Greci» (541b 2) e «il migliore condottiero dei Greci» (541b 3, 4). Pertanto il filosofo smorza qualsiasi possibilità di ripresa della discussione in favore di Ione affermando ironicamente: «E perché, dunque, o Ione, per gli dèi, essendo tu fra i Greci sommo rapsodo e sommo condottiero, te ne vai in giro per la Grecia a fare il rapsodo e non fai il condottiero? O ti sembra che i Greci abbiano molto bisogno di un rapsodo incoronato di aurea corona e non di un condottiero?» (541b 6- 541c 2).

coerentemente collegabile ad un effettivo referente del discorso. Nel passo in cui Damascio fa uso del verbo ῥαψωδέω è fondamentale la solida connessione che il neoplatonico stabilisce tra *non conoscenza* e *vanità del dire*, allusa per l'appunto con l'espressione ῥαψωδοῦμεν: posto che ciò che «non è neppure uno è inconoscibile»¹¹⁹, dal momento che «l'ultimo conoscibile è l'Uno»¹²⁰ e che inevitabilmente «noi *non conosciamo* alcunché al di là dell'Uno»¹²¹, ne consegue che «le nostre parole sono una *vana rapsodia*»¹²². Con rigore sillogistico il diadoco mette in guardia dall'illusione che ci si possa realmente pronunciare su ciò che è assolutamente irrelato al nostro pensiero e che di conseguenza disdegna ogni possibile nozione, predicazione, attribuzione e nominazione. Le espressioni οὐδὲν ἴσμεν τι (*De Princ.*, I, p. 20.8) e ῥαψωδοῦμεν (*De Princ.*, I, p. 20.9), congiunte da un nesso causale di diretta consequenzialità logica, ridimensionano la pretesa di liceità del *discorso intrinsecamente inconsistente e fallace* sull'Ineffabile. Tale tentato discorso risulta del tutto insussistente perché minato a monte dall'*assoluta ignoranza* di colui che si pronuncia intorno all'oggetto per l'appunto completamente ignorato. La 'vana rapsodia' a cui Damascio allude è allora l'insignificante *declamazione della nostra ignoranza* su ciò che tuttavia irragionevolmente pretendiamo costituisca un autentico dominio di attinenza del nostro discorso. Proprio in tal senso la denuncia damasciana dell'infondatezza del linguaggio sull'inconoscibile, allusa e veicolata attraverso la natura evocativa di ῥαψωδέω, richiama e si sovrappone come una sorta di calco alla critica platonica dello *Ione*. In aggiunta, una serie di vocaboli ed espressioni rafforzano questa lettura del ῥαψωδέω damasciano. Si tratta di termini legati alla semantica della non conoscenza e della conseguente inconsistenza epistemologica di

¹¹⁹ *De Princ.*, I, p. 20.5

¹²⁰ *Ivi*, I, p. 20.7, 8.

¹²¹ *Ivi*, I, p. 20.8.

¹²² *Ivi*, I, p. 20.8, 9.

ciò che viene sostenuto e affermato. I verbi a cui si fa riferimento sono ληρέω e λογοποιέω, il cui impiego figura nei seguenti passi:

Φέρε οὖν τὸ δεύτερον αὐτὸ τοῦτο κατίδωμεν ὅπως λέγεται ἄγνωστον εἶναι παντελῶς· εἰ γὰρ τοῦτο ἀληθές, πῶς ταῦτα πάντα περὶ αὐτοῦ διαταπτόμενοι γράφομεν; Οὐ γὰρ δὴ λογοποιοῦμεν, πολλὰ ληροῦντες περὶ ὧν οὐκ ἴσμεν; Εἰ δέ ἐστιν ἀσύντακτον τῷ ὄντι πρὸς πάντα καὶ ἄσχετον πρὸς πάντα, καὶ οὐδὲν τῶν πάντων, οὐδὲ αὐτὸ τὸ ἓν, αὐτὰ ταῦτα φύσις αὐτοῦ ἐστιν, ἦν ὡς γινώσκοντες διακείμεθα καὶ ἄλλους διατιθέναι σπουδάζομεν.

Ebbene, ora consideriamo proprio questa seconda questione, in che modo si dice che [l'Ineffabile] è completamente inconoscibile; se infatti ciò è vero, in che modo esponiamo ordinatamente per iscritto su di esso tutte queste considerazioni? Non vogliamo certamente parlare a vanvera, dicendo un sacco di vanità su ciò che non conosciamo. Ma se [l'Ineffabile] è realmente senza coordinazione a niente e senza relazione a niente, e [se esso non è] niente di tutto, neppure l'Uno stesso, proprio ciò costituisce la sua natura che siamo nella condizione di essere convinti di conoscere e ci adoperiamo di mettere in tale condizione anche gli altri¹²³.

Οὐκοῦν τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς <ὄν> προφερώμεθα, ταῦτα ληροῦντες; Ἐφαρμόσει γὰρ καὶ ἐκεῖν' πάντα ταῦτα λεγόμενα καὶ αὕτη γε ἐπὶ πᾶσιν ἢ περιτροπή, καθάπερ ἡμᾶς καὶ ὁ Ἐλεάτης διδάσκει φιλόσοφος. [...] Τοῦτο μὲν κατὰ τὸ χεῖρον, ἐκεῖνο δὲ ὑποτίθεται κατὰ τὸ κρεῖττον· καὶ γὰρ τὰ ἀποφασκόμενα οὐ τὸν αὐτὸν ἑκατέρου τρόπον ἀποφάσκειται, ἀλλ' ἄνω μὲν χεῖρονα κρεῖττονος, εἰ θέμις εἰπεῖν, κάτω δὲ ὡς κρεῖττονα χεῖρονος, εἰ δυνατὸν εἰπεῖν.

Allora, ci pronunciamo su ciò che non è in nessun modo né sotto alcun rapporto, dicendo vanità? Infatti a quello [*scil.* all'Ineffabile] si adatteranno tutte queste parole e tale loro completo capovolgimento, come ci insegna anche il filosofo di Elea. [...] Questo

¹²³ *Ivi*, I, pp. 11.17-12.2.

[niente] [*scil.* ciò non è in nessun modo né sotto alcun rapporto] è supposto secondo il peggio, mentre l'altro [niente] [*scil.* ciò che indica l'Ineffabile] secondo il meglio; in effetti, i predicati negati non sono negati allo stesso modo di ciascuno dei due [*scil.* ciascuna delle due forme di nulla], ma in alto essi sono il peggio del migliore, se è giusto parlare in questo modo, mentre in basso, [essi sono] come il meglio del peggio, se si può parlare così¹²⁴.

I verbi ληρέω e λογοποιέω sono introdotti, a mio avviso, come espressioni sinonimiche di ῥαψωδέω, e difatti ne completano e rafforzano il significato. In particolare ληρέω ('delirare', 'dire vanità')¹²⁵, nella dicotomia tra conoscenza e non-conoscenza che Damascio introduce ed articola nell'intero trattato sui Principi Primi, sembra riallacciarsi al delirio che è polemicamente e in termini dispregiativi legato alla mania del rapsodo dello *Ione*. Tale mania, frutto dell'ispirazione divina, determina la natura 'non scientifica' dell'esposizione e sotto tale punto di vista richiama il 'vaneggiare' di colui che si pronuncia sull'Ineffabile inconoscibile. Ancora una volta si palesa la relazione, in termini di determinazione causale, tra οὐδὲν ἴσμεν τι (*De Princ.*, I, p. 20.8), il 'non conoscere alcunché' al di là dell'Uno, ossia l'ignoranza di ciò che «non è niente di tutto, neppure l'Uno stesso»¹²⁶, e il pronunciare «un sacco di vanità» (ληρέω)¹²⁷. Dunque la non conoscenza causa la vanità del linguaggio, nella stessa misura in cui l'una e l'altra sono determinate dalla natura assoluta dell'Ineffabile «senza coordinazione a niente e senza relazione a niente (ἀσύντακτον τῷ ὄντι πρὸς πάντα καὶ ἄσχετον πρὸς πάντα)»¹²⁸, come si evince chiaramente dal primo dei due passi sopra riportati. Entrambe le sopracitate

¹²⁴ *Ivi*, I, p. 23.1-9.

¹²⁵ Il 'dire vanamente' proprio della rapsodia è ulteriormente enfatizzato dall'avverbio μάτην ('vanamente') che affianca ῥαψωδοῦμεν in *De Princ.*, I, 20.8-9.

¹²⁶ *De Princ.*, I, pp. 11.22-12.1.

¹²⁷ *Ivi*, I, p. 11.20.

¹²⁸ *Ivi*, I, p.11.21, 22.

considerazioni damasciane di *De Princ.*, I, p. 6.16-23 e p. 23.1-9 sono in linea con la riflessione circa il *nulla*¹²⁹ del Principio metahenologico, introdotto come ciò che – si è già detto – «non è niente di tutto, neppure l’Uno stesso»¹³⁰ e come «ciò che non è in nessun modo né sotto alcun rapporto»¹³¹, come ciò a cui, per tale ragione, ugualmente «si adatteranno tutte queste parole e tale loro completo capovolgimento»¹³². Un’altra significativa precisazione è indicata nel secondo passo in discussione: la scienza e il linguaggio sono ricondotti all’essere e solo in riferimento ad esso possono valere in quanto tali. Va da sé che l’Origine metahenologica e ancor prima, metaontologica e metaveritativa si pone ugualmente al di là della conoscenza propriamente detta e della stessa possibilità di dicibilità. Per tale ragione ciò che non è essere, né tantomeno è Uno superiore all’essere, si configura come realtà *antepredicativa* e *precategoriale* a cui, pertanto, si addicono ugualmente tutte le proposizioni e nominazioni e gli opposti delle stesse, dal momento che nessuna di esse è in grado di riferirsi correttamente all’ἀρχή quale Nulla propriamente detto; tale Nulla dell’Origine, infatti, si sottrae alla stessa applicazione dei fondamenti della logica, ossia i principi di identità e non contraddizione, in quanto realtà *metacontraddittoria*¹³³, sebbene il Nulla in discussione – precisa Damascio richiamando quanto affermato precedentemente in *De Princ.*, I, pp. 7.24-8.3 – deve essere inteso «secondo il meglio»¹³⁴, così come i predicati che non sono nulla di tale Nulla, sono negati riguardo a ciò che è

¹²⁹ La riflessione sul nulla è sviluppata in *De Princ.*, I, p. 5.18-22; I, p. 7.24, 25; I, p. 8.1-3.

¹³⁰ Cfr. *supra*, nota 126, p. 62.

¹³¹ *De Princ.*, I, p. 23.1.

¹³² *Ivi*, I, p. 23.2, 3.

¹³³ cfr. M. ABBATE, *Il “superamento” di Parmenide: il fondamento ineffabile di “evidenza” e “verità”*, in «Oltrecorrente», 5 (2002), p. 140.

¹³⁴ *De Princ.*, I, p. 23.6.

migliore¹³⁵. Che la sovraessenzialità dell’Ineffabile sia causa della sua esclusione dalla scienza – intesa tale sottrazione alla scienza come impossibilità che l’Ineffabile sia *oggetto di conoscenza* – e dal linguaggio, Damascio lo dichiara inequivocabilmente allorché afferma che «il nome, il ragionamento, l’opinione e la scienza sono relativi all’essere (ἐπειδὴ τὸ ὄνομα καὶ ὁ λόγος καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ ἐπιστήμη τοῦ ὄντος)»¹³⁶, e perciò sono inadatti finanche all’Uno-Tutto inferiore al Totalmente Ineffabile. Essere e pensiero «implicano in se stessi una forma di determinazione e relazionalità»¹³⁷, inadatte al Principio ἀσύντακτον e ἄσχετον. Ne deriva che – conclude Abbate – «al Principio non può venire attribuita alcuna forma di essere, neppure quella della predicazione, ed al contempo esso risulta per sua natura autenticamente inconcepibile nella misura in cui è al di là del pensiero»¹³⁸. Alla confutazione di ogni pretesa di pensabilità e dicibilità dell’Ineffabile assolutamente a-relazionale concorre, come accennato, l’impiego del verbo λογοποιέω. Letteralmente l’espressione indica il ‘costruire discorsi’, significato che se contestualizzato e dunque assunto secondo un’accezione negativa, si riferisce alla

¹³⁵ Cfr. *ivi*, I, p. 23.8.

¹³⁶ *De Princ.*, I, p. 64.20, 21, a sua volta poggiante su PLAT., *Parm.*, 141e 10-142a 4: Οὐδ’ ἄρα οὕτως ἔστιν ὥστε ἔν εἶναι· εἴη γὰρ ἂν ἤδη ὄν καὶ οὐσίας μετέχον· ἀλλ’ ὡς ἔοικεν, τὸ ἔν οὔτε ἔν ἔστιν οὔτε ἔστιν, εἰ δεῖ τῷ τοιῷδε λόγῳ πιστεύειν. [...] Ὅ δὲ μὴ ἔστι, τούτῳ τῷ μὴ ὄντι εἴη ἂν τι αὐτῷ ἢ αὐτοῦ; [...] Οὐδ’ ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα. («Non è [*scil.* l’Uno della prima ipotesi] neppure nelle condizioni di essere uno. Perché in tal caso sarebbe già essente, parteciperebbe cioè dell’essere. Ma, come sembra, l’uno non è uno e neppure è, se si deve prestare fede al ragionamento fatto. [...] Ecco allora ciò che non è, e per questo non essere potrebbe esserci qualcosa che gli appartenga o si dica di esso? [...] Esso non può avere né nome né definizione, e non può essere oggetto di conoscenza, sensazione e opinione») (trad. it. a cura di F. Ferrari, BUR 2004). Per il commento del passo in relazione a Damascio cfr. A. COLTELLUCCIO, *La peritropé di tutti i discorsi sul Principio*, op. cit., p. 69 e ss. Tale passo è considerato in qualità di premessa «del processo di auto-rivolgimento del *logos* [...] denominato *peritropé*» (*ivi*, p. 69).

¹³⁷ M. ABBATE, *Il Principio Primo come «Assoluto» nella tradizione neoplatonica*, op. cit., p. 20.

¹³⁸ *Ibidem*.

natura costruita, fittizia, inautentica del linguaggio sull'indicibile, destinato a sfociare in un vero e proprio parlare a vanvera (λογοποιέω). L'inefficacia del linguaggio artificioso (secondo il suddetto significato di λογοποιέω) che manca costantemente il suo auspicato referente, senza poterlo significare in alcun modo, è alla base dell'autoreferenzialità dello stesso discorso e quindi della sua vanità (secondo il significato di ληρέω). Un dato certamente degno di menzione che emerge in particolar modo dal sopra menzionato *De Princ.*, I, p. 6.16-23 è rappresentato dall'uso reiterato del πῶς/ὅπως¹³⁹, avverbi interrogativi che molto rivelano circa la natura della ricerca sui Principi condotta da Damascio. L'indagine sul πῶς («in che modo si dice che [l'Ineffabile] è completamente inconoscibile»¹⁴⁰, «in che modo esponiamo ordinatamente per iscritto su di esso tutte queste considerazioni?»¹⁴¹) esprime l'attenzione della ricerca damasciana a questioni metodologiche e dunque, rende manifesta l'importanza assegnata dal neoplatonico alla necessità della

¹³⁹ Cfr. *supra*, pp. 26 e ss.

¹⁴⁰ *De Princ.*, I, p. 11.17, 18.

¹⁴¹ *Ivi*, I, p. 11.19. A titolo esemplificativo, si riportano ulteriori passi in cui Damascio introduce e conduce un'indagine specifica sul πῶς/ὅπως: ὡς οὐδὲ ἔννοϊαν οὐδὲ ὑπόνοιαν ἔχομεν ἀπλουστέραν τοῦ ἐνός, πῶς οὖν ὑπονοήσομεν ἐπέκειντά τι τῆς ἐσχάτης ὑπονοίας τε καὶ ἐννοίας; («Visto che non abbiamo né una nozione né una congettura più semplice dell'Uno, in che modo dunque potremo fare qualche congettura su qualcosa che è al di là della forma più estrema di congettura e nozione?» (*De Princ.*, I, p. 6.8-11); φέρε νῦν τὸ νοητὸν αὐτῆς ὅπως λέγομεν ἐν δίκῃ ζητήσωμεν. («Ora dunque, cerchiamo in che modo possiamo parlare correttamente del suo [*scil.* dell'Unificato quale ἀρχή] carattere intelligibile») (*ivi*, II, p. 100.4, 5); ἀλλ' εἰ μὲν τοῦτο, πῶς λέγομεν ὅτι πάντῃ ἄγνωστον; («Ma se è così [*scil.* se ignoriamo il carattere di inconoscibilità dell'Ineffabile], in che modo diciamo che [l'Ineffabile] è completamente inconoscibile?») (*ivi*, I, p. 12.4, 5); Εἰ δὴ γνωστόν τὸ ἕν, δεῖ αὐτὸ γανωθῆναι τῷ φωτί· καίτοι πῶς ἂν γανωθεῖ τὸ ἕν ὑπὸ τοῦ οἰκείου φωτός; («Se invero l'Uno è conoscibile, bisogna che esso sia irradiato dalla luce: ma in che modo l'Uno potrebbe essere irradiato dalla sua propria luce?») (*ivi.*, I, p. 70.15-17); Πῶς γὰρ ἂν προέλθοι μὴ διακριθὲν; πῶς δ' ἂν τι διακριθεῖ τοῦ ἐνός, καὶ οὐ διαπεσεῖται εἰς τὸ μηδέν; («Come [l'Uno] potrebbe procedere senza essersi distinto? E come qualcosa potrebbe distinguersi dall'Uno, senza dissolversi nel nulla?») (*ivi*, I, p. 73.16, 17); Καὶ πῶς γνωστόν, εἰ μόνον ἕν; («E come [l'Uno] [può essere] conoscibile se è solamente uno?») (*ivi*, p. 83.15).

rendicontazione. Proprio la giustificabilità delle posizioni teoriche e delle affermazioni connesse risulta essere prerogativa di una corretta ricerca filosofica, laddove la verità di quanto sostenuto è strettamente dipendente dalla validità del procedimento adoperato al fine della conclusione a cui si perviene. Sotto questo punto di vista Damascio è massimamente platonico, ossia è tale in considerazione della ricerca costante del λόγον διδόναι, requisito necessario dell'ἐπιστήμη. Pertanto, se scienza è ciò che si fonda sulla corretta modalità di conduzione e rendicontazione dell'indagine (e della sua relativa esposizione), da quanto affermato da Damascio a proposito dell'Assolutamente Indicibile bisogna inferire che non si dà scienza dell'Ineffabile irrelato e inconoscibile. La natura vana/delirante e fittizia del pensiero-linguaggio dell'Ineffabile, sommata all'impossibilità di percorrere un determinato metodo di ricerca, insieme alla ingiustificabilità dei presunti contenuti su cui pensiero e parola intendono vertere, soddisfano l'intero spettro dei caratteri che nello *Ione* platonico determinano l'asciuticità della rapsodia. In sintesi, non autorialità dei contenuti su cui ci si pronuncia (di discendenza divina/manticamente presagiti dall'anima), non giustificabilità degli stessi (impossibilità di una razionale rendicontazione/impossibilità di dar risposta al quesito sul metodo di acquisizione del sapere), non pertinenza al presunto oggetto di riferimento (mancanza del controllo conoscitivo sulla materia esposta/autoreferenzialità di pensiero e discorso), segnano la profonda analogia tra rapsodia e conoscenza-discorso sul Totalmente Ineffabile. In definitiva, la rapsodia come mancanza di conoscenza di ciò che si pronuncia è massimamente prossima al pensiero-discorso sull'Ineffabile a-relazionale allorché quest'ultimo si configura come problematicamente inconoscibile: esso, infatti, non solo è completamente ignorato, ma sembra essere non conosciuto persino nel suo carattere di inconoscibilità¹⁴². L'inconoscibilità della

¹⁴² Cfr. *De Princ.*, I, p. 13. 17-24: Οὐδὲ γὰρ μόνον ἄγνωστον αὐτό φαμεν, ἵνα ἄλλο τι ὄν ἔχη

natura inconoscibile del Principio è dunque, in ultima istanza, il fondamento paradossale ed aporetico del *delirio rapsodico* proprio dell'impossibile discorso sull'Ineffabile.

Un secondo significato è comunemente attribuito dalla tradizione a ῥαψωδέω: insieme al platonico 'parlare senza scienza' su ciò che non si conosce, l'espressione verbale denota il 'parlare mnemonicamente', implicante evidentemente una certa assenza di consapevolezza e profondità intellettuale del parlante. In considerazione di ciò, le due possibilità di significazione del damasciano ῥαψωδέω sembrano essere in continuità e tali da completare il senso complessivo del verbo. Il dire mnemonicamente del rapsodo è a sua volta legato alla ripetitività delle sue declamazioni, e la costante ripetitività dell'enunciazione vincolata alla stagnante reiterazione dei medesimi contenuti, costituisce il limite dell'attività rapsodica costretta entro la rigidità del copione da riproporre meccanicamente, senza alcun margine di variazione né progressione. Dunque, rapportato al *De Principiis*, la ripetitività viziosa della rapsodia allude all'altrettanto inutile ricorsività del discorso sull'Ineffabile, mai efficacemente posto verso il fine (impossibile) di dirlo adeguatamente, ma contrariamente sempre destinato a ritorcersi contro se stesso, all'interno di un circolo vizioso che è l'esito di un linguaggio autoreferenziale, auto-contraddittorio, antinomico e per questo, paradossale e gnoseologicamente

φύσιν τὸ ἄγνωστον, ἀλλ' οὐδὲ ὄν, οὐδὲ ἔν, οὐδὲ πάντα, οὐδὲ ἀρχὴν τῶν πάντων οὐδὲ ἐπέκεινα πάντων· οὐδέ τι ἀπλῶς ἀξιοῦμεν αὐτοῦ κατηγορεῖν. Οὐκοῦν οὐδὲ ταῦτα φύσις αὐτοῦ, τὸ οὐδὲν καὶ τὸ ἐπέκεινα πάντων καὶ τὸ ὑπεραίτιον καὶ τὸ ἀσύντακτον πρὸς πάντα, | οὐδὲ τὰ τοιαῦτα φύσις αὐτοῦ, ἀλλὰ μόνον ἀναιρέσεις τῶν μετ' αὐτό. («Infatti non lo [*scil.* l'Ineffabile] diciamo solamente inconoscibile, cosicché, essendo qualche altra cosa, esso abbia l'inconoscibilità come natura, ma [non lo diciamo] né essere, né Uno, né Tutto, né Principio del Tutto, né al di là del Tutto; piuttosto, riteniamo di non predicare di quello assolutamente nulla. Dunque neppure questi predicati, il nulla, l'al di là di tutto, il sovracausale, l'irrelato a tutto, e gli altri predicati simili, [costituiscono] la sua natura, bensì essi [sono] solamente soppressioni delle cose che vengono dopo di lui»). Su ciò e sull'analisi dell'aporia gnoseologica sull'Ineffabile cfr. cap. II, pp. 76 e ss.

inconsistente. Alla luce di quest'ultima considerazione, non sembra casuale il fatto che Damascio abbia introdotto il verbo in questione nella sezione di trattato dedicata alla περιτροπή τῶν λόγων καὶ τῶν νοήσεων. Come già accennato¹⁴³, la περιτροπή, ossia il sistematico capovolgimento di pensieri e discorsi, è propriamente un processo di auto-smantellamento del λόγος (in quanto pensiero e linguaggio), riconducibile alla vanità di ogni nozione e pensiero e insieme di espressione concernente l'Ineffabile¹⁴⁴. A originare la περιτροπή è la viziosità del pensiero-linguaggio sull'Origine Primitiva e la circolarità che il processo di rivolgimento del λόγος implica, costantemente ripercorribile, ininterrottamente ripetibile in quanto mai orientato ad una qualche forma di superamento di sé, determina il carattere 'infinito'¹⁴⁵ che lo stesso diadoco attribuisce al capovolgimento dei pensieri e dei discorsi. La περιτροπή, in egual misura rispetto alla 'vana rapsodia', si configura come *impasse* del λόγος che è costretto a prendere atto dell'illogicità del suo procedere. Più precisamente, una forma specifica in cui si presenta la περιτροπή nello scritto damasciano è – argomenta Coltelluccio in continuità con Linguiti¹⁴⁶ – l'auto-refutazione del discorso sull'Ineffabile per via dell'*auto-riferimento ricorsivo paradossale* su cui si fonda. Il complesso dei paradossi dell'auto-riferimento presente nel trattato damasciano è determinato da una costitutiva «antinomia di tipo

¹⁴³ Cfr. *supra*, pp. 46, 47.

¹⁴⁴ In una significativa descrizione del processo di capovolgimento del pensiero e del linguaggio Damascio afferma: ἡ πάντη περιτροπή τῶν λόγων καὶ τῶν νοήσεων αὕτη ἐστὶν ἡ ἐμφανταζομένη ἡμῖν ἀπόδειξις οὗ λέγομεν· Καὶ τί πέρας ἔσται τοῦ λόγου, πλὴν σιγῆς ἀμηχάνου καὶ ὁμολογίας τοῦ μηδὲν γινώσκειν, ὃν μηδὲ θέμις, ἀδύτων ὄντων, εἰς γνῶσιν ἐλθεῖν; («questo completo capovolgimento dei discorsi e dei pensieri, è la dimostrazione, da noi immaginata, di ciò di cui parliamo. E questa sarà il limite del discorso, sennonché un silenzio straordinario e l'ammissione dell'assoluta ignoranza riguardo a queste cose, alla cui conoscenza non è permesso giungere, poiché sono inaccessibili?») (*De Princ.*, I, p. 21.18-22).

¹⁴⁵ Cfr. *supra*, p. 46 e nota 90.

¹⁴⁶ Cfr. A. COLTELLUCCIO, *La peritropé di tutti i discorsi sul Principio*, op. cit., p. 79 e A. LINGUITI, *L'ultimo platonismo greco. Principi e conoscenza*, Olschki, Firenze 1990, p. 68.

semantico, affine a quella del ‘mentitore’»¹⁴⁷ che configura in modo precipuo la tipologia di enunciazione sull’Assoluto rappresentato dall’Ineffabile¹⁴⁸. Di conseguenza, dire l’Origine Primitiva essere *nulla* (o il *Nulla* stesso), *inopinabile*, *inconoscibile*, *ineffabile* e finanche *principio* equivale a esprimere paradossi del suddetto tipo, ovvero paradossi ricorsivi dell’auto-riferimento che in quanto tali minano la possibilità di significazione del πάντη ἄρρητον, per tale ragione definito ἀσήμαντον. Infatti, tale specifica tipologia di paradosso, a proposito del Principio Totalmente Ineffabile «non può che negarlo mentre lo pronuncia (in quanto nega tutto di esso), ma insieme e al tempo stesso non può che tornare a pronunciarlo mentre lo nega (in quanto ne enuncia in qualche modo qualcosa, per es. la nullità)»¹⁴⁹. Pertanto, la vana ripetitività delle enunciazioni intorno all’Ineffabile non relazionato occorre imputarla in buona parte alla ricorsività del paradosso, vale a dire al «meccanismo che impedisce al discorso di fermarsi in un numero finito di passi, facendo sì che la contraddizione non solo non si risolva, ma che addirittura non si arresti mai e dilaghi in tutto il discorso»¹⁵⁰.

In conclusione si può osservare che l’aver mostrato con consapevolezza e con un metodo rigoroso l’interrelazione tra *metafisica*, *epistemologia* e *linguaggio* nel contesto dell’indagine sull’Origine del Tutto *irrelata*, *inconoscibile* e *ineffabile* è fuor di dubbio uno dei principali pregi della speculazione damasciana e insieme è espressione della sorprendente modernità di un pensatore rimasto a lungo quasi sconosciuto.

¹⁴⁷ A. LINGUITI, *L’ultimo platonismo greco*, op. cit., 69 e cfr. A. COLTELLUCCIO, *La peritropé di tutti i discorsi sul Principio*, op. cit., p. 78.

¹⁴⁸ Cfr. A. COLTELLUCCIO, *La peritropé di tutti i discorsi sul Principio*, op. cit., p. 79.

¹⁴⁹ *Ivi*, pp. 79, 80.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 80.

CAPITOLO II

Ineffabile ed ineffabilità: la non-dicibilità come ‘criterio di connotazione’ dei Principi. Analisi delle aporie sulla non-conoscibilità/non-dicibilità dell’Ineffabile, dell’Uno-Tutto e dell’Unificato.

II.1. Inconoscibilità ed ineffabilità: un nesso concettuale a fondamento dell’aporetica dei Principi

Dalla lettura del *De Primis Principiis* emerge che la nozione di ineffabilità è impiegata in primo luogo per indicare il Principio posto al vertice della gerarchia della realtà prima teorizzata dal diadoco, ossia l’*Ineffabile*, sebbene tale espressione rappresenti un appellativo parzialmente e problematicamente indicativo della totale inaccessibilità dell’Origine; in secondo luogo, la nozione di ineffabilità viene assunta a ‘criterio connotativo’ degli stessi Principi. Difatti, a partire dall’assoluta ineffabilità del Principio Primo come πάντη ἄρρητον, Damascio riconosce gradi discendenti di ineffabilità, ciascuno dei quali sembra atto a determinare – nella misura del possibile e funzionalmente al discorso aporetico condotto – la natura del Principio in analisi, distinguendolo dalle ἀρχαί trascendenti da cui ognuno di essi discende. Tuttavia, l’Ineffabile e l’ineffabilità dei Principi vanno a loro volta ricondotti ad una specifica ragione determinante, vale a dire la condizione di *inconoscibilità* a loro propria. Lo scolarca neoplatonico pone sin da apertura di trattato l’inscindibile nesso tra la non-conoscibilità e la non-dicibilità dei Principi e con singolare coerenza eleva tale nesso

a norma fondamentale nella disamina esposta e, ancor prima, ne fa traccia tematica da sottoporre a dimostrazione.

Ad esemplificazione di quanto detto è opportuno considerare le riflessioni damasciane introduttive o immediatamente precedenti la trattazione delle aporie sulla conoscenza o non conoscenza dei Principi. Riguardo all’Ineffabile il filosofo afferma che:

ἐκεῖνο δὲ παντελεῖ σιγῇ τετιμῆσθω, καὶ πρότερόν γε παντελεῖ ἀγνοία τῆ πᾶσαν γνῶσιν ἀτιμαζούση.

Si deve onorarlo [*scil.* l’Ineffabile] con un silenzio perfetto, e prima ancora (πρότερον) in verità con quella perfetta ignoranza che considera indegna ogni forma di conoscenza¹.

Come è possibile evincere dal passo riportato, la non dicibilità del Principio Primo, congiunta all’afasia che è d’obbligo per coloro che intendano elevarsi ad esso, sono conseguenti alla totale inconoscibilità dell’Ineffabile e all’ammissione di ignoranza quale espressione dell’indigenza del pensiero umano in rapporto all’Origine Primitiva. Pertanto, come sottolinea Hoffman a proposito del tacere della parola, «ce silence qui [...] est nôtre, n’est que le corollaire aphasique de notre inconnaissance éminente»², sottolineando l’anteriorità causale ed assiomatica della inconoscibilità dell’Ineffabile – e della nostra rispettiva ignoranza – rispetto alla sua ineffabilità – e al nostro obbligato silenzio³. In linea con quanto dichiarato

¹ *De Princ.*, I, p. 11.15, 16.

² PH. HOFFMAN, *L’expression de l’indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius*, in *Dire l’évidence (philosophie et rhétorique antiques)*, textes réunis par C. Lévy et L. Pernot, Édition L’Harmattan-L’Harmattan INC, Paris-Montréal 1997, p. 385.

³ Metry-Tresson in *L’aporie ou l’expérience des limites de la pensée*, op. cit., nell’introduzione al capitolo quinto (*La dualité de la connaissance humaine*) alla p. 235, dopo aver trattato nel capitolo

precedentemente alla discussione dell'aporia epistemologica dell'Ineffabile, il diadoco chiude l'analisi della inconoscibilità di tale Principio con una dimostrazione non revocabile in dubbio: ignoranza ed afasia (ἄγνοιά τε καὶ ἀφασία)⁴ dell'Origine costituiscono la verità somma fino alla quale il pensiero, con l'esercizio dell'aporia, può sospingersi. Ἄγνοιά τε καὶ ἀφασία, nella forma dell'endiadi in cui i due concetti vengono esposti, sono esemplificative della inscindibilità e complementarità delle questioni gnoseologica e linguistica, oltre che di una certa anteriorità concettuale del limite del pensiero rispetto al silenzio sul Principio.

In maniera analoga, la questione intorno alla conoscibilità dell'Uno-Tutto viene sviluppata in costante riferimento a quella sull'effabilità dello stesso, in nome del suddetto nesso tra pensiero e parola, tra conoscenza e convertibilità del pensiero logico-proposizionale propriamente in discorsi coerenti sui Principi a fondamento del Tutto. A prova di ciò il diadoco introduce il discorso sull'Uno-Tutto chiedendosi se lo si debba considerare in qualità di intermediario (μέσον) tra l'ineffabile e il dicibile⁵, ossia come ciò che, assolutamente prossimo all'Ineffabile, non è lecito considerare completamente dicibile (in quanto in parte partecipa del silenzio straordinario che avvolge l'Ineffabile)⁶, né, d'altro canto, del tutto al di fuori dalla possibilità di una qualche dicibilità, dunque assolutamente ineffabile come il

quarto (*La dualité et l'asthénie du logos humain*) il tema della non dicibilità dei Principi Primi scrive: «Or, si les principes ne sont pas prédicables, sont-ils néanmoins concevables? Ce que nous ne pouvons dire, pouvons-nous le connaître? Il nous faut passer de la sphère du discours à celle de la connaissance». In verità il rapporto tra conoscenza e linguaggio sembra essere inverso: ciò che non è gnoseologicamente penetrabile è di conseguenza verbalmente inesprimibile, come mostra lo stesso Damascio.

⁴ Cfr. *De Princ.*, I, p. 15.4, 5 e *infra*, pp. 93, 94.

⁵ Cfr. *De Princ.*, I, p. 62.1-4 e 13-17. Cfr. anche *infra*, p. 96 e ss.

⁶ Cfr. *De Princ.*, I, p. 84.19-21: ἐγγυτάτω γὰρ ὄν τῆς ἀμηχάνου ἀρχῆς, εἰ θέμις οὕτως εἰπεῖν, ὥσπερ ἐν ἀδύτῳ μένει τῆς σιγῆς ἐκείνης («[l'Uno], essendo infatti il più vicino possibile al Principio inconcepibile, se è consentito parlare in questo modo, permane come presso il santuario inaccessibile del silenzio di quello [*scil.* del Principio <ineffabile>]»).

Principio che lo sovrasta. Immediatamente dopo tale ricognizione introduttiva, Damascio fa chiarezza sull'argomento in questione, esprimendo a chiare lettere:

Καὶ τοῦτο γε πρὸ πάντων ζητητέον, εἴ πῃ γνωστόν, ἢ πάντῃ ἄγνωστον.

Questo bisogna ricercare *prima di tutto* (πρὸ πάντων), ossia se esso [*scil.* l'Uno-Tutto] sia in qualche modo conoscibile, o sia assolutamente inconoscibile⁷.

Dunque, lo stesso Damascio sembra suggerire che qualsiasi indagine finalizzata alla determinazione del grado di dicibilità dell'Uno-Tutto debba necessariamente essere cronologicamente e logicamente preceduta dalla preliminare ricerca circa la conoscibilità dello stesso⁸, data l'interdipendenza tra conoscenza ed espressione verbale.

Ponendo in esame il terzo Principio, osserviamo che la disamina sull'Unificato come Intelligibile⁹ si apre con il proposito di ricercare «in che modo possiamo parlare, a buon diritto, del suo carattere intelligibile»¹⁰. In tal caso, la questione definita in apertura non verte direttamente sulla conoscibilità o non conoscibilità dell'Unificato, né tantomeno sulla sua dicibilità o non dicibilità, ma piuttosto sulla

⁷ *Ivi*, I, p. 63.2, 3.

⁸ A proposito dell'Uno nella tradizione neoplatonica M. Abbate in *Parmenide e i neoplatonici. Dall'essere all'uno e al di là dell'uno*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2010, p. 263 scrive: «in quanto ἀρχὴ τῶν πάντων, il Principio deve necessariamente risultare al di sopra dell'essere ed anche del pensiero. È proprio il suo carattere necessariamente sovra-ontologico e meta-noetico a rendere la natura del Principio non concepibile per il pensiero ed intrinsecamente ineffabile». Dunque, l'ulteriorità del Principio rispetto al pensiero e alla pensabilità – conseguente alla sua anteriorità rispetto all'essere – è congiuntamente causa della sua condizione di ineffabilità.

⁹ Cfr. *De Princ.*, II, pp. 100.1-214.20. Nella prima sezione della quarta parte del II volume del *De Primis Principiis (De Princ.* II, pp. 100.1-111.10 secondo l'ed. Westerink-Combès) è esposta l'aporia sulla conoscibilità dell'Unificato.

¹⁰ *De Princ.*, II, p. 100.4, 5.

corretta dicibilità della sua natura conoscibile¹¹, da sottoporre anch'essa, in ogni caso, a discussione aporetica. Tuttavia, un argomento esposto nel contesto dell'elencazione e discussione degli argomenti a favore della conoscibilità dell'Unificato fa luce sulla imprescindibilità del nesso tra conoscibilità ed effabilità anche in riferimento a tale Principio. Damascio infatti scrive:

Ἔτι δὲ εἰ τὸ ἠνωμένον πάντα ἄγνωστον, τότε πρὸ τοῦ ἠνωμένου ἐν ἔτι μειζόνως ἄγνωστον· οὕτω δὲ τὴν ἀπόρρητον ἐκείνην ἀρχὴν τίτι διαφέρειν φήσομεν τοῦ ἐνὸς τούτου ἢ τοῦ ἠνωμένου; ἢ καὶ ταῦτα πάντα ἀπόρρητα·

Se l'Unificato è completamente inconoscibile, l'Uno [*scil.* l'Uno-Tutto] che è addirittura anteriore all'Unificato [sarà] ancora a maggior ragione inconoscibile: ora, se le cose stanno così, potremo dire in cosa il Principio Ineffabile supremo [*scil.* il Totalmente Ineffabile anteriore all'Uno-Tutto] differisce da questo Uno [*scil.* l'Uno-Tutto] o dall'Unificato? O forse anche questi ultimi [sono] totalmente ineffabili¹².

Dalle righe citate nelle quali Damascio sta chiaramente suggerendo la necessaria distinzione tra i gradi di inconoscibilità ed ineffabilità dei Principi sulla base della trascendenza accordata a ciascuno di essi, si deduce che la non assoluta ineffabilità dell'Uno-Tutto e dell'Unificato (posta solo retoricamente in dubbio) è prova della loro parziale conoscibilità. In altri termini, induttivamente, dalla relativa

¹¹ Evidente la similitudine con l'aporia della inconoscibilità del Totalmente Ineffabile. Nel caso dell'Ineffabile l'inconoscibilità del Principio Primitivo è introdotta senza necessità di essere sottoposta a dimostrazione, per cui l'aporia verte sulla conoscibilità o non conoscibilità del carattere inconoscibile dell'Ineffabile (cfr. *De Princ.*, I, p. 11.17-19, p. 12.3-6 e *infra*, p. 76 e ss.); in maniera analoga, ma per opposizione, nel caso dell'Unificato la conoscibilità del Principio è assunta come preliminarmente valida, per cui in esame è la forma adeguata di dicibilità del suo carattere conoscibile (cfr. *De Princ.*, II, p. 100.4, 5. Cfr. anche *infra*, p. 130 e ss.).

¹² *De Princ.*, II, p. 104.11-15. Cfr. *infra*, pp. 144, 145.

dicibilità dei suddetti Principi è possibile risalire alla loro relativa conoscibilità, considerata la proporzionalità diretta tra dicibilità e conoscibilità dei Principi e ancor prima, l'antiorità della conoscibilità rispetto all'effabilità.

In considerazione di quanto esposto, risulta evidente il motivo per cui un'indagine sul tema dell'ineffabilità del Principio supremo e, più in generale, dei Principi, non può in alcun modo prescindere dalla trattazione, tanto preliminare quanto determinante, del problema della inconoscibilità della realtà fondativa. Tuttavia, se da un lato il problema dell'inconoscibilità dei Principi nel Neoplatonismo tardo-antico può essere inteso come 'premessa' della condizione di ineffabilità che viene a loro attribuita, per cui l'analisi dell'inconoscibilità dell'Origine potrebbe risultare propedeutica all'indagine specifica sulla sua ineffabilità, dall'altro lato occorre riconoscere che nel contesto della tradizione filosofica di matrice greca non vi è una netta distinzione tra i due problemi, data la natura polisemica del λόγος in cui è originariamente e concettualmente iscritta l'identità tra pensiero e linguaggio. In effetti in Damascio l'inconoscibilità e l'ineffabilità dell'Origine Primitiva e dei Principi inferiori ad essa finiscono per intrecciarsi e riflettersi, manifestandosi in tal modo nella loro necessaria identità e simultaneità. Ciononostante, per finalità di ordine espositivo e per conformità alle linee argomentative del *De Principiis*, risulta funzionale separare provvisoriamente le due questioni, pur osservando allo stesso tempo e sulla base delle argomentazioni damasciane la loro inevitabile complementarietà nel rendere efficacemente l'idea di assoluta inaccessibilità di ciò che è primo in senso autentico.

II.2. Damascio sull'inconoscibilità del *Totalmente Ineffabile*: la natura problematica dell'ignoranza del Principio al di là dell'Uno

La profonda problematicità e complessità che caratterizzano la riflessione protologica tardo-neoplatonica, massimamente ravvisabili nella tendenza ad accentuare il suo carattere paradossale, al limite della pensabilità stessa, trovano massima espressività ed evidenza nella speculazione dell'ultimo scolarca neoplatonico. Infatti, in corsa verso una trascendenza sempre più autentica ed originaria¹³, si osserva che il sostanziale mutamento speculativo apportato dal diadoco alla prospettiva procliana quale costante termine di riferimento, consiste nella collocazione del Principio Primo ἐπέκεινα τοῦ ἑνός, al di là dell'Uno stesso inteso conseguentemente in qualità di principio derivato e causa assolutamente semplice a fondamento della totalità. L'Uno concepito in questi termini costituisce *l'ultimo congetturabile*, la più semplice ed astratta nozione in qualche modo rappresentabile razionalmente, sebbene non in maniera effettiva ed autentica. Ne consegue il legittimo dubbio avanzato dal neoplatonico circa la pensabilità di qualcosa che si ponga come ulteriore rispetto alla più estrema delle congetture. In ragione di ciò il filosofo afferma:

ὥς οὐδὲ ἔννοιαν οὐδὲ ὑπόνοιαν ἔχομεν ἀπλουστέραν τοῦ ἑνός, πῶς οὖν ὑπονοήσομεν ἐπέκεινά τι τῆς ἐσχάτης ὑπονοίας τε καὶ ἐννοίας;

¹³ Cfr. ABBATE, *Parmenide e i neoplatonici*, op. cit., p. 221: «Damascio, riprendendo e rielaborando una concezione di matrice originariamente giamblichea, porta l'assoluta trascendenza e totale alterità del Primitivo Principio ad un livello tale che esso viene posto addirittura al di sopra dell'Uno: tale Principio Primitivo si delinea per il pensiero, proprio in conseguenza della sua abissale ulteriorità, come nulla, tenebra e silenzio e può essere solo indicato come l'assolutamente ineffabile».

Visto che non abbiamo né una nozione né una congettura più semplice dell'Uno, in che modo allora potremo fare qualche congettura su qualcosa che è al di là della più estrema congettura e nozione?¹⁴

Alla luce di un simile assunto di partenza, si intuisce la ragione per cui persino il motivo dell'inconoscibilità riferito all'Ineffabile debba essere posto in forma aporetica, così come le implicazioni annesse debbano essere oggetto di un'adeguata problematizzazione. Considerare l'aporia della inconoscibilità dell'Ineffabile esposta nel *De Principiis* permette innanzitutto di comprendere la funzione dell'aporia¹⁵

¹⁴ *De Princ.*, I, p. 6.8-11.

¹⁵ Sulla funzione dell'aporia in Damascio leggiamo in F. ROMANO, *Il neoplatonismo*, op. cit., p. 161: «per Damascio l'«aporizzazione» di ogni questione è metodo permanente ed imprescindibile. [...] La aporetica metodologica di Damascio non si esercita a vuoto [...]; al contrario essa è sempre orientata a ricomporre le contraddizioni e le limitazioni, anche linguistiche, in un processo di auto-emancipazione teorica che ne elimini, almeno, le conseguenze negative sul piano della coerenza logica». A proposito dell'aporetica damasciana Abbate in *Parmenide e i neoplatonici*, op. cit., p. 221 afferma che essa può essere intesa come «una analisi sistematica e critica delle aporie concettuali insite nella riflessione neoplatonica e una elaborazione delle possibili soluzioni che tali aporie possono trovare sulla base di un ripensamento complessivo della natura e della struttura del sistema metafisico-teologico neoplatonico, in particolare procliano». D. J. O'Meara in *Sur les traces de l'Absolu. Études de philosophie antique* (Vestigia 38), Academic Press Fribourg/Les Édition du Cerf, Fribourg-Paris 2013, alla p. 200 riconosce all'aporia damasciana utilità e valore decisivi per l'anima filosofica in cammino verso l'assoluto, per cui scrive: «elle [scil. l'âme] découvre [...] dans les contradictions de sa pensée, l'écart qui sépare celle-ci de l'absolu et dont l'âme elle-même peut faire la critique. Les apories de l'absolu qui travaillent l'âme sont ainsi le lieu privilégié du rapprochement de la pensée et de l'absolu». L'anima, alle prese con ragionamenti tra loro contraddittori tra i quali a nessuno sembra lecito dare maggior credito rispetto all'altro, si orienta da sé, consapevolmente verso «l'autocritique de sa conception de l'absolu comme un, comme simple, comme premier, pour se rapprocher de ce qui dépasse toute pensée» (*ivi*, p. 199). Pertanto occorre riconoscere l'aspetto positivo insito nella condizione aporetica dell'anima che è quello «bien socratique, de l'âme en gestation, prise dans le travail et les douleurs de l'enfantement. Les difficultés et les contradictions de ses raisonnements sont ainsi des gestations aporétiques (ἀπορητικὰς ὁδῖνας)» (*ibidem*). Metry-Tresson in apertura della sua monografia su Damascio sottolinea il carattere atipico del *De Primis Principiis* alla luce della diversa natura delle opere costitutive del *corpus* neoplatonico (cfr. C. METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée*, op. cit., p. 15); tale atipicità è imputabile in primo luogo alla

come strategia consapevolmente problematica di approccio ipercritico alle questioni di volta in volta poste e difatti nel trattato damasciano l'aporia compare non semplicemente come esito dell'irrisolutezza di specifiche questioni, ma piuttosto occupa un ruolo di rilievo assoluto sin dal momento in cui viene posto ciascun problema; in secondo luogo e più specificatamente, l'aporia consente di toccare con mano la natura innovativa del fare filosofia di Damascio anche rispetto ad un argomento – la conoscenza dell'Origine – largamente dibattuto dalla tradizione filosofica precedente. Infatti il pensatore solleva il dubbio riguardo alla fondatezza di ogni possibile indagine ed esposizione che abbia per oggetto l'Origine Primitiva: il rischio che si prospetta nel cercare di accostarsi a ciò che non si conosce è quello di dar luogo ad un autentico 'parlare a vanvera' tendente alla costruzione di vere e proprie inconsistenze del pensiero e della parola che di fatto provocano l'arenarsi della ragione nella pura vacuità. In effetti, l'inconveniente sul quale lo scolarca mette in guardia è propriamente ciò che egli stesso denuncia allorché equipara l'arrischiato

scelta damasciana dell'aporia quale metodologia di analisi consapevolmente problematica intorno ai Principi. L'utilizzo sistematico delle aporie fa sì che «le style et la langue de cette oeuvre présentent bien des difficultés insurmontables, au point de la rendre souvent impénétrable, mais ce qui donne une telle complexité à ce texte est la trame compliquée des raisonnements ballottés par l'éternel retour des apories, forgeant une hélicoïdale sans fin» (*ibidem*). Tuttavia, l'intera indagine sui Principi condotta dal diadoco, risulta – secondo la lettura della studiosa – rivelativa dei profondi limiti del pensiero umano desideroso di approcciarsi intellettivamente a ciò da cui è separato per via della diversità strutturale sussistente tra la natura semplice ed unitaria dei Principi e la natura complessa, articolata e duale dell'intelligenza propria dell'uomo; in ragione di ciò «l'aporétisme du *Péri Archôn* consistera donc à subir les échecs répétés de notre pensée quant à la saisie des principes afin de reconnaître, par une expérience profonde de la pensée, les plus hautes imperfections du langage et les pièges insoupçonnés de nos mécanismes cognitifs» (*ivi*, p. 18). Per Damascio, allora «telle aporétique, prise comme méthode métaphysique, sera paradoxalement pour lui la seule voie d'accès vers une compréhension différente, supérieure, purifiée des principes et de nous-mêmes. À terme, la violence faite au discours et à la connaissance nous contraint d'avouer l'abîme de silence qui entoure l'Origine dans le reflet devenu limpide de notre propre abîme d'inconnaissance» (*ibidem*).

esprimersi intorno a ciò che trascende finanche l'Uno ad una *vana rapsodia*¹⁶. Difatti, privato di ogni fondatezza logica, il discorso sull'assolutamente Ineffabile si riduce ad un *delirio di parole*¹⁷ non arginabile.

L'aporia sulla conoscibilità o sulla non conoscibilità dell'Ineffabile viene espressa nei seguenti termini¹⁸:

κατίδωμεν ὅπως λέγεται ἄγνωστον εἶναι παντελῶς· εἰ γὰρ τοῦτο ἀληθές, πῶς ταῦτα πάντα περὶ αὐτοῦ διαταττόμενοι γράφομεν; οὐ γὰρ δὴ λογοποιοῦμεν, πολλὰ ληροῦντες περὶ ὧν οὐκ ἴσμεν· [...] Ἔτι δὲ αὐτὸ τὸ ἄγνωστον αὐτοῦ ἢ γινώσκομεν ὅτι ἄγνωστον, ἢ ἀγνοοῦμεν· ἀλλ' εἰ μὲν τοῦτο, πῶς λέγομεν ὅτι πάντα ἄγνωστον; εἰ δὲ γινώσκομεν, ταύτη ἄρα γνωστόν, ἢ ἄγνωστον, γινώσκεται ὅτι ἄγνωστον; Πρὸς τοίνυν τούτοις οὐκ ἔστιν ἕτερον ἐτέρου ἀποφάσκειν, μὴ εἰδότα ἀφ' οὗ τις ἀποφάσκει· οὐδὲ ἔστι φάναι τοῦτο μὴ εἶναι ἐκεῖνο, παντελῶς ἐκεῖνου μὴ ἀπτόμενον·

Consideriamo in che modo si dice che [l'Ineffabile] è completamente inconoscibile; se infatti ciò è vero, in che modo scriviamo su di esso tutte queste cose nel tentativo di far ordine? Non vogliamo certamente parlare a vanvera, dicendo un sacco di vanità su ciò che non conosciamo. [...] Inoltre, il carattere stesso della sua inconoscibilità o conosciamo che è

¹⁶ Cfr. *De Princ.*, I, p. 20.7-9.

¹⁷ Cfr. *ivi*, I, p. 23.1, 2.

¹⁸ Metry-Tresson schematizza l'aporia rintracciando tre momenti salienti dell'argomentazione damasciana (cfr. C. METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée*, op. cit., p. 48): 1. Impossibilità di porre l'assoluta inconoscibilità dell'Ineffabile in *De Princ.* I, pp. 11.17-12.12 e I, p. 20.5-9 (è impossibile affermare sia l'ignoranza che la conoscenza dell'inconoscibilità dell'Ineffabile); 2. Esclusione di ogni dimostrazione di specifiche caratteristiche dell'Ineffabile in *De Princ.* I, p. 14.20, 21 (non è possibile affermare nulla dell'Ineffabile, né che è conoscibile, né che è inconoscibile, né che è congetturabile o non congetturabile e pertanto sono escluse da esso tutte le nozioni); 3. Esclusione dell'Ineffabile dalla possibilità di essere oggetto di opinione in *De Princ.* I, p. 15.6, 7, p. 15.9-12 e p. 16.5-17 (ciascuna forma di opinione, così come ogni negazione di tali opinioni e qualsiasi altra privazione ad esso attribuita comportano un'impropria degradazione della sua eminente eccellenza).

inconoscibile, o lo ignoriamo. Ma se è valida quest'ultima ipotesi [*scil.* che ignoriamo il carattere di inconoscibilità dell'Ineffabile], in che modo diciamo che [l'Ineffabile] è completamente inconoscibile? Se invece lo [*scil.* il carattere di inconoscibilità dell'Ineffabile] conosciamo – quindi esso [*scil.* il carattere di inconoscibilità dell'Ineffabile] è conoscibile – in quanto inconoscibile [*scil.* l'Ineffabile], è conosciuto che è inconoscibile; in aggiunta a ciò, non è possibile negare una cosa di un'altra cosa, se non si conosce ciò da cui si prende le mosse per negare. Né tantomeno è possibile affermare che questa cosa non è quella cosa, se non si può avere assolutamente contatto con essa¹⁹.

A differenza delle restanti aporie sulla conoscibilità dei Principi contenute nel trattato damasciano e delle quali si discuterà in seguito, bisogna innanzitutto notare che in riferimento all'Ineffabile non viene posta in questione la conoscibilità o l'inconoscibilità dell'Origine Primitiva, bensì la conoscibilità o non conoscibilità del suo carattere inconoscibile, dal momento che tale carattere è di per sé non sottoponibile neppure a discussione aporetica, né tantomeno risulta essere dimostrabile, ma in qualche modo occorre introdurlo come postulato²⁰.

Leggiamo che dinanzi alla radicale inconoscibilità dell'Ineffabile si delineano due opposte possibilità: il carattere inconoscibile del Principio o lo conosciamo o lo ignoriamo. La seconda opzione risulta intrinsecamente problematica: essa, se ammessa, comporterebbe l'impossibilità di riconoscere finanche la sussistenza di un'effettiva ignoranza dell'Origine (ignoreremmo infatti che essa abbia come proprietà l'essere inconoscibile e di conseguenza saremmo impossibilitati a dichiararne la natura inconoscibile, poiché del tutto ignorata). D'altro canto, sostenere la conoscenza della inconoscibilità dell'Ineffabile (prima ipotesi) costringerebbe all'affermazione di una qualche conoscenza dell'inconoscibile in

¹⁹ *De Princ.*, I, pp. 11.17-12.9.

²⁰ Cfr. *supra*, nota 11 alla p. 74.

quanto di esso verrebbe conosciuto che è inconoscibile, e dunque, esso verrebbe in qualche modo colto nel suo carattere di assoluta inconoscibilità. In connessione con quest'ultima opzione, a venir stimata logicamente scorretta è la stessa possibilità di porre come inconoscibile qualcosa di inconoscibile. L'inammissibilità di entrambe le ipotesi restituisce di per sé il senso dell'abissalità estrema del Principio e della sua insondabilità.

Sebbene l'aporia delineata permanga irresolubile, Damascio lascia intuire una certa propensione per la validità della prima ipotesi²¹, purché essa venga sottoposta ad una sostanziale ridefinizione che stabilisca in che termini occorre ripensare la conoscenza in relazione all'inconoscibile. In discussione è la possibilità di negare una proprietà che in qualche modo conosciamo (ovvero, l'essere conosciuto) in rapporto al Principio che ignoriamo nella maniera più radicale. A tal proposito lo scolarca afferma:

²¹ La lettura comparata delle aporie epistemologiche sui Principi permette di cogliere la struttura sistematica dell'aporetica damasciana e con ciò la tendenza del neoplatonico a confutare per primi gli argomenti 'più deboli', quelli cioè legati all'ipotesi in discussione che meno di quella opposta rappresenta una possibile 'soluzione', sempre coerentemente problematica, alla questione posta. In ogni caso, l'interazione dialettica tra le posizioni in conflitto è per lo più così profonda da cancellarne i confini all'interno della risposta conclusiva che più che conciliazione degli opposti, sembra essere una riproposizione ulteriormente problematizzata di un conflitto che si dà nella sua insuperabilità. Nel caso della presente aporia Damascio, confutata – entro i limiti imposti dalla discussione aporetica – l'ipotesi di una completa ignoranza dell'inconoscibilità dell'Ineffabile, lascia intuire che è ammissibile una certa, indiretta e imperfetta conoscenza dell'assoluta inconoscibilità di tale Principio Primissimo. Similmente, come si mostrerà nelle pagine seguenti (cfr. *infra*, pp. 96 e ss.), l'aporia gnoseologica sull'Uno-Tutto si apre con la discussione degli argomenti a favore della conoscibilità del Principio secondo, di seguito confutati con l'analisi degli argomenti contrari che conducono alla posizione conclusiva secondo cui all'Uno si perviene per unione mistica e non per conoscenza. Ugualmente, nell'esposizione dell'aporia sulla conoscenza dell'Unificato (cfr. *infra*, pp. 130 e ss.) Damascio esordisce con la trattazione degli argomenti a favore della inconoscibilità del terzo Principio, immediatamente dopo ridimensionati e, per quanto possibile, superati con l'introduzione degli argomenti di segno opposto che spianano la strada alla determinazione finale dei caratteri della 'conoscenza unificata' atta a cogliere l'Unificato.

Πῶς οὖν ἡμεῖς ἃ γινώσκουμεν ὅπως οὖν, ἐκείνου ἀποφάσκομεν ὁ ἀγνοοῦμεν παντάπασι; ὅμοιον γὰρ ὡς εἶ τις ὡς ἐκ γενετῆς ὢν τυφλὸς ἀποφαίνοιτο θερμότητα μὴ ὑπάρχειν χρώματι· ἢ τάχα μὲν καὶ οὗτος ἐρεῖ δικαίως ὅτι τὸ χρῶμα οὐκ ἔστιν θερμόν·

Come, dunque, di esso [*scil.* dell’Ineffabile] che non conosciamo affatto possiamo negare quegli aspetti che in un modo o in un altro conosciamo? È come se qualcuno, cieco dalla nascita, affermasse che il calore non è una proprietà del colore; o forse anche costui dirà giustamente che il colore non può essere caldo²².

La tradizionale domanda sulla conoscenza – sulle modalità e strategie razionali mediante le quali essa ha luogo – rivolta ad un oggetto problematicamente definibile come inconoscibile, necessita lo slittamento della discussione sulle ‘strategie e modalità’ della non-conoscenza e ciò di conseguenza comporta in Damascio l’indiretta formulazione della domanda: ‘come non-conosciamo?’. L’inconoscibilità del Principio che di per sé dovrebbe rappresentare una soluzione, in termini negativi, relativamente al problema della conoscibilità dell’Origine, si rivela a sua volta problematica e problema aperto. Per Damascio necessita di fondazione anche l’ammissione dell’inconoscibilità del Principio; in altre parole, necessita di soluzione la soluzione, o meglio, quella che era stata intesa come soluzione dalla tradizione precedente, in una vertigine del pensiero costretto a camminare nel vuoto in direzione del nulla al quale l’Ineffabile sembra approssimarsi.

Dunque, l’ultimo scolarca invita propriamente a ragionare su come la conoscenza del Totalmente Ineffabile ci è preclusa, quindi a riflettere su come *non lo conosciamo*, sulla natura dell’esperienza della sua *sottrazione* al nostro pensiero. È proprio a tale altezza della disamina damasciana che grazie al supporto di un’efficace

²² *De Princ.*, I, p. 12.11-15

similitudine inizia a prendere forma l'audace rappresentazione dell'esperienza in noi del nulla del Principio:

καὶ γὰρ ἐστὶν ἀπλῶς ἡ τοιαύτη γνῶσις οὐκ ἐκείνου, ἀλλὰ τῆς οικείας ἀγνοίας. Καὶ δὴ καὶ ἡμεῖς ἄγνωστον ἐκεῖνο λέγοντες οὐκ αὐτοῦ τι ἀπαγγέλλομεν, ἀλλὰ τὸ περὶ αὐτὸ πάθος ἡμῶν ὁμολογοῦμεν· οὐ γὰρ ἐν τῷ χρώματι ἢ τοῦ τυφλοῦ ἀναισθησία, οὐδὲ γὰρ ἡ τυφλότης, ἀλλ' ἐν αὐτῷ, καὶ τοίνυν ἐν ἡμῖν ἡ ἀγνοσία ἐκείνου ὁ ἀγνοοῦμεν· [...] Εἰ δὲ ὡσπερ ἡ γνῶσις ἐν τῷ γινωσκομένῳ ἐστίν, οἷον φανότης αὐτοῦ οὔσα, οὕτω λέγοι τις ἐν τῷ ἀγνοουμένῳ εἶναι τὴν ἄγνοιαν, οἷον σκοτεινότητα οὔσαν αὐτοῦ, ἢ ἀφάνειαν, καθ' ἣν ἀγνοεῖται καὶ ἀφανὲς ἐστὶ τοῖς πᾶσιν, ἀγνοεῖ ὁ ταῦτα λέγων ὅτι στέρησις ἐστὶ, καθάπερ ἡ τυφλότης, οὕτω καὶ πᾶσα ἄγνοια, καὶ ὡς τὸ ἀόρατον, οὕτω τὸ ἀγνόητόν τε καὶ ἄγνωστον.

Tale conoscenza semplicemente non è conoscenza di quello [*scil.* del colore], ma della propria ignoranza. Certamente anche noi a nostra volta, dicendo che quello [*scil.* l'Ineffabile] è inconoscibile, non riferiamo qualcosa di esso, ma riconosciamo la nostra affezione riguardo a quello; infatti, l'insensibilità del cieco non nel colore, né tantomeno la cecità, ma in lui stesso, e pertanto è in noi che risiede l'ignoranza di quello che non conosciamo. [...] Se d'altra parte, allo stesso modo in cui la conoscenza è in ciò che è conosciuto, come una chiarezza che gli è propria, si dicesse che l'ignoranza è in ciò che è ignorato come una tenebra che gli è propria, o un'oscurità, in base alla quale [ciò che non è conosciuto] è sconosciuto e risulta invisibile a tutti, colui che afferma ciò [*scil.* colui che assimila l'ignoranza alla tenebra propria di ciò che non è conosciuto] ignora che, come la cecità, è privazione allo stesso modo anche ogni ignoranza, e come lo è l'invisibile, così lo sono l'ignorato e l'inconoscibile²³.

²³ *Ivi*, I, pp. 12.18-13.6.

Pertanto, seguendo la similitudine, il diadoco arriva a stabilire che la conoscenza dell'inconoscibilità del Principio è equivalente alla conoscenza del colore per un cieco dalla nascita. Il cieco, interrogato intorno all'essenza del colore, non potrà far altro se non riconoscere che «il colore non può essere caldo» in quanto il calore non appartiene ontologicamente ad esso, fino ad ammettere la sussistenza di una differenza sostanziale tra il colore – che non conosce in alcun modo – e il calore – che invece conosce. Non si tratta evidentemente di un'autentica conoscenza del colore di cui il cieco dalla nascita non possiede alcuna nozione; differentemente, ci si trova di fronte alla conoscenza dell'ignoranza del colore, o, potremmo dire, alla consapevolezza del cieco dell'inaccessibilità concettuale del colore. In egual modo, il nostro dichiarare l'inconoscibilità dell'Origine, se adeguatamente formulato, non ci trascina nell'errore di affermarne la conoscibilità (obiezione alla prima ipotesi); tale rischio è scongiurato poiché, dichiarando di conoscere l'inconoscibilità del Principio, in realtà non indichiamo nulla che sia propriamente inerente ad esso. Al contrario, rendiamo manifeste le *nostre affezioni* a suo riguardo, vale a dire, dichiariamo il nostro stato di ignoranza in relazione all'inaccessibile²⁴. In considerazione della proporzione introdotta da Damascio secondo la quale il cieco dalla nascita sta al colore come colui che intende accedere razionalmente al Principio sta al Principio, il neoplatonico osserva come ogni tentativo di approccio da parte di chi muova da un

²⁴ Alla luce dell'uso della nozione di 'affezione', O'Meara in *Scepticism and Ineffability in Plotinus*, in «Phronesis», 45/3 (2000), pp. 240-251 (in partic. pp. 247-251), ha sottolineato le affinità sussistenti tra le teorie epistemologiche e linguistiche scettiche (nello specifico quelle argomentate da Sesto Empirico) e le strategie plotiniane di pensabilità e dicibilità dell'Uno inconoscibile e ineffabile. Infatti, Plotino si serve della struttura del discorso scettico per articolare, nella misura del possibile, il discorso sul Principio ineffabile (cfr. *ivi*, p. 251 e *PLOT., Enn.*, V.3.14.5-13; VI.9.3.49-54). Tuttavia, se nella prospettiva dello scetticismo le affezioni si limitano ad esprimere uno stato individuale e circoscritto all'esperienza momentanea di un dato oggetto esterno al soggetto e non conoscibile in se stesso, «for Plotinus» – conclude O'Meara – our affections refer beyond ourselves and bring some awareness of something else beyond them» (O'Meara, *Scepticism and Ineffability*, op. cit., p. 251).

limite costitutivo provocato dalla sua stessa natura (la cecità e l'ignoranza) a ciò che è per lui razionalmente irrepresentabile (il colore ed il Principio), diventi rivelativo dello stato in cui il potenziale conoscente si trova, non della natura inaccessibile dell'oggetto che di fatto permane non conosciuto. Per questo, la cecità del cieco si trova non presso il colore (in modo tale da essere rivelativa di qualcosa che attiene al colore), ma presso il cieco stesso (come rivelativa, appunto, dello stato di ignoranza che gli è proprio in relazione al colore). Allo stesso modo, l'inconoscibilità dell'inconoscibile dimora presso colui che non conosce come condizione rivelativa del suo stato di ignoranza, anziché trovarsi presso ciò che è ignorato (come rivelativa di una proprietà attribuibile ad esso). Tale specifica declinazione della questione gnoseologica permette di cogliere un aspetto decisamente originale dell'epistemologia damasciana: il filosofo, infatti, sembra riservare attenzione al problema del rapporto tra *oggetto* della conoscenza e *dato*, *contenuto cognitivo*, *prodotto* della conoscenza, o, in termini analoghi, *affezione* provocata nel soggetto dall'oggetto esterno, ossia la *rappresentazione mentale* dell'oggetto. Il carattere innovativo di questa concezione – implicata anche nei passi sopra citati – è desumibile dal conio di un neologismo, γνῶσμα, con il quale il neoplatonico si riferisce allo stato cognitivo del soggetto conoscente nel realizzarsi dell'atto conoscitivo (γνῶσις) mediante il quale colui che conosce (γνωστικός) si riferisce all'oggetto di conoscenza (γνωστόν)²⁵. Ciò che in Damascio sembra venir meno è la

²⁵ Cfr. *De Princ.*, II, p. 149.13-17: Καὶ γὰρ ἡ αἴσθησις κατὰ τὸ αἴσθημα, καὶ ἡ φαντασία κατὰ τὸν τύπον ὑφίσταται, καὶ ἡ δόξασις καὶ ἡ διανόησις ἢ μὲν κατὰ τὸ διανόημα, ἢ δὲ κατὰ τὸ δόξασμα· καθόλου τοίνυν ἡ γνῶσις κατὰ τὸ γνῶσμα, εἰ οἷόν τε φάναι. («In effetti la sensazione esiste secondo ciò che è percepito, l'immaginazione secondo l'impressione, l'opinione e il pensiero discorsivo [esistono] l'uno secondo ciò che è pensato, l'altro secondo ciò che è opinato; dunque, in modo generale, la conoscenza [esiste] secondo lo γνῶσμα, se è possibile parlare in tal modo»); cfr. C. ANDRON, *Damascius on knowledge and its object*, in «Rhizai», 1 (2004), pp. 108-110. D. Cohen in *L'assimilation par la connaissance dans le De Principiis de Damascius*, in «Laval théologique et

credenza in una effettiva identità tra oggetto della conoscenza (γνωστόν) ed oggetto pensato (γνώσμα) e quindi la tradizionale fiducia in una piena corrispondenza di natura identitaria tra pensiero e realtà²⁶. Pertanto, avanzata la tesi della distinzione tra contenuto cognitivo ed oggetto della conoscenza, si osserva che la conoscenza si poggia sulla rappresentazione dell'oggetto, per cui, come scrive Metry-Tresson «la connaissance n'est pas fonction (κατά) du γνωστόν, mais du γνώσμα [...] Car cela signifie que la connaissance n'est plus fonction (κατά) d'un critère *objectif*, qui est effectivement l'objet connaissable, extérieur, mais un critère *subjectif* qui est le résultat dans l'âme de l'acte cognitif»²⁷. La conoscenza umana assume quindi un 'valore patologico'²⁸, dal momento che «le critère de toute gnoséologie est son πάθος et non plus l'*object extérieur réel*»²⁹. Sorprende la modernità della concezione damasciana per la sua tendenza a porre in esame i processi di «internalizzazione intellettuale del conoscibile»³⁰, secondo un'efficace espressione di Metry-Tresson, o, potremmo dire, per la sua capacità di far costantemente ritorno al soggetto, punto focale, diretto o indiretto, di qualsiasi tema in considerazione. Ciò si evince massimamente nel caso dell'analisi dell'Ineffabile, auspicato ma impossibile oggetto di conoscenza: nel tentativo di oggettivare mediante il pensiero il *nulla* superiore all'Uno, contrariamente il soggetto riduce ad argomento di indagine e dimostrazione

philosophique», 661 (2010), p. 69 definisce lo γνώσμα in quanto affezione come prodotto della «modification informante du connaissant par le connaissable».

²⁶ Cfr. C. ANDRON, *Damascius on knowledge and its object*, op. cit., pp. 110-112: Andron fa risalire l'origine della così detta 'tesi identitaria' (che stabilisce la piena corrispondenza tra atto conoscitivo, oggetto esterno e pensiero di colui che conosce) ad Aristotele, *De an.*, 431b20-432a1. Risultano in linea con tale prospettiva anche Plotino in *Enn.* V.3.5.21-23 e, con alcune differenze riconducibili alla complessa articolazione del sistema metafisico-teologico introdotto, Proclo in *Elem. Theol.* 167.1-4.

²⁷ C. METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée*, op. cit., p. 310.

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 316.

²⁹ *Ivi*, p. 311.

³⁰ *Ivi*, p. 315.

il proprio stato cognitivo di mancato coglimento del Totalmente Ineffabile, che a sua volta si manifesta soltanto limitatamente e sotto forma di ‘cecità intellettuale’ da intendersi come *affezione* caratteristica della sempre opaca intelligenza umana. Se da un lato, come evidenzia Andron³¹, nel caso dell’epistemologia damasciana è inopportuno parlare tanto di ‘idealismo’³² e di antirealismo gnoseologico, quanto di soggettivismo, tuttavia la teoria della conoscenza elaborata dal neoplatonico sembra comprensibile attraverso le lenti della fenomenologia³³ e del prospettivismo, entrambe concezioni che riconoscono un imprescindibile ruolo al soggetto conoscente, pur non ritenendo quest’ultimo causa efficiente del processo conoscitivo.

³¹ Cfr. C. ANDRON, *Damascius on knowledge and its object*, op. cit., p. 122.

³² A tal proposito Cohen in *L’assimilation par la connaissance*, op. cit., a p. 75 scrive: «dans ce moment [*scil.* quello della produzione dello γνῶσμα] du processus cognitif, une telle modification [*scil.* la modificazione del soggetto che determina la produzione dello γνῶσμα] est présentée comme une simple affection du connaissant par le connaissable, ce qui exclut toute connotation «idéaliste», s’il faut entendre par là l’idée d’une certaine prééminence de la connaissance sur le connaissable, ou celle de la production de celui-ci par cella-là».

³³ La declinazione ‘fenomenista’ dell’epistemologia damasciana è ravvisabile in particolar modo a proposito della conoscenza dell’Essere: di esso, infatti, è conoscibile solo il φανόν. A proposito di ciò, alla domanda su quale sia la differenza tra τὸ γνωστόν e τὸ ὄν (cfr. *De Princ.*, II, p. 149.23, 24) Damascio in *De Princ.*, II, p. 150.17-20 scrive: Ὡστε τὸ μὲν ὄν γινώσκει ὁ νοῦς, ἀλλὰ κατὰ τὸ φανόν, ὡς φαμέν, ἀναγκαίως. Καὶ μὴν τοῦ ὄντος ὀρέγεται, ἢ ὀρέγεται μὲν ὡς ὄντος, τυγχάνει δὲ τοῦ αὐτοῦ ὡς γνωστοῦ. («Dunque l’intelletto conosce l’Essere, ma necessariamente secondo la sua luce, come diciamo. E tuttavia esso [*scil.* l’intelletto] desidera l’Essere. E diciamo che [l’intelletto] lo desidera come Essere, ma gli tocca [averlo] soltanto come conoscibile»); cfr. C. ANDRON, *Damascius on knowledge and its object*, op. cit., pp. 118, 119 e C. METRY-TRESSON, *L’aporie ou l’expérience des limites de la pensée*, op. cit., pp. 338-341. Sullo stesso tema si veda S. GERTZ, *Knowledge, Intellect and Being*, in «Ancient Philosophy», 36 (2016), in partic. pp. 486-493. Ancora sul medesimo tema Cohen in *L’assimilation par la connaissance*, op. cit., p. 80, afferma: «Damascius tient à relativiser [...] la plénitude de l’identité du connaissant et du connu [...] en la faisant porter sur le seul aspect manifesté de l’être, et, plus précisément, sur ce qui, de cet aspect, se donne en tant que connaissable, susceptible de se «consubstantialiser» à l’âme intellectuelle». Sulla sola parziale legittimità dell’interpretazione ‘fenomenista’ o ‘scettica’ della gnoseologia damasciana, in particolar modo in rapporto alla conoscenza dell’Essere, si veda la discussione di Cohen alle pp. 81-83 del medesimo articolo.

Infatti, l'epistemologia damasciana non respinge il realismo conoscitivo, ma concepisce la conoscenza come interazione tra un 'polo oggettivo' ed un 'polo soggettivo'; tale interazione determina la duplice natura del processo conoscitivo che è contemporaneamente sia *attività* che *ricettività*³⁴. Pertanto, sebbene sia rilevante l'interiorizzazione psichica dell'oggetto conoscibile restituito al pensiero nelle forme di γνῶσμα, tuttavia esso quale prodotto dell'attività cognitiva, come scrive Cohen «doive nécessairement être déterminé par la connaissable lui-même en tant qu'objet préalablement «extérieur» à l'âme connaissante, et plus précisément par l'acte du connaissable, qui l'informe et le constitue comme tel»³⁵. Dunque, la conoscenza è «determinata in conformità con l'oggetto di conoscenza»³⁶ esterno al soggetto, ma il suo prodotto non coincide con l'oggetto stesso³⁷. L'azione di 'conversione' dell'oggetto esterno compiuta dal soggetto a partire dalla «modificazione informante del soggetto conoscente da parte dell'oggetto conoscibile»³⁸ si realizza in conformità con la potenza delle facoltà conoscitive con le quali il soggetto opera. A tale processo ed insieme ad esso, alla natura limitata delle stesse facoltà conoscitive che lo determinano, va ricondotta la causa della inaccessibilità dell'Ineffabile non conosciuto né conoscibile, proprio in ragione del suo essere convertito, nell'essere pensato, in forme estranee alla sua effettiva identità dalle strutture mentali di colui che conosce³⁹.

³⁴ Cfr. D. COHEN, *L'assimilation par la connaissance*, op. cit., 67.

³⁵ *Ibidem*. Similmente a p. 75 del medesimo articolo viene precisato che «Damascius tient à préserver la dimension fondamentalement «réaliste» de sa doctrine, et précise que la connaissance humaine [...] demeure toujours strictement subordonnée à un objet indépendant d'elle, étant entièrement déterminée par l'opération informante de l'acte de cet objet, sans jamais pouvoir l'embrasser cognitivement dans sa totalité».

³⁶ Cfr. *ivi*, p. 68.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ivi*, p. 69.

³⁹ Damascio esprime una nuova concezione della conoscenza che riconosce un ruolo di

L'intero discorso sulla conoscenza e sulla non-conoscenza esposto dal diadoco nei passi citati è evidentemente poggiante sulla metafora solare del VI libro della *Repubblica* di Platone, in cui l'atto noetico nella sfera dell'Intelligibile viene rappresentato sulla base della sua analogia con l'atto del vedere nella sfera del sensibile. Dunque, a partire dalla concezione secondo cui la conoscenza – più precisamente, l'atto intellettuale rappresentato dalla νόησις – è propriamente una relazione tra conoscente e conoscibile grazie all'azione del Bene dal quale promana la verità come *medium* capace di attualizzare nel conoscente la sua potenza intellettuale e nell'intelligibile la possibilità di esser colto come conosciuto, nella stessa misura in cui dal sole promana la luce che garantisce all'occhio di vedere e alle cose visibili di essere viste, si comprendono le ragioni e il valore fortemente evocativo della similitudine damasciana istituita tra cecità ed ignoranza e la

prim'ordine al soggetto conoscente. In effetti il *De Principiis* sembra evidenziare che, come scrive Metry-Tresson, «toutes nos assurances cognitives sont en fait que *des projections de notre propre dualité*. La connaissance humaine est une surimposition de notre structure mentale sur la réalité. Nous appréhendons les principes avec notre propre architecture mentale. [...] Toute connaissance des principes premiers, comme toute ignorance de ceux-ci, ne dévoile que nos propres affections envers eux (οἰκεία πάθη)» (cfr. C. METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée*, op. cit., p. 367). L'alterità, la dualità e scissione propria dell'uomo fungono da impedimento costitutivo, da causa stessa della distanza abissale e mai colmabile che separa irrimediabilmente la nostra intelligenza dalle realtà superiori in sé perfettamente unitarie. Per questo Metry-Tresson intende l'opera damasciana come «le grand théâtre où se joue une tragédie: celle de la pensée humaine partant à la conquête des réalités primordiales» (*ibidem*), o ancora, come l'Odissea dell'anima umana (cfr. *ivi*, p. 367). Dunque, Damascio potrebbe essere considerato precursore di una certa modernità (cfr. *ibidem*), considerata la centralità del soggetto conoscente nella definizione dell'oggetto conosciuto (o non conosciuto, proprio in ragione del suo essere 'plasmato' e quindi 'alterato' o 'convertito' in forme estranee alla sua effettiva identità, dalle strutture mentali di colui che conosce). Considerati i meccanismi 'soggettivi' che sottendono i processi conoscitivi, diventa possibile riscontrare nell'uso metodologico delle aporie una determinata funzione positiva per il soggetto che ricorre ad esse: «les apories dénoncent l'abus d'une surimposition de notions inadéquates aux principes» e pertanto «l'expérience des apories permet paradoxalement d'éviter de croire à la véracité de nos raisonnements et conceptions au sujet des principes premiers. [...] L'aporétisme est un processus de déconditionnement radical et définitif» (*ivi*, p. 365).

successiva ed esplicita connessione posta tra luce e conoscenza da un lato, ombra-
oscurità ed ignoranza dall'altro. In tale contesto la costruzione analogica platonica tra
sole e Bene, luce e verità, conoscenza e visione sensibile viene implicitamente
richiamata sottolineando il fatto che la conoscenza, rispetto all'oggetto conosciuto, si
configura come luce, chiarezza che investe lo stesso e gli è propria, proprio come,
per contro, l'ignoranza rappresenta per ciò che non è conosciuto un'ombra fitta, una
tenebra che lo avvolge e lo nasconde, lasciando che esso persista inaccessibile e
invisibile a tutti. Allora, cecità ed ignoranza, invisibile e in conoscibile equivalgono –
così come visibilità e conoscenza, visibile e conoscibile – e dunque tanto la cecità
quanto l'ignoranza rappresentano una privazione⁴⁰.

Di seguito, il riferimento alla nozione di *privazione* spiana la strada
all'introduzione della puntuale riflessione circa il nulla del Principio esperito nelle
forme di ignoranza dello stesso:

εἰ δὲ πᾶσαν ἔννοιαν καὶ ὑπόνοιαν ἀναιροῦμεν, καὶ ταύτην εἶναί φαμεν, τὴν
παντάπασις ἡμῖν ἀγνοουμένην, περὶ ὃ πᾶν ὄμμα μύομεν, καὶ πάντη μύομεν, τοῦτο ἄγνωστον
λέγομεν, οὐχ ὅτι αὐτοῦ τι λέγομεν, [...] ἀλλὰ τὸ μηδεμίαν ἑαυτοῦ παρεχόμενον ἀντιλαβὴν,
μηδὲ ὑποψίαν· οὐδὲ γὰρ μόνον ἄγνωστον αὐτό φαμεν, ἵνα ἄλλο τι ὄν ἔχει φύσιν τὸ
ἄγνωστον, ἀλλ' [...] οὐδέ τι ἀπλῶς ἀξιοῦμεν αὐτοῦ κατηγορεῖν.

In verità, se sopprimiamo ogni pensiero e congettura, e diciamo che rimane comunque
questa [privazione] che è a noi completamente sconosciuta, ciò intorno a cui teniamo chiusa
ogni nostra possibilità di vedere, e teniamo gli occhi completamente chiusi, proprio questo
diciamo in conoscibile, non nel senso che diciamo qualcosa di esso [*scil.* dell'Ineffabile], [...]

⁴⁰ La descrizione della nozione di *privazione* (in opposizione a quella di *possesso*) attraverso
l'esempio della cecità (a sua volta opposta alla vista) ha un autorevole precedente in ARIST., *Categ.*,
X, 12a 25 e ss.

ma [nel senso che esso è] ciò che non fornisce alcuna presa su se stesso, neppure un sentore; infatti, non solo lo diciamo inconoscibile, cosicché, essendo qualche altra cosa, possieda l'inconoscibilità come sua natura [...], ma non riteniamo che sia possibile in assoluto attribuirgli un qualunque predicato⁴¹.

Successivamente alla soppressione di ogni impropria rappresentazione e congettura sull'Origine, l'esperienza dell'inconoscibile si delinea come faccia a faccia sconcertante tra noi e ciò per il quale non abbiamo alcuna visione, dunque, come percezione di un'assenza, di una vacuità che apre al nulla. In definitiva, Damascio sintetizza la parziale soluzione dell'aporia posta in apertura ribadendo che l'inconoscibilità dell'Ineffabile è quantomeno intuibile a condizione che nel riferirci ad essa manteniamo ben presente il fatto che il Principio Primo non è tale da essere colto come inconoscibile (in modo tale, cioè, che l'inconoscibilità lo definisca come inconoscibile o ne rappresenti una qualità), ma come ciò che non è in alcun modo colto. Definirlo 'inconoscibile' significa allora parlare di noi, del fatto che non possiamo avere nessuna presa sul Principio. Nel dirlo 'inconoscibile', in conclusione, a suo riguardo non predichiamo assolutamente niente.

Messe al bando tutte le possibili congetture e nozioni sul Principio, si fa largo l'idea del carattere venerabile come il solo correttamente riferibile all'Ineffabile. Infatti il neoplatonico afferma:

Ὡς γὰρ τό τινος γνώσεως ἐπέκεινα κρεῖττόν ἐστι τοῦ ὑπ' αὐτῆς αἰρουμένου, οὕτω καὶ τὸ πάσης ὑπονοίας ἐπέκεινα δεῖ εἶναι σεμνότερον, οὐδ' ὅτι σεμνότερόν ἐστι γνωσκόμενον, ἀλλὰ τὸ σεμνότατον ἔχον ὡς ἐν ἡμῖν καὶ ὡς ἡμέτερον πάθημα· καὶ θαῦμα τοῦτο λεγόμενον αὐτῷ τῷ πάντῃ ἀλήπτῳ ταῖς ἡμετέραις ἐννοίαις·

⁴¹ *De Princ.*, I, p. 12.10-20.

Come ciò che è al di là di una determinata conoscenza è superiore a ciò che viene colto da essa, così anche ciò che è al di là di ogni congettura è necessario che sia più venerabile, e non perché è conosciuto come più venerabile, ma perché il carattere di massima venerabilità lo ha in un certo qual modo in noi e come una nostra affezione; e se viene detta questa meraviglia, è per la sua assoluta incoglibilità da parte dei nostri pensieri⁴².

Tuttavia, è indispensabile che anche la dichiarazione della sua venerabilità sia corredata da specifiche puntualizzazioni: la suprema venerabilità del Principio assolutamente inconoscibile, congiunta ad ogni altra attribuzione di eccellenza elevata al massimo grado, occorre intenderle non come sue proprietà, ma come se quelle stesse il Principio le avesse in noi, come se esse rappresentassero un nostro stato in relazione all'Ineffabile. La centralità del soggetto conoscente sembra trovare una collocazione sempre più chiara nel trattato damasciano: tutto ciò che conosciamo e/o affermiamo intorno al Principio Primo costituisce una rappresentazione/discorso indiretti su esso poiché, contrariamente, direttamente riconducibile alla struttura stessa della nostra intelligenza e ai suoi limiti invalicabili. È nell'individuo pertanto che prende forma, per traslazione, una conoscenza di sé⁴³, a partire propriamente dall'ignoranza di ciò che è primo.

In linea con quanto detto, Damascio precisa ulteriormente come l'Ineffabile sfugga alla possibilità d'essere posto direttamente come oggetto di dimostrazione:

⁴² *Ivi*, I, 14.4-9.

⁴³ La conoscenza di sé è propriamente una delle principali acquisizioni a cui conduce il *De Primis Principiis*: «la subtilité remarquable du *Péri Archôn* est de nous faire comprendre que la seule véritable conversion vers l'Origine est celle de la connaissance de nous-mêmes. Les apories son elles-mêmes le remède, puisqu'elles mettent en lumière notre propre fonctionnement, celle de nos privilèges comme de nos indigence, celle de nos possibilités comme de nos propres illusions» (C. METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée*, op. cit., p. 367). Inoltre cfr. *supra*, nota 39 alle pp. 88, 89.

ἢ ταῦτα μὲν λέγοντες ἀποδείκνυμεν καὶ περὶ ἐκείνου, ἀλλ' οὐκ ἐκεῖνο, οὐδὲ τὸ ἀποδεικτὸν ἐν ἐκείνῳ· οὐδὲ γὰρ ἄλλο τι οὐδὲ ἐκεῖνό ἐστιν ἐν αὐτῷ, οὐδὲ αὐτό, ἀλλὰ τὴν ἡμετέραν ἀποδείκνυμεν περὶ αὐτὸ ἄγνοιάν τε καὶ ἀφασίαν, καὶ αὕτη ἐστὶ τὸ ἀποδεικτόν.

Piuttosto, dicendo queste cose, forniamo sì delle dimostrazioni riguardo a quello [*scil.* all'Ineffabile], ma non dimostriamo [direttamente] quello, né il carattere della dimostrabilità può essere in esso presente; ma in realtà, in esso non solo non v'è altro, ma non v'è neppure quello stesso, ma [dicendo queste cose] continuiamo a dimostrare la nostra ignoranza ed afasia a suo riguardo, e proprio questa nostra ignoranza è quanto può essere dimostrato⁴⁴.

L'Ineffabile, contrariamente ad ogni ipotesi di sua dimostrabilità, si sottrae alla dimostrazione, obbligando lo slittamento della stessa sul soggetto dimostrante che è in ogni caso l'autentico oggetto posto a dimostrazione. Ciò viene a determinarsi perché nel Principio non sussiste la dimostrabilità come condizione o proprietà, dal momento che nel Principio non v'è né essa, né altro; non v'è propriamente nulla, al punto tale da necessitare Damascio ad affermare che in esso «non v'è neppure quello stesso» (*De Princ.*, I, p. 15.3)⁴⁵. Resta in conclusione dimostrato a proposito dell'Origine qualcosa che tuttavia non la riguarda in quanto riguarda noi, e ciò è precisamente *la nostra ignoranza ed afasia*⁴⁶ in rapporto ad essa. L'espressione

⁴⁴ *De Princ.*, I, pp. 14.21-15.5.

⁴⁵ Constatate che nel Principio «non vi è neppure quello stesso» prova come neppure la nozione basilare di identità sia più coerentemente riconducibile al Principio totalmente trascendente. In effetti, la strada che conduce a tale presa di coscienza sembra aperta dallo stesso Proclo, teorico del Principio Primo come *Differenza assoluta* anziché come *Identità pura*, quale era in Plotino. Con Damascio l'Ineffabile non solo non è più identico a se stesso, autoipostatico, ma non è neppure Differenza pura rispetto alle realtà derivate (οὐδὲν τῶν πάντων); esso, piuttosto, è una forma estrema e radicalizzata di differenza, al punto tale da configurarsi allusivamente come nulla propriamente detto (cfr. ABBATE, *Parmenide e i neoplatonici*, op. cit., pp. 250, 251).

⁴⁶ Ignoranza ed afasia sintetizzano il senso complessivo della condizione dell'uomo teso verso ciò che è incommensurabilmente a lui superiore. Tale condizione diviene manifesta specificamente

ἄγνοιά τε καὶ ἀφασία – e dunque, come anticipato in apertura, il problema della inconoscibilità e dell'ineffabilità – costituisce una endiadi fortemente significativa: l'ignoranza e la non dicibilità del Principio rappresentano un concetto unitario connesso alla consapevolezza dell'inattingibilità dell'Origine. I problemi dell'inconoscibilità e dell'ineffabilità del Principio sono evidentemente tangenti, al punto tale da rappresentare, piuttosto che due aspetti dell'ἀρχή originaria, due momenti della medesima presa di coscienza: la consapevolezza acquisita ed esperita dall'uomo del limite del λόγος alle prese con ciò che trascende finanche l'Uno.

In considerazione dell'indagine damasciana sull'Ineffabile finora ripercorsa, è opportuno soffermarsi su due riflessioni che in buona parte si implicano vicendevolmente: in primo luogo, si evince che la sezione del *De Principiis* dedicata all'aporetica sul Principio Primo considerato dal punto di vista epistemologico è più breve e meno articolata delle successive concernenti il medesimo genere di aporia in riferimento all'Uno-Tutto e all'Unificato⁴⁷. In secondo luogo, gli argomenti discussi dal diadoco sembrano muoversi su un piano di pura astrazione. In verità, come si anticipava, la ragione comune di entrambe le osservazioni riportate e tra loro correlate va ricercata nella *indefinibilità* della natura del Principio posto in esame: l'Ineffabile, infatti, si delinea come *nulla teoreticamente indeterminato* ed

attraverso l'indagine 'nervosa' e tormentata sui Principi, condotta con l'applicazione sistematica a questi ultimi del ragionamento aporetico. Per tale ragione «les apories contraignent l'homme à prendre intimement conscience de son infériorité et à faire preuve d'humilité devant le Mystère de l'Un et les Ténèbres de l'Origine» (METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée*, op. cit., p. 366).

⁴⁷ La parte sull'aporetica della nozione di Principio assoluto (contenente la discussione sulla inconoscibilità dell'Ineffabile) occupa il I vol. del *De Principiis* (ed. Westerink-Combès) dalla p. 1 alla p. 26, l'aporetica della nozione dell'Uno (contenente l'aporia sulla conoscibilità e non conoscibilità dell'Uno-Tutto) occupa lo stesso volume dalla p. 62 alla p. 98, mentre la trattazione dell'Unificato come intelligibile (contenente la sezione sull'Unificato e la conoscenza) occupa il II vol. dalla p. 100 alla p. 289.

*indeterminabile*⁴⁸. Pertanto, il dialogo damasciano con posizioni simili già maturate in seno alla tradizione neoplatonica, così come la polemica con le *auctoritates* precedenti⁴⁹, sebbene indubbiamente presenti, si rivelano solo parzialmente determinanti nel corso dell'esposizione dell'ultimo scolarca. Ne consegue che la concezione del Principio Primitivo, anziché connotarsi secondo i caratteri di una teoria filosoficamente definita implicante specifici aspetti dottrinali, ha il merito di dirigere la riflessione su temi – tanto universali quanto attualizzabili – quali le potenzialità del sapere umano, le possibilità e i limiti intrinseci dell'intelligenza, il pensiero come attitudine e modalità della conoscenza, il linguaggio e la sua efficacia o fallibilità.

⁴⁸ Sebbene vi sia in Damascio una specifica riflessione sul nulla (cfr. *De Princ.* I, p. 7.24, 25 e ss.), il nulla predicato del Principio Primitivo è un'attribuzione puramente indicativa, anch'essa incapace di rendere l'estrema ulteriorità dell'Ineffabile. Per cui il Totalmente Ineffabile non è propriamente il *Nulla*, dal momento che il nulla stesso si configura come tentativo aporetico di espressione concettuale e linguistica del Principio-non Principio (cfr. V. NAPOLI, Ἐπέκεινα τοῦ ἐνός, op. cit., p. 366). Napoli giustifica il superamento damasciano anche della nozione di nulla in riferimento al Principio al di là dell'Uno osservando che essa è in ogni caso vincolata alla dimensione dell'espressione e non rappresenta di per sé una 'nozione assoluta' in quanto «implica relazione e coordinazione, non prescinde da una posizione rispetto all'uno che è negato» (*ibidem*).

⁴⁹ Come scrive Romano in *Il neoplatonismo*, op. cit., p. 161, «la sua [*scil.* di Damascio] intenzione di fondo è quella di emendare la tradizione platonica postgiamblicea di tutte le 'contraddizioni' e i 'limiti' a cui l'hanno vincolata i suoi predecessori, e maestri, soprattutto Proclo». A tale proposito programmatico bisogna far risalire l'introduzione nel sistema dei Principi damasciano di una causa assolutamente trascendente ed ineffabile, collocata al di là dell'Uno. Quest'ultimo aspetto della protologia di Damascio costituirebbe la maggiore eredità proveniente da Giamblico. Tuttavia, a partire da un'analisi testuale del trattato sui Principi, si nota che la presenza – in termini di occorrenze e riferimenti più o meno diretti al pensatore siriano del IV secolo – è minima proprio nelle pagine in cui Damascio introduce e sostiene la teoria dell'esistenza dell'Ineffabile trascendente rispetto all'Uno. Dunque – sebbene la questione richiederebbe un'analisi specificamente dedicata – si può osservare che il ricorso a Giamblico da parte del diadoco non sembra essere determinante nella dimostrazione di alcune concezioni chiave, come quella dell'Ineffabile; in effetti, nel I vol. del *De Principiis* (ed. Westerink-Combès), dedicato all'Ineffabile e all'Uno, non vi è alcun riferimento a Giamblico in relazione all'Ineffabile al di là dell'Uno, mentre ve ne è uno solo a proposito della teoria riguardante l'Uno-Tutto (cfr. *De Princ.*, I, p.119.18).

II.3. Il problema della inconoscibilità-conoscibilità dell'Uno-Tutto

L'analisi dedicata specificatamente all'aporetica della nozione dell'Uno-Tutto si apre con il quesito circa la sua conoscibilità⁵⁰. Permane l'approccio problematico proprio della trattazione damasciana sui Principi Primi – massimamente evidente in riferimento all'Ineffabile – sebbene le difficoltà legate alla necessità e possibilità di fondare una dottrina sistematica dell'Uno vada ricondotta ad altre ragioni rispetto a quelle che avevano mostrato non legittima la pretesa di definizione di un'autentica teoria del Principio Primitivo ineffabile ed irrelato.

Formulato l'interrogativo sulla conoscibilità o non conoscibilità delle realtà prime, in riferimento al Principio al di là dell'Uno Damascio era pervenuto all'ammissione dello stato di *superignoranza* (ὑπεράγνοια) che caratterizza il nostro tentativo di approccio al Totalmente Ineffabile, Principio che si rivela né conoscibile né inconoscibile, ed infatti il diadoco aveva chiuso la discussione dell'aporia sulla sua conoscibilità con la seguente considerazione:

τὸ <δ'> ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς, πάντα ἀπόρητον, ὅπερ οὔτε γινώσκειν οὔτε ἀγνοεῖν ὁμολογοῦμεν, ἀλλ' ἔχειν πρὸς αὐτὸ καὶ ὑπεράγνοιαν, οὗ τῆ γειτονήσει ἐπιλυγάζεται καὶ τὸ ἕν·

⁵⁰ Secondo lo schema dell'aporia (*De Princ.* I, 62.18-74.2) elaborato da Metry-Tresson (cfr. METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée*, op. cit., pp. 49, 50) gli argomenti principali trattati in essa sono: 1. Introduzione in *De Princ.* I, p. 63.1-3 (in cui si pone la questione sulla conoscibilità dell'Uno o sulla sua assoluta inconoscibilità), 2. Argomenti a favore della conoscibilità dell'Uno in *De Princ.* I, p. 63.4-p. 67.13-18 (articolati nella discussione dei seguenti punti: il metodo delle contrazioni, l'analogia e le negazioni, la contrazione e la conoscenza unitaria, l'uno determinato, l'uno come tutto), 3. Argomenti in favore della inconoscibilità dell'Uno in *De Princ.* I, p. 68.1-p. 71.20 (articolati nella definizione dei seguenti punti: l'Uno è solamente uno, l'Uno è indeterminato, invalidazione dei metodi delle contrazioni, dell'analogia e della via negativa, le contrazioni unitarie introduttive della divisione).

ciò che è al di là dell'Uno è assolutamente ineffabile, ed è ciò che precisamente riconosciamo di non potere né conoscere né ignorare, ma di trovarci addirittura in uno stato di superignoranza nei riguardi di quello, a causa della cui vicinanza anche l'Uno è celato⁵¹.

In maniera completamente opposta, l'indagine sull'Uno-Tutto, come si mostrerà più nel dettaglio in seguito, rende necessaria l'ammissione della validità di entrambe ed opposte ipotesi sulla conoscibilità di tale Principio; infatti l'Uno, paradossalmente, è sia conoscibile che inconoscibile, al punto tale che lo stesso neoplatonico esprime con chiarezza lo stato di profonda ambiguità conoscitiva che è proprio del principio successivo all'Ineffabile:

ποτὲ μὲν ὡς γνωστοῦ, ποτὲ δὲ ὡς ἀγνώστου ὄντος αὐτοῦ· πως μὲν γὰρ τοῦτο, πως δὲ ἐκεῖνο⁵².

quest'ultimo [*scil.* l'Uno] si presenta talvolta come conoscibile, talvolta come inconoscibile; esso è, in effetti, in un certo modo conoscibile in un altro modo inconoscibile⁵³.

Ciò spiega il senso della dettagliata elencazione, nella sezione del *De Primis Principiis* dedicata all'aporetica della nozione di Uno, prima degli argomenti a favore della conoscibilità dell'Uno, in seguito degli argomenti contrari ad essa; sia gli uni che gli altri argomenti sono ricavati da una critica esegesi ai passi platonici

⁵¹ *De Princ.* I, p. 84.16-19.

⁵² Nell'edizione critica curata da Westerink si legge πῶς μὲν γὰρ τοῦτο, πῶς δὲ ἐκεῖνο. Tuttavia in base al senso i due πως sono chiaramente indefiniti.

⁵³ *De Princ.*, I, p. 86.20-23. Per tale ragione il diadoco in *De Princ.*, I, p. 86.19 fa uso del verbo ἐπαμφοτερίζω ('essere di duplice natura', 'essere ambiguo',) per indicare la condizione in cui viene a trovarsi ogni indagine che abbia per oggetto l'Uno.

tradizionali a partire dai quali il Neoplatonismo aveva costruito e autorevolmente fondato il proprio sistema di pensiero. Nella lettura damasciana, tale interpretazione platonica viene saldata ad un'accurata quanto problematica considerazione della natura propria dell'Uno-Tutto.

Sebbene l'esposizione oscilli costantemente tra posizioni in aperto conflitto e di fatto non conciliabili, fino a disorientare il lettore per via dell'apparente asistematicità delle argomentazioni addotte tanto a favore quanto contro la conoscibilità dell'Uno-Tutto, tuttavia dalla scrittura di Damascio emerge chiaramente la consapevolezza della inammissibilità della soluzione di coesistenza degli opposti; in effetti, questa 'soluzione' sembra essere, in maniera paradossale, la più consona all'inestricabile problema in discussione. Ma, alla coscienza della scarsa persuasività della soluzione conciliatrice degli argomenti opposti, in Damascio si unisce l'altrettanto ingombrante certezza del fatto che sia impossibile sciogliere definitivamente l'aporia circa la conoscibilità o la non conoscibilità dell'Uno-Tutto, accordando validità ad una delle due ipotesi contrastanti; in considerazione di ciò egli scrive:

Τίς ἄν οὖν γένοιτο λόγων τηλικούτων διαιτητῆς ἀμφισβητούντων πρὸς ἀλλήλους περὶ τηλικούτων; Τὰ μὲν οὖν ἀληθέστατα περὶ τούτων αὐτοὶ ἴσασιν οἱ θεοί·

Chi dunque si potrebbe fare arbitro di ragionamenti così grandi discordanti gli uni rispetto agli altri su questioni così grandi? Ebbene le cose in assoluto più vere su di esse sono gli dèi stessi a conoscerle.⁵⁴

⁵⁴ *De Princ.*, I, p. 75.18-21.

In linea con quanto già considerato nell'introduzione all'analisi delle aporie epistemologiche del *De Principiis*⁵⁵, occorre precisare che la questione intorno alla conoscibilità dell'Uno viene articolata, in un primo momento, parallelamente a quella sull'effabilità dello stesso, in un percorso di ricerca il cui esito, tuttavia, attesta in conclusione la piena tangenza dei problemi della inconoscibilità e dell'ineffabilità dei Principi e l'esatta convertibilità tra conoscibilità e dicibilità degli stessi.

Nell'ambito della discussione del tema posto in apertura, Damascio inserisce una dettagliata elencazione delle forme di conoscenza che, sommate e poste in continuità con le modalità conoscitive dichiarate inadatte a cogliere l'Unificato⁵⁶, permettono di ricostruire un quadro completo delle facoltà conoscitive e delle rispettive modalità di conoscenza teorizzate nell'ambito della tradizione filosofica, restituendo in tal modo importanti indicazioni soprattutto sull'epistemologia neoplatonica. Il diadoco passa in rassegna il complesso delle strategie conoscitive, ordinandole secondo una scalarità decrescente per efficacia. Leggiamo quanto segue:

τὸ γινώσκειν ἢ κατ' ἐπιβολὴν γίνεται, ἢ κατὰ συλλογισμόν, ἢ ἐστὶ μαλθακὴ τις <ὄψις> καὶ ἀμυδρὰ οἷον πόρρωθεν μὲν ὀρῶσα, τῇ δὲ ἀνάγκῃ τῆς ἀκολουθίας ἐπερειδομένη, ἢ κατὰ νόθον τινὰ λογισμόν οὐδὲ τὴν πόρρωθεν ἔχοντα ἀπέρεισιν, ἀλλ' ἀφ' ἐτέρων ἕτερα ἐννοοῦντα, ᾧ καὶ τὴν ὕλην γνωρίζειν εἰώθαμεν καὶ στέρησιν καὶ ὅλως μὴ ὄν. Εἰ δὴ τοι καὶ οὗτος τρόπος, τίς ἐστὶ γνώσεως; μήποτε καὶ τὸ ἐπέκεινα πάντων ἐν οὗτῳ γινώσκομεν, ὡς ὁ Πλάτων παραδίδωσι, ποτὲ μὲν κατ' ἀναλογίαν ἡμᾶς προσβιβάζων εἰς τὸ τῆς οὐσίας ἐξηρημένον, ποτὲ δὲ διὰ τῶν ἀποφάσεων ἀπογυμνῶν ἡμῶν ἐκείνην τὴν φύσιν, ἣν τελευτῶν οὐδὲ εἶναι φησιν, ἀλλὰ μόνον ἐν τοῦ εἶναι ἀμέτοχον· ἀπ' αὐτῆς γὰρ τὸ εἶναι. Καὶ ἐπειδὴ τὸ ὄνομα καὶ ὁ λόγος καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ ἐπιστήμη τοῦ ὄντος, ἀφαιρεῖ καὶ ταῦτα. Εἰ δὲ καὶ ἡ

⁵⁵ Cfr. *supra*, p. 72.

⁵⁶ Cfr. *De Princ.*, II, p. 100.6-12 e *infra*, p. 133 e ss.

νόησις τοῦ νοητοῦ ἐστίν, τοῦτο δὲ ἐστὶ τοῦ ὄντος, ἀφαιρετέον καὶ τὴν νόησιν ἅτε σύνθετον καὶ τῷ ἀπλουστάτῳ μὴ ἐφαρμόζουσιν.

La conoscenza si verifica o secondo intuizione, o secondo sillogismo che è simile ad una sorta di <vista> debole ed oscura, come se vedesse da lontano, vista che si poggia sulla necessità della conseguenza, o secondo un certo ragionamento spurio che non ha neppure la possibilità di appoggiarsi a qualcosa da lontano, ma considera le cose le une a partire dalle altre; attraverso tale ragionamento siamo soliti conoscere anche la materia, [che è] privazione e assolutamente non-essere. D'altra parte, se questa è sicuramente una certa modalità della conoscenza, probabilmente conosciamo in tal modo anche l'Uno al di là di tutte le cose, come Platone insegna, una volta avvicinandosi con l'analogia a ciò che trascende l'essenza, un'altra volta svelandoci attraverso le negazioni questa natura, che alla fine dichiara non-essere, ma [che dichiara] solamente Uno non partecipa dell'essere; infatti da questa [discende] l'essere. E poiché il nome, il ragionamento, l'opinione e la scienza sono relativi all'essere, sottrae anche questi. Se ancora anche l'intuizione è relativa all'intelligibile, dunque all'essere, bisogna eliminare anche l'intuizione, dal momento che è composta e non si addice all'assolutamente semplice⁵⁷.

Come si evince dal testo damasciano, isolata l'intuizione, il sillogismo ed il così detto *ragionamento spurio*⁵⁸ articolato in analogia e negazione sono oggetto di una critica radicale che li declassa a modalità improprie del conoscere in stretto riferimento all'Uno-Tutto. Con tono profondamente polemico, tale da restituire di Damascio l'immagine di pensatore eversivo, il filosofo siriano smonta i fondamenti teoretico-ermeneutici dell'*henologia* neoplatonica, soprattutto procliana; difatti,

⁵⁷ *De Princ.*, I, p. 64.8-24.

⁵⁸ L'aggettivo 'spurio' (νόθος) va inteso nel senso di 'fittizio', 'inautentico'. Il termine è ricavato da *Tim.* 52a 8-b 3. Su ciò si veda L.G. WESTERINK-J. COMBÈS, *Damascius. Traité des premiers principes*, op. cit., vol. I, *Notes complémentaires*, p. 156, nota 4 alla p. 64.

sebbene riconducibili a concezioni di autorevole provenienza, l'analogia e la negazione nei termini in cui lo stesso maestro Platone ne aveva mostrato funzioni e potenzialità rivelatrici dell'Uno, sono di fatto modalità conoscitive inefficaci⁵⁹. A maggior ragione, anche la νόησις è stimata non adeguata all'apprensione del semplice rappresentato in sommo grado dall'Uno. L'intellezione infatti è atta a cogliere l'intelligibile coincidente con l'essere, inferiore e derivato dall'Uno al di là dell'essere. In maniera analoga e più in generale, ancor prima dell'intellezione è necessario sottrarre⁶⁰ dalla possibilità di accesso gnoseologico all'Uno assolutamente semplice anche qualsiasi forma di nominazione del Principio e, precedentemente, di ragionamento che abbia quest'ultimo per oggetto; di conseguenza, non può sussistere alcuna scienza propriamente detta dell'Uno-Tutto che risulta, in maniera iperbolica, addirittura non opinabile⁶¹.

⁵⁹ Sulla funzione della *Repubblica* e del *Parmenide* nel Neoplatonismo cfr. M. ABBATE, *Tra esegesi e teologia. Studi sul Neoplatonismo*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2012, pp. 13-17 e 80-84. Il sistema metafisico-teologico neoplatonico si fonda principalmente sull'interpretazione del VI libro della *Repubblica* e del *Parmenide*, nei quali gli esegeti neoplatonici ricavano rispettivamente l'idea del Principio Primo come Bene e come Uno. Nello specifico, la celebre analogia solare del VI libro della *Repubblica* risulta esplicativa della natura del Bene coincidente col Primo Principio e Primo Dio, e dunque per tale ragione essa è fondativa del *metodo analogico* applicato al Principio Sommo. Differentemente, nel *Parmenide* i neoplatonici rintracciano l'origine della teologia negativa: il *metodo apofatico*, infatti, sarebbe stato impiegato dallo stesso Platone in riferimento alla prima ipotesi, di per sé rivelatrice dell'ipostasi dell'Uno-in-sé. Tale ipotesi, a partire dalla lettura di Plotino, avrebbe posto in evidenza l'abissale differenza del Principio Primo rispetto a tutte le entità derivate, dal momento che l'Uno è assolutamente trascendente ed anteriore ad ogni forma determinata di realtà.

⁶⁰ Nel Neoplatonismo l'ἀφαίρεσις indica il procedimento di «rimozione» sistematica di ogni concetto inerente le realtà seconde e derivate dalla nozione di Principio assolutamente primo ed originario» (M. ABBATE, *L'interpretazione del Bene nella Dissertazione XI del Commento alla Repubblica di Proclo*, in *The Ascent to the Good*, a cura di F.L. Lisi, Academia Verlag, Sankt Augustin 2007, p. 245); essa pertanto costituisce l'atto preliminare all'ἀπόφασις e risulta funzionale al fine della 'depurazione' della nozione di Principio da ogni denominazione e proprietà espresse in termini positivi.

⁶¹ In maniera simile, anche l'Ineffabile era stato definito Da Damascio *inopinabile* (cfr. *De Princ.* I, p. 15.6, 7; p. 15.9-12; p. 16.5-17).

Vengono di seguito argomentate le ragioni che rendono obbligata l'esclusione delle suddette modalità di conoscenza dalla possibilità di conoscere l'Uno:

ὁ νόθος λογισμός, ὃ τε δι' ἀποφάσεων καὶ ὃ δι' ἀναλογίας, ἔτι δὲ ὃ δι' ἀκολουθίας ἀναγκάζων συλλογισμός, ὃ μὴ οἶδέν τις εἰδέναι, ταῦτα πάντα, μήποτε κενεμβατοῦντός ἐστι λογισμοῦ, ἀπὸ ἄλλων ἄλλα γινώσκοντος. Ὅλως δὲ εἰ μὴ οἶδεν τὸ ἀπλοῦν, οὐκ ἂν εἰδείη τὴν ὅλην πρότασιν, ὥστε οὐδὲ τὸν ὅλον συλλογισμόν. Καὶ ἡ ἀναλογία γένοιτο ἂν καὶ περὶ τῶν μὴ ὄντων παντάπασιν, οἷόν <ὄ> ἐστὶν ἥλιος πρὸς ὀρατὸν καὶ ὀρατικόν, τοῦτο τὸ ἐν πρὸς γινῶσκον καὶ γινωσκόμενον. Τὸν μὲν οὖν ἥλιον ἴσμεν, τὸ δὲ ἐν οὐκ ἴσμεν, καὶ ἡ ἀπόφασις ὃ μὲν ἴσμεν ἀφαιρεῖ, ὃ δὲ ἀπολείπει οὐκ ἴσμεν.

Il ragionamento spurio, quello che procede attraverso le negazioni e quello che procede attraverso l'analogia, e ancora, il sillogismo che costringe mediante la conseguenza a sapere ciò che non si sa, tutti questi probabilmente rientrano nel genere di ragionamento che cammina nel vuoto, dal momento che [tale genere di ragionamento] conosce le cose le une a partire dalle altre. Insomma, se non si conosce il termine semplice, non sarà possibile conoscere l'intera proposizione, e quindi di seguito l'intero sillogismo. L'analogia invece si potrà impiegare anche riguardo alle cose che non sono affatto, [infatti affermiamo che] ciò che il sole è rispetto a ciò che è visibile e a ciò che è capace di vedere, la stessa cosa è l'Uno rispetto a ciò che è capace di conoscere e a ciò che viene conosciuto. Certamente conosciamo il sole, ma non conosciamo l'Uno, e nel caso della negazione, conosciamo ciò che essa elimina, ma non conosciamo ciò che lascia⁶².

Seguendo lo sviluppo argomentativo del neoplatonico si apprende che il sillogismo e il ragionamento spurio articolato in analogia e negazione, se applicati ad un oggetto che per sua natura non costituisce propriamente un oggetto in quanto *non*

⁶² *De Princ.*, I, pp. 69.14-70.1-7.

è (in ragione della sua trascendenza rispetto all'essere nelle sue accezioni esistenziale e predicativa) non sono costruttivi di un autentico sapere, né valgono come modalità definitorie. Di conseguenza, entrambi non possono che dar luogo ad un *ragionamento che cammina nel vuoto*, secondo l'immagine fortemente espressiva e cara al neoplatonico; tale natura di ragionamento non ha, inevitabilmente, alcun appiglio ad una qualche realtà che costituisca il reale referente del discorso, laddove, per contro, la comprensione è tradizionalmente considerata come l'istaurazione di un contatto con l'oggetto conosciuto da parte del soggetto che conosce, ed è pertanto una vera e propria *presa* dell'oggetto. Il sillogismo non è atto a conoscere il Principio, essendo simile ad una vista fallibile e poco limpida, vale a dire una vista che risulta incapace di mettere a fuoco l'oggetto di interesse per via della distanza da esso. In breve, il sillogismo manca l'oggetto che si propone di afferrare, non ha presa su di esso e di conseguenza, venendo meno la possibilità di far leva sull'oggetto afferrato come appiglio, sostituisce l'appiglio auspicato con la conclusione del ragionamento da esso derivante per necessità. Il sillogismo è perciò inteso come una sorta di 'forzatura del pensiero' («il sillogismo [...] costringe attraverso la conseguenza a concludere che si sa ciò che non si sa», si legge in *De Princ.*, I, p. 69.15, 16), generatore di conoscenze fittizie. Non diversamente, il ragionamento spurio procede, conformemente al sillogismo, indagando indirettamente i termini in esame, considerando cioè le cose *le une a partire dalle altre*. Dunque anche in tal caso si verifica un mancato accesso all'oggetto la cui presa per questo sfugge. Nella tentata conoscenza del Principio manca pertanto la conoscenza del *termine semplice* a partire dal quale viene costruita la proposizione dalla quale a sua volta si articola il 'ragionamento concatenato' nel caso del sillogismo, la conoscenza del *termine primo* a cui la realtà somigliante si riferisce nel caso dell'analogia e in ultima istanza,

manca la conoscenza del *termine positivo*⁶³ che dovrebbe sussistere, superate le esclusioni dei nomi e predicati operate mediante l'applicazione del processo apofatico nel caso della negazione⁶⁴.

⁶³ Beierwaltes evidenzia il rapporto tra negazione ed affermazione. Affinché la dialettica negativa possa avere una qualche valenza positiva nell'ascesa al Principio, è necessario che la negazione superi se stessa nell'atto della *negatio negationis*. Per questo lo studioso scrive: «per non sviare il pensiero sulla via dell'apparenza, come se esso alla fine potesse pensare e definire l'Uno servendosi della negazione in modo del tutto sufficiente [...], esso deve trascendere l'atto stesso della negazione nel suo Principio non pensante, senza per questo far diventare la negazione un'affermazione che ponga qualcosa»; in altri termini, nell'uso della negazione, il pensiero deve restar cosciente del fatto che essa non sia in nessun caso, in ultima istanza, 'generatrice di positività'. Infatti la funzione della *pura negazione* è quella di «sollevare il velo che ogni singola parola, nell'«indigenza della temporalità», fa calare sull'essenza della cosa, e la libera dalla determinatezza che la sacrifica» (W. BEIERWALTES, *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, ed. orig. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1965, trad. it. a cura di N. Scotti, Vita e Pensiero, Milano 1990², p. 391). Diversamente, «la negazione della negazione [...] libera il pensiero da essere e non-essere [...], dimostrando che l'Uno è quella sfera nella quale né l'affermazione né la negazione possono essere sufficienti ad una definizione dell'essenza, poiché L'Uno né è né non-è» (*ibidem*).

⁶⁴ Sul tema del superamento dell'apofatismo si veda C. METRY-TRESSON, *Comment l'âme peut saisir l'Un: l'anagogie damascienne comme transgression de l'apophasis*, in «*χώρα*», 14 (2016), pp. 195-221. Nell'articolo si mostra come Damascio si impegni nella 'decostruzione' della *via apophatica*, fino a dimostrare la natura paradossale della negazione considerata come strumento anagogico (cfr. *ivi*, p. 203); in effetti, osserva la studiosa, «l'itinéraire apophatique se résume en fin de compte à n'être qu'un chemin sans issue ou à contre-courant d'une anagogie vraiment fertile» (*ibidem*). Per tale ragione nel *De Principiis* l'apofatismo si prospetta come «contre itinéraire anagogique» (*ivi*, p. 204). In particolare, il carattere non-referenziale della negazione rappresenta uno dei principali limiti che la caratterizzano (cfr. *ivi*, pp. 205, 206), come emerge chiaramente dalla severa critica che Damascio rivolge ad essa nel discutere sulla non conoscibilità dell'Uno-Tutto. A tal proposito Metry-Tresson osserva che «la théologie apophatique est en réalité une suite de jugements non concluants et non performants puisque la connaissance de ce que n'est pas le principe ne renvoie à rien d'autre qu'à notre propre impossibilité d'en parler» (*ivi*, p. 206). Ulteriori considerazioni sulla non applicabilità del metodo delle negazioni all'Uno-Tutto alla luce degli aspetti innovativi dell'henologia damasciana rispetto a quella dei neoplatonici precedenti sono presenti a pp. 209 e s. («Incompatibilité de l'apophasisme avec l'un conçu comme tout»). Altrettanto puntuale è la ricostruzione delle ragioni che inducono l'ultimo scolarca ateniese a rifiutare l'apofatismo nella sua integralità, compresa l'opzione procliana dell'*ipernegazione*: in ogni sua forma, la negazione conserva un necessario e insuperabile legame con la dimensione linguistico-discorsiva, incompatibile con la natura ineffabile dei Principi Primi (cfr. *ivi*, pp. 208 e s.).

Secondo il carattere proprio della trattazione aporetica del *De Principiis*, l'esposizione degli argomenti negativo-confutativi della tesi della conoscibilità dell'Uno-Tutto è posta sistematicamente in interazione problematica con gli argomenti positivo-dimostrativi della medesima tesi. Pertanto, accanto alla critica di inadeguatezza dei meccanismi propri della logica tradizionale fondata sul sillogismo e, con maggior vigore, del ragionamento spurio quale macrocategoria che sussume sotto di sé le modalità conoscitive del discorso catafatico ed apofatico, Damascio non trascura di indicare ciò che consente in un certo qual modo l'accesso, gnoseologico ed insieme mistico, all'Uno. Il diadoco si esprime nei seguenti termini:

Εἰ δὲ ἔστιν ἐνιαία γνῶσις, οἷα ἢ τῶν θεῶν, κατὰ τὸ ἐν ἐστῶσα καὶ ὑπὲρ τὸ ἠνωμένον, αὕτη ἐφάπεται τοῦ ἐνός κατὰ ἐπιβολήν, ἢ δὲ παχυτέρα, οἷα καὶ ἡ ἡμετέρα, νόθῳ μόνις λογισμῷ ἀντιλήπεται τοῦ ἐνός. Ἦδη δὲ ποτε καὶ ἡμεῖς ἐπιβαλοῦμεν, ὅταν, ὡς φησι, τὴν αὐγὴν τῆς ψυχῆς ἀνακλίνωμεν, τὸ ἄνθος αὐτοῦ προβαλλόμενοι τῆς ἐνοειδοῦς ἡμῶν γνώσεως.

Se esiste una conoscenza unitaria, come quella degli dèi, che si stabilisce secondo l'Uno e al di sopra dell'Unificato, tale conoscenza si unirà all'Uno per intuizione, mentre [la conoscenza] più grossolana, come risulta essere anche la nostra, coglierà a stento l'Uno con un ragionamento spurio. Ma talora anche noi avremo intuizione [di quello], e ciò allorché, come afferma Platone, solleviamo il raggio dell'anima, dispiegando il fiore stesso della nostra conoscenza conforme⁶⁵.

Damascio delinea i caratteri di una forma alta e divina di conoscenza, la *conoscenza unitaria* che prende forma nell'ἐπιβολή⁶⁶, l'intuizione divina o

⁶⁵ *De Princ.*, I, p. 65.1-7.

⁶⁶ Cfr. PROCLO, *Commento alla Repubblica di Platone*, Dissertazione XI, p. 280.24-27: «se <il

‘divinamente ispirata’ superiore al puro atto intellettuale della νόησις. La perfetta intuizione dell’unità assoluta del Principio è appannaggio esclusivo degli dèi; ciononostante, è dato anche all’uomo – per lo più costretto alla *opacità della conoscenza*⁶⁷, imputabile alle caratteristiche e limiti propri del ragionamento spurio – in circostanze straordinarie, partecipare della conoscenza unitaria propria del divino. Il tutto è reso possibile dal dispiegamento del *fiore della nostra conoscenza conforme all’Uno*. A proposito di tale concezione, a partire dall’interpretazione di *Resp.*, VII, 540a 7, 8, Damascio allude alla teoria del *Fiore dell’Intelletto* o *dell’Anima* ricavata dagli *Oracoli Caldaici*, secondo l’esegesi neoplatonica declinabile nelle forme di *Uno-in-noi*⁶⁸. Quest’ultimo costituisce la componente assolutamente migliore del

Bene> è anche al di sopra della verità, non potrebbe essere conoscibile così come gli Intelligibili che grazie alla verità sono conoscibili per coloro che hanno intellesione. Dunque <il Bene> è conoscibile con la sola intuizione divinamente ispirata che è superiore all’intelletto (μόνη ἄρα γνωστὸν [scil. il Bene] τῇ ἐνθέῳ προσβολῇ τῇ τοῦ νοῦ κρείττονι)». Dunque, anche nel *Commento alla Repubblica di Platone* Proclo parla di ‘intuizione divinamente ispirata’. Essa non rappresenta semplicemente l’atto intellettuale – ossia un atto di puro pensiero, distinto dal procedere proprio del pensiero discorsivo – con cui, secondo il Neoplatonismo, è possibile cogliere gli Intelligibili, ma sta ad indicare qualcosa di radicalmente diverso. Costituisce, infatti, un atto superiore all’intelletto, se è vero che mediante essa si perviene all’Uno-Bene che è al di là dell’Essere e del pensiero. Cfr. M. ABBATE, *Il “linguaggio dell’ineffabile” nella concezione procliana dell’Uno-in-sé*, in «Elenchos», 2 (2001), pp. 305-327, in partic. pp. 325-327.

⁶⁷ Sulla corrispondenza tra «conoscenza più grossolana che coglie l’Uno a stento» (*De Princ.*, I, p. 65.3, 4: ἡ [γνώσις] δὲ παχύτερα, οἷα καὶ ἡ ἡμετέρα, νόθῳ μόλις λογισμῷ ἀντιλήψεται τοῦ ἐνός.) e l’espressione μόγις di *Resp.* 517c 1 utilizzata a proposito della conoscenza del Bene cfr. V. NAPOLI, *Conoscibilità e inconoscibilità dell’Uno nella lettura di Damascio della Repubblica di Platone*, in «Pan», 23 (2005), p. 196. Napoli sottolinea come tale riferimento damasciano alla *Repubblica* si inserisca in una serie di rimandi al medesimo dialogo platonico, fondamentali per la definizione della ἐνιαία γνώσις, introdotta e descritta nel passo sopra riportato.

⁶⁸ Attraverso un dettagliato *excursus* condotto tra le opere procliane (*In Alc.*, *In Parm.*, *In Tim.*, *Elem. Theol.*, *Theol. Plat.*, *De prov.*, *Dub.*), riferimenti agli *Oracoli Caldaici* e alle *Enneadi*, Beierwaltes descrive l’Uno-in-noi come ciò che nel processo di conversione in se stesso il pensiero scopre come *sorgente della propria unità*, quale *sommo essere dell’Anima* (cfr. BEIERWALTES, *Proclo*, op. cit., p. 398). Ancora, lo presenta come *traccia dell’Uno*, in quanto ad esso somigliante in maniera nascosta (cfr. *ivi*, p. 399), capace di divinizzare l’anima poiché più divina dell’intelligenza

complesso delle facoltà umane ed è fondamento divino dell'individuo, traccia e immagine in noi impressa dell'Uno-in-sé, strumento mistico di conversione verso il Principio Primo. Dalla lettura del *De Principiis* si apprende che l'Uno in noi è ciò che consente all'intelligenza di elaborare delle *congetture* sull'Uno autentico, rendendo quest'ultimo, indirettamente, oggetto di pensiero a partire propriamente dall'«Uno congetturato»⁶⁹ come surrogato dell'Uno in sé. L'intellezione globale o

umana (cfr. *ibidem*); è ugualmente *immagine* e *seme* nel Principio in noi, principio di unificazione e somma di tutte le nostre facoltà, vertice delle stesse (cfr. *ibidem*). Continua Beierwaltes dichiarando che esso è «fondamento che rende possibile il fatto che l'Uno non immediatamente accessibile si comunichi al pensiero che è nel tempo. Esso è il fondamento posto dal principio stesso della comunanza [...] che noi siamo con esso possibilitati a raggiungere» (*ivi*, p. 400). L'Uno in noi, *preesistenza dell'Uno-in-sé mediante l'Uno-in-noi*, è inteso anche come motore del pensiero, meritevole di guidarlo fino alla conoscenza negativa e alla consapevolezza dell'ignoranza del Principio (cfr. *ivi*, p. 401), ed infine, oltre il pensiero stesso (cfr. *ivi*, p. 402). L'Uno in noi è al contempo causa e fine dell'ascesa all'Uno in sé (cfr. *ivi*, p. 403), *fiore non-pensante dell'Anima o dell'Intelletto* (*ivi*, p. 405). Inoltre «in quanto principio ed origine del pensiero, esso è al tempo stesso al di là del pensiero» (*ibidem*), dal momento che il principio è in ogni caso superiore al principiato. Il fiore dell'Anima o dell'Intelletto è «il luogo senza luogo nel quale il pensiero si è tramutato in non-pensiero e la negazione della negazione si è già anticipatamente realizzata» (*ibidem*). Infine «mediante la sua unità analogica, relazionale e mediata dal Principio stesso, esso fonda [...] la possibilità di un'unificazione non-pensante con l'Uno non-pensabile sul fondamento preesistente (preriflessivo) del pensiero» (*ivi*, p. 407).

⁶⁹ NAPOLI, *Conoscibilità e inconoscibilità*, op. cit., p. 200. A proposito dell'Uno in noi Damascio scrive: «Queste, infatti, sono le [nostre] doglie e in questo modo noi le purifichiamo verso il semplicemente Uno e il Principio veramente unico di tutte le cose [*scil.* l'Ineffabile]. È del tutto sicuro che l'Uno in noi così congetturato, in quanto ci è più prossimo e più congenere ed essendo quasi del tutto inferiore rispetto a quello, si presta maggiormente ad una tale congettura; a partire da un determinato Uno, in qualunque modo esso sia posto, anche il passaggio al semplicemente Uno è facile; anche se noi non perveniamo in alcun modo a quello, possiamo però fare delle congetture intorno [all'Uno] che è anteriore a tutto» (*De Princ.* I, p. 11.6-15, traduzione di Napoli in V. NAPOLI, *Conoscibilità e inconoscibilità*, op. cit., p. 200, nota 53). Osserva Napoli che, sebbene da un lato l'Uno in noi permette di risalire indirettamente all'Uno in sé, dall'altro e contemporaneamente «esso resta al di qua dell'Uno semplice e indeterminato, che così rimane, in quanto tale, inconoscibile. [...] Dunque, l'approdo conoscitivo all'Uno risulta in ultima istanza precluso, anche se è possibile fare delle congetture su di esso e tendervi tramite l'Uno in noi» (*Ivi*, p. 200).

conoscenza unitaria (ένιαία γνώσις)⁷⁰ in discussione trae le sua condizione di possibilità propriamente dalla presenza in noi di tale *forma riflessa* dell'Uno: essa, infatti, è ciò che consente nell'*interiorità* della struttura psicologico-intellettuale dell'individuo la preesistenza della traccia (ἴχνος) dell'intellezione globale (ἄθροα ἀντίληψις/ἄθροα νόησις), ancor prima che venga ridestata e dunque attualizzata. In una suggestiva descrizione, tale attualizzazione viene presentata come l'accendersi istantaneo della *luce della verità*:

ἀτιμάζομεν γοῦν αὐτὸν πρὸς τὴν ἐκείνου ἄθροαν ἀντίληψιν, οὐκ ἂν τοῦτο συννοοῦντες, εἰ μὴ τῆς ἄθροας νοήσεως ἴχνος τι ἐν ἡμῖν διεσεῖετο, καὶ τοῦτό ἐστιν ὅπερ ἐξαίφνης ἀνάπτεται φῶς ἀληθείας ὥσπερ ἐκ πυρείων προστριβομένων.

In ogni caso, noi la [*scil.* la divisione] disprezziamo in rapporto alla comprensione complessiva di quello [*scil.* dell'Uno], poiché non potremmo coglierlo, se una qualche traccia dell'intellezione complessiva non si agitatesse fortemente in noi, ossia quella luce di verità che si accende istantaneamente, come a partire da ramoscelli di legna strofinati insieme⁷¹.

La scintilla che divampa nell'immediatezza della sua accensione indica il carattere puntuale dell'intellezione, conformemente al noto passo platonico della *Epistola VII*⁷² che Damascio evidentemente impiega come riferimento. Oltre all'immagine della luce istantanea, il pensatore si riferisce alla conoscenza unitaria,

⁷⁰ Numerosi i punti di contatto tra l'ένιαία γνώσις e la ἠνωμένη γνώσις introdotta a proposito dell'Unificato (cfr. *infra*, pp. 137 e ss.).

⁷¹ *De Princ.* I, p. 82.5-9.

⁷² Cfr. *Ep.* 7, 341c 6-d 2.

globale e comprensiva mediante l'ausilio di un'altra immagine, ossia quella della *circonferenza*⁷³:

Αἱ γὰρ μερισταὶ ἔννοιαι συναγειρόμεναι καὶ πρὸς ἀλλήλας γυμναζόμεναι κατὰ τὴν εἰς τὸ μονοειδὲς καὶ ἀπλοῦν συννεύουσιν κορυφὴν τελευτῶσιν, ὥσπερ εἷς τινα σύμπτωσιν, οἷον τὴν κατὰ τὸ κέντρον ἐν κύκλῳ τὰ πέρατα τῶν ἀπὸ τῆς περιφερείας ἐπειγομένων εἰς τὸ κέντρον πολλῶν εὐθειῶν. Καὶ οὕτω δὲ ἔχουσι μεμερισμένως μὲν, εἰς δὲ τὸ ἀμέριστον παραβαλλομένοις ἴχνος τι γνώσεως προδιασείεται τοῦ εἶδους ἐν ἡμῖν, ὥσπερ τοῦ κέντρου ἀφανοῦς ὄντος, παρέχεταιί τινα ἀμυδρὰν ἔμφασιν ἢ τοῦ κύκλου πρὸς τὸ μέσον ἐπίσης πανταχόθεν ἐπινοουμένη μία σύμπτυξις.

In effetti i pensieri divisi, raccogliendosi insieme ed esercitandosi gli uni in rapporto agli altri, terminano presso il vertice che li fa convergere verso ciò che è uniforme e semplice, come in una sorta di coincidenza, come ad esempio in quella nel centro del cerchio ove terminano le estremità dei molteplici raggi che dalla circonferenza convergono verso il centro. E quando ci troviamo in questo stato di divisione, ma ci avviciniamo all'indivisibile, una certa traccia di conoscenza della forma si risveglia in noi, allo stesso modo in cui del centro, che è invisibile, si presenta una certa immagine oscura quando si pensa un unico convergere del cerchio in egual modo da ogni parte verso il centro⁷⁴.

I raggi della circonferenza rappresentano metaforicamente i pensieri sull'Uno, molteplici e disgiunti, prodotti dall'intelligenza umana; i pensieri che hanno per oggetto l'Uno sono nello specifico le concezioni improprie a suo riguardo che noi, in

⁷³ Sul significato di tale metafora nel *De Primis Principiis* cfr. nota 80 a p. 42 del cap. I della presente tesi. Sull'uso e funzione dell'analogia del cerchio in Plotino si veda l'articolo di R. Chiaradonna *L'analogia del cerchio e della sfera in Plotino*, in *Sphaera. Forma immagine e metafora tra medioevo ed età moderna*, a cura di P. Totaro e L. Valente, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2012, pp. 13-35.

⁷⁴ *De Princ.* I, p. 82.9-19.

quanto ontologicamente caratterizzati dalla divisione⁷⁵, produciamo secondo divisione, cogliendo separatamente proprietà completamente indifferenziate e perfettamente integrate in una *metanoetica unità* propria dell'assolutamente semplice Principio sommo. Seguendo la metafora della circonferenza si osserva che i suddetti pensieri, quando raccolti insieme e ricondotti ad unità, assomigliano ai raggi della circonferenza che dalla estremità della periferia convergono verso il centro, fino a terminare nella piena coincidenza col centro. I pensieri sul Principio, dunque, contratti nell'istantaneità della conoscenza unitaria, dalla loro singolarità e separazione reciproca tendono a convergere *verso ciò che è di forma unica e semplice*. Se la concentrazione dei pensieri sull'Uno è certamente una forma di conoscenza superiore a quella che deriva dalla considerazione separata delle proprietà del Principio, la suprema ed estrema semplificazione della totalità delle forme di pensiero e delle facoltà proprie dell'uomo – semplificazione che la nozione di ἕνωσις implica – richiede il superamento anche della straordinaria unificazione dei pensieri, descritta dal neoplatonico come esito proprio della divina conoscenza unitaria. In ogni caso, nonostante l'ἐνιαία γνῶσις non sia tale da costituire la tappa ultima del percorso anagogico in direzione dell'Uno-Tutto, in quanto collocata in posizione mediana tra razionalità e una particolare forma di misticismo e tale da essere viatico stesso per il transito nel sovrarazionale, essa si attesta come preliminare processo di semplificazione del pensiero, indispensabile per far ritorno alla «trascendenza di quell'Uno lì [*scil.* l'Uno autentico], la quale è sovrasemplificata (ὑπερηπλωμένη) al di sopra di questa [*scil.* al di sopra della semplificazione della conoscenza unitaria]»⁷⁶. Occorre osservare che la conoscenza unitaria fondata

⁷⁵ Sull'«origine titanica» dell'uomo da cui dipende la sua natura segnata dalla divisione cfr. *infra*, nota 88, pp. 117 e s.

⁷⁶ *De Princ.* I, p. 83.5, 6.

sull'ἐπιβολή costituisce un argomento positivo, ossia a favore della conoscibilità dell'Uno-Tutto, interamente poggiante sull'esegesi dei testi platonici; infatti, come già evidenziato, i riferimenti allo 'sguardo dell'anima' di *Resp.* 540a 7, 8 e alla istantaneità della 'luce della verità' che divampa nell'anima di *Ep.* 7, 341c 6-d 2 rappresentano luoghi testuali imprescindibili per la definizione della ἐνιαία γνῶσις. Ai suddetti riferimenti si aggiunge un ulteriore passo, ossia *Resp.* 505a 2 in cui Platone descrive il Bene come μέγιστον μάθημα. Sulla base di quest'ultima definizione Damascio scrive riguardo all'Uno-Tutto, coincidente con il Bene platonico secondo l'esegesi neoplatonica:

Ὅτι δὲ γνωστὸν αὐτὸ τίθεται, σαφῶς ἐδήλωσε, μέγιστον αὐτὸ μάθημα καλέσας, καὶ ἐν Σοφιστῇ μέντοι πρὸ τοῦ ὄντος ἀποφίνας αὐτό, κατὰ τὴν τοῦ ἐνὸς ἔννοιαν μόνην στήσας τὴν ἀπόδειξιν.

Che Platone pone questo [*scil.* l'Uno] come conoscibile, lo ha mostrato chiaramente, quando lo ha chiamato il più grande oggetto di conoscenza e certamente quando nel *Sofista* lo ha dichiarato anteriore all'ente, avendo stabilito la [sua] dimostrazione secondo la sola nozione dell'Uno⁷⁷.

L'Uno-Bene, pertanto, sarebbe conoscibile, come lo stesso maestro Platone mostra a più riprese, in particolar modo nella *Repubblica*⁷⁸.

⁷⁷ *De Princ.* I, p. 65.7-10. Il passo del *Sofista* a cui Damascio allude è *Soph.* 244b 6 e ss.

⁷⁸ Cfr. V. NAPOLI, *Conoscibilità e inconoscibilità*, op. cit., pp. 194-196. Napoli sottolinea che l'esegesi damasciana dei testi platonici si presenta come «la prospettazione di una fruizione ermeneutica [...] ora a favore della tesi secondo cui l'Uno è conoscibile, ora a favore della tesi secondo cui esso è inconoscibile» (*ivi*, pp. 194, 195), in un contesto teoretico e metodologico in cui occorre che anche la filosofia di Platone risponda alla *logica aporetica-anfisetetica* (cfr. *ibidem*) del *De Principiis*. In ragione di ciò, ai passi platonici in cui si afferma la conoscibilità dell'Uno Damascio

Considerando nuovamente l'ένιαία γνῶσις, si osserva che la menzione della straordinaria e divina intuizione che unisce all'Uno spiana la strada per la discussione intorno alla conversione verso tale Principio. Come è inequivocabilmente intuibile dal discorso damasciano, il processo epistrotico verso l'Origine prende avvio attraverso la riflessione, ma non può compiersi con il solo esercizio delle facoltà umane, in quanto l'atto conclusivo mediante il quale si stabilisce il contatto con l'Uno si configura come ένωσις, unificazione mistica superiore alla conoscenza. A tal proposito il filosofo scrive a chiare lettere:

Τὸ ἄρα πρὸς τὸ ἐν ἐπιστρεφόμενον οὔτε ὡς γνωστικὸν οὔτε ὡς πρὸς γνωστὸν ἐπιστρέφεται, ἀλλ' ὡς ἐν πρὸς ἐν δι' ένώσεως, ἀλλ' οὐ διὰ γνώσεως.

Ciò che si converte verso l'Uno, non si converte né come facoltà conoscitiva né come verso un conoscibile, ma come un uno ad uno per unione, e non per conoscenza⁷⁹.

ne affianca altrettanti in cui si afferma, contrariamente, l'inconoscibilità del Principio. A tal proposito Damascio pone attenzione alla trascendenza del Bene rispetto alla luce della verità (*ivi*, p. 197) stabilita in *Resp.* 507d 11-508e 5 e dichiara: «Se invero l'Uno è conoscibile, bisogna che esso sia irradiato dalla luce: ma in che modo l'Uno potrebbe essere irradiato dalla sua propria luce? Infatti la luce della verità scorre in quelli [*scil.* il conoscente e il conosciuto] a partire dall'Uno» (*De Princ.*, I, p. 70.15-18, traduzione di Napoli; per la discussione del medesimo argomento in Proclo, cfr. *supra* nota 66 alle pp. 105, 106). Dunque, come osserva Napoli «secondo Damascio il testo della *Repubblica* sembra prestarsi a letture antitetiche che prospettano, riguardo all'Uno, istanze speculative contrapposte» (V. NAPOLI, *Conoscibilità e inconoscibilità*, op. cit., p. 198). Inoltre, ugualmente a sostegno della tesi della non conoscibilità dell'Uno è il riferimento damasciano a *Parm.* 142a 5 (cfr. V. NAPOLI, *Conoscibilità e inconoscibilità*, op. cit., pp. 197, 198) – riferimento che precede il passo del *De Princ.* sopra citato – sulla base del quale il diadoco siriano afferma che: «anche Platone non ritiene affatto che l'Uno sia conoscibile; per prima cosa, infatti, nel *Parmenide* egli dichiara: “[l'Uno], di conseguenza, non è neppure conosciuto”, eliminando totalmente la conoscenza [di esso]» (*De Princ.*, I, p. 70.7-9, traduzione di Napoli).

⁷⁹ *De Princ.*, I, p. 73.6-8. La medesima teoria verrà affermata da Damascio in seguito, a proposito dell'Unificato (cfr. *De Princ.*, II, p. 102.12-15 e *infra*, pp. 141 e s.).

«Conoscere appartiene alla distinzione»⁸⁰, afferma il filosofo, ma il contatto con le realtà prime si stabilisce attraverso la soppressione della disgiunzione e attraverso l'istaurazione di una perfetta corrispondenza identitaria, impossibili da realizzare mediante la conoscenza; infatti, «chez Damascius, quelle que soit la modalité de la connaissance considérée, l'identité cognitive désigne au mieux la réalisation d'une certaine «proximité», jamais celle d'une unité indistincte»⁸¹.

Alla considerazione sul fatto che il contatto con l'Uno si stabilisce per *conversione* e non per conoscenza, Damascio fa seguire alcune riflessioni sulla teoria della ἐπιστροφή e, unitamente ad essa, sulla logicamente anteriore teoria della πρόοδος, non risparmiando neppure in riferimento a tali nozioni il suo costante atteggiamento critico ed aporetico che connota coerentemente l'approccio filosofico del pensatore. Nell'analisi condotta nel trattato sui Principi, processione e conversione si rivelano processi non riconducibili alla natura unitaria dell'Uno, al quale, comunque, processione e conversione dovrebbero essere connesse. Infatti il Principio Primo in qualità di semplicità esente da molteplicità non ammette *divisione*: né quella divisione che in quanto *differenziazione* del Principio da sé è alla base della processione, né quella che in quanto *alterità* è presupposta affinché le realtà seconde procedute si convertano verso il Principio come *Differenza Originaria*. Il filosofo sembra rispondere alle difficoltà annesse alla pensabilità della differenza e della processione attraverso l'introduzione dell'ossimorica originale nozione di Uno-Tutto. Quest'ultimo si configura come *uni-totalità*⁸², ossia pura unità

⁸⁰ *Ivi*, I, p. 80.16.

⁸¹ D. COHEN, *L'assimilation par la connaissance*, op. cit., p. 70.

⁸² W. BEIERWALTES in *Identità e differenza* (ed. orig. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1980), trad. it. a cura di S. Saini, Vita e Pensiero, Milano 1989, pp. 53-79 pone in evidenza come la nozione di Principio elaborata dalla scuola di pensiero neoplatonica si possa comprendere a partire dal nesso che essa cerca di istituire tra i concetti opposti di *identità* da un lato e *differenza* dall'altro.

originariamente congiunta ad una molteplicità potenziale ed indifferenziata che, anteriormente al ‘Tutto’ e in forma di unità, risulta costitutiva dell’identità dell’Uno assolutamente semplice. In ragione di ciò la differenziazione che sta alla base della processione è ‘originariamente riassorbita’ nel Principio Primo come radice delle realtà derivate, mentre l’alterità di queste ultime rispetto ad esso, condizione di possibilità dell’ἐπιστροφή, è similmente giustificata e resa comprensibile alla luce della struttura ordinata del cosmo, teleologicamente orientato verso l’Uno, inteso come fine ultimo di ciascuna entità⁸³. Sulla base di tale concezione, Damascio sembra dichiarare la solo apparente e non effettiva separazione e differenziazione delle realtà seconde dall’Uno, che come loro causa, origine e radice, dimora presso ciascuna cosa. Pertanto, da un lato, è garantita la non separazione dell’Uno da sé nell’atto della processione, mentre, dall’altro, viene assicurata l’esistenza della

L’identità indica l’assoluta unità, la semplicità e dunque la completa assenza di molteplicità dell’Uno, mentre la differenza indica propriamente il processo di dispiegamento del Principio nei molti, processo che sta alla base della fondazione del reale. I due aspetti sono tra loro pienamente convergenti, al punto tale che si può parlare di un vero e proprio «operare dell’identità nella differenza, o della differenza nell’identità» (A. BAUSOLA, *Introduzione. Significato e importanza dell’«Identità e Differenza» di Werner Beierwaltes*, in BEIERWALTES, *Identità e differenza*, op. cit., p. 12). La perfetta integrazione tra identità e differenza è per il Principio Primo condizione di possibilità del suo costituire il fondamento del ‘Tutto’, mentre per la realtà è la condizione di possibilità del suo esistere e del suo costituirsi secondo proprietà specifiche che caratterizzano ciascun livello in cui essa si articola. Per tale ragione il processo di derivazione dei molti dall’Uno delineato dal Neoplatonismo si realizza senza alcuna violazione dell’estrema semplicità dell’Uno, né del suo carattere di assoluta trascendenza e profonda alterità rispetto alle entità seconde. In particolare, in Damascio il tentativo di conciliazione degli opposti a livello ipostatico si traduce nell’introduzione di un Principio distinto dall’Assolutamente Ineffabile, ossia l’ἐν-πάντα, che nella denominazione e caratteri propri rende efficacemente l’intento neoplatonico di restituire concettualmente l’ossimorica nozione di Principio.

⁸³ Cfr. *De Princ.*, I, p. 78.20-22: Καὶ γὰρ καὶ ἐκεῖνο πάντα ὄν κατὰ τὴν ὑπαρξιν τοῦ ἑνός, ἐκάστῳ σύνεστιν, ὡς ἴδιον αὐτοῦ ρίζωμα, καὶ ἐκάστῳ φαίνεται, ὡς ἴδιον αὐτοῦ τέλος («E infatti quello [*scil.* l’Uno], essendo tutte le cose secondo la realtà dell’Uno, è unito con ciascuna come sua propria radice, e si rivela a ciascuna come suo proprio fine»); Ciò è reso possibile perché «[l’Uno] è infatti tutto, non a partire dalla distinzione, ma anteriormente alla distinzione» (*ivi*, I, p. 79.7, 8: πάντα γὰρ ἔστιν οὐκ ἀπὸ τῆς διακρίσεως, ἀλλὰ πρὸ τῆς διακρίσεως).

totalità del reale, sottratto al rischio di dispersione nel nulla nel caso di effettiva separazione dell'Uno dalle entità derivate. In tal modo, risolti nel limite del possibile i problemi concettuali relativi alla processione, è congiuntamente riammessa nell'ordine della legittimità la conversione, la quale, come indicato in precedenza, è la modalità propria attraverso cui risulta possibile il ritorno all'Uno, fino ad arrivare ad una forma di contatto con esso.

Dopo aver affrontato il problema della processione e della conversione, Damascio torna a puntualizzare ulteriormente lo statuto aporetico proprio dell'Uno-Tutto e cerca di far chiarezza sulla ragione essenziale per cui sembra non superabile la condizione di ambiguità intorno al problema della conoscibilità o non conoscibilità. Il diadoco osserva che l'Uno-Tutto è conoscibile se si frazionano le sue proprietà, ma è inconoscibile se lo si cerca di cogliere nella sua indifferenziazione. Quest'ultima modalità di apprensione è garantita, come riportato precedentemente, dalla conoscenza unitaria che, tuttavia, è di natura divina e che oltre ad essere raramente ottenibile per l'uomo, una volta che è stata raggiunta, non può essere considerata effettiva conoscenza perché necessita di una inevitabile 'proiezione mistica' verso il Principio per potersi realizzare. La conoscenza, infatti, è esclusa dall'Uno in ragione del fatto che essa implica distinzione tra due realtà che mediante la conoscenza come termine medio entrano tra loro in connessione. L'Uno, per contro, è ciò che rifugge dalla distinzione, presupposta tanto nell'atto del conoscere che dell'essere oggetto di conoscenza. Dunque, tanto il conoscere quanto l'essere conosciuti vanno necessariamente esclusi dalle potenzialità di tale Principio e difatti Damascio scrive:

Ἄρα οὖν γινώσκει; ἢ τοῦτο τῆς διακρίσεως ἴδιον. Οὐδ' ἄρα γινώσκεται; καὶ τοῦτο γὰρ διακρίσεως, εἰ καὶ τοῦτο ἀληθές, ὡς ἀντικείμενον τὸ γινώσκειν τῷ

γιγνώσκεται· οὐδὲν γὰρ τῶν τοιούτων ἐκείνω ἀρμόζει, οὐδὲ γὰρ τὸ ἐν ἀρμόζει, οὐδὲ τὰ πάντα·

Allora forse [l'Uno] conosce? Piuttosto, cioè [*scil.* il conoscere] è proprio della distinzione. Quindi non è conosciuto? Anche questo, in effetti, [è proprio] della distinzione, se è vero anche ciò, ossia che il conoscere è opposto all'essere conosciuto; infatti, nessuna di tali condizioni [*scil.* il conoscere e l'essere conosciuto] si addice a quello [*scil.* all'Uno], né in effetti il carattere di *Uno* gli si addice, né quello di *Tutto*⁸⁴.

Ad ogni livello la conoscenza si presenta come tentativo di connessione tra termini disgiunti, il soggetto conoscente e l'oggetto di conoscenza, originariamente non coincidenti, e ancora distinti anche dell'atto cognitivo⁸⁵; la conoscenza in verità, nei termini in cui la concepisce il neoplatonico, sembra iscriversi propriamente entro l'orizzonte della questione damasciana di mancata identità tra pensiero e oggetto conoscibile, offrendosi come soluzione parziale alla disgiunzione e pertanto, come osserva Cohen, «dans la métaphysique de Damascius, la notion de connaissance se présente ainsi à la fois comme un «substitut» à la pure identité et comme la *réparatrice de l'altérité* dont elle est elle-même le fruit. [...] Le produit de la connaissance doit ainsi être entendu non comme une identité du connaissant et du connu, mais comme une *altérité surmontée*, c'est-à-dire une forme de

⁸⁴ *De Princ.*, I, p. 80.16-20.

⁸⁵ Sul superamento damasciano della così detta 'tesi identitaria', cfr. *supra*, p. 85 e ss. A proposito della natura della conoscenza, *mediatrice* tra termini distinti, alla luce della disgiunzione tra pensiero ed oggetto conosciuto e con particolare riferimento alla conoscenza dell'Essere, Cohen scrive: «la connaissance [...] en tant que *mediatrice*, elle implique également la *conjonction*, ou plus précisément, *l'impossibilité de la disjonction totale* du connaître et de l'être» (D. COHEN, *L'assimilation par la connaissance*, op. cit., p. 69).

réconciliation»⁸⁶. La conoscenza, dunque, *appartenendo alla distinzione*, resta prerogativa dell'uomo, affetto costitutivamente dalla divisione⁸⁷, in noi inscritta come tratto distintivo discendente dall'*origine titanica* dell'uomo⁸⁸, secondo

⁸⁶ D. COHEN, *L'assimilation par la connaissance*, op. cit., p. 69.

⁸⁷ La divisione, a causa degli impedimenti che introduce lungo il percorso di ascesa alle cause prime, è intesa nei termini di una malattia costitutiva dell'uomo e per tale ragione il diadoco parla della necessità di «guarire (ἰάομαι) dalla divisione mediante la conversione» (*De Princ.* I, p.78.2, 3).

⁸⁸ La natura divisa che caratterizza l'uomo viene spiegata da Damascio alla luce del mito di Dioniso e i Titani secondo l'interpretazione neoplatonica, a sua volta influenzata dalla tradizione orfica. La mitologia narra che da Zeus e Persefone nacque Dioniso (secondo gli orfici, futuro successore di Zeus nel dominio sul mondo). Prestando fede all'Orfismo, apprendiamo che Era, in disaccordo sul fatto che Dioniso avrebbe ereditato il trono di Zeus, inviò i Titani a rapire il piccolo dio, intento a giocare. I Titani lo uccisero, lo sbranarono e smembrarono, facendone cuocere le carni. Resosi conto dell'accaduto, Zeus confinò i Titani nel Tartaro ed incaricò Apollo di seppellire le membra di Dioniso. Una diversa versione del mito vuole invece che Zeus sorprese i Titani quando già si erano cibati delle membra di Dioniso ed allora li fulminò. Dalle ceneri dei titani, miste a quelle di Dioniso, nacquero i primi uomini (cfr. *Grande Dizionario Enciclopedico*, 28 voll., VI, Utet, Torino 1984-1991⁴ (rist. 1995), s.v. *Dioniso*, pp. 692, 693; cfr. A. FERRARI, *Dizionario di Mitologia*, De Agostini, Novara 2015², s.vv. *Dioniso e Titani*). La descrizione della natura dell'anima umana alla luce della sua duplice componente dionisiaca e titanica, conformemente alla lettura damasciana del mito orfico dello smembramento di Dioniso è presente in L. BRISSON, *Damascius et l'Orphisme*, in P. Borgeaud (éd.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*, Librairie DROZ, Genève 1991, pp. 170, 171 e 190-195. Una puntuale ricostruzione del mito dello smembramento di Dioniso sulla base di testimonianze ed interpretazione neoplatoniche è esposta in *Eleusis e Orfismo. I Misteri e la tradizione iniziatica greca*, a cura di A. Tonelli, Feltrinelli, Milano 2015, pp. 282-289. Inoltre sul medesimo tema si segnala l'interessante studio di V. YATES, *The Titanic Origin of Humans: The Melian Nymphs and Zagreus*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», 44 (2004), [pp.183-198]. Specifici approfondimenti sulla *guerra titanica*, sull'uso del mito e sui significati che assume nel *De Primis Principiis* sono presenti in WESTERINK-COMBÈS, *Damascius. Traité des premiers principes*, op. cit., vol. I, *Notes complémentaires*, p. 158, nota 3 alla p. 66: Combès precisa che Damascio ricorre metaforicamente a tale elemento mitologico per alludere al processo di pluralizzazione dell'unità dell'intelletto cosmico nello spazio e nel tempo. In questo conteso i Titani sarebbero principio di differenziazione, mentre Dioniso rappresenterebbe l'intelletto cosmico in origine unitario. In particolar modo, il mito rivisitato in chiave orfica ed in seguito neoplatonica, intende far leva sulla natura umana, costitutivamente ed originariamente segnata dalla *divisione*, in considerazione del fatto che gli uomini sarebbero stati modellati a partire dalle ceneri dei Titani e di Dioniso presente in loro smembrato. Pertanto, sebbene sia presente nell'uomo una originaria componente divina, la divisione di Dioniso smembrato è tuttavia rappresentativa della natura umana. È propriamente la divisione

l'interpretazione neoplatonica del mito di Dioniso proprio della teologia orfica. La divisione, rappresentativa dello *status* in cui inevitabilmente persistiamo, è motivo della inafferrabilità dei Principi caratterizzati, contrariamente, dall'unità e semplicità più complete. È tale iato sussistente tra la natura dell'uomo, segnato ontologicamente dalla divisione, e l'assoluta semplicità ed indifferenziazione delle realtà prime a condannare l'intelligenza umana ad una sempre imprecisa ed inefficace comprensione dell'Origine, come bene esprime il filosofo siriano:

Ἐὰν μὲν γὰρ εἰς τὸ ἀπλοῦν ἀποβλέψωμεν καὶ τὸ ἓν, ἀπόλλυμεν τὸ παμμέγα ἐκείνου παντελές· ἐὰν δὲ πάντα ὁμοῦ ἐννοήσωμεν, ἀφανίζομεν τὸ ἓν καὶ ἀπλοῦν. Αἴτιον δὲ ὅτι ἡμεῖς διηρήμεθα καὶ εἰς διηρημένας ιδιότητας ἀποβλέπομεν [...] τὸ ἓν αὐτῷ προσάγομεν οἶον σύμβολον τῆς ἀπλότητος, ἐπεὶ καὶ τὰ πάντα οἶον σύμβολον τῆς πάντων περιοχῆς, τὸ δὲ ἐπ' ἀμφοῖν ἢ πρὸ ἀμφοῖν οὔτε ἐννοεῖν οὔτε ὀνομάζειν ἔχομεν.

Se consideriamo il semplice e l'uno, facciamo perire l'immensa totalità di quello [*scil.* dell'Uno-Tutto]; se invece pensiamo tutte le cose insieme, facciamo scomparire l'uno e il semplice. La causa di ciò è rappresentata dal fatto che siamo divisi e consideriamo le proprietà divise. [...] Noi gli riferiamo l'uno come simbolo della semplicità, poiché [gli riferiamo] anche la totalità come simbolo del suo comprendere tutte le cose; tuttavia, ciò che è al di sopra dei due [simboli] o anteriore ad essi, non siamo in grado né di comprenderlo, né di nominarlo⁸⁹.

inscritta nell'uomo ciò che segna l'irrimediabile distanza dai Principi Primi, caratterizzati, per contro, da assoluta unità e semplicità. Metry-Tresson a proposito della *guerra titanica* osserva: «l'altérité primordiale règne au sein de l'âme particulière que nous sommes, issues des Titans, et soumet tous nos processus intellectuels à la dualité» (C. METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée*, op. cit., p. 302).

⁸⁹ *De Princ.*, I, pp. 80.21-81.11.

Lo statuto aporetico apparentemente caratterizzante la natura propria dell'Uno-Tutto va ricondotto, come mostra Damascio, non ad una contraddizione interna allo stesso, bensì alla nostra sempre limitata capacità di cogliere l'effettiva semplicità che lo connota pur essendo intrinsecamente ed originariamente connesso alla totalità, considerata a sua volta secondo la perfetta unità del Principio. Per tale motivo l'insieme dei due predicati mediante i quali ci si riferisce al Principio secondo successivo al Totalmente Ineffabile, ossia l'Uno e il Tutto, così come la loro percezione simultanea, è da noi conosciuta esclusivamente in maniera indiretta, vale a dire, come simbolo dell'insieme reale dei due predicati in cui essi sono saldati, come immagine analogicamente connessa al modello⁹⁰. Resta confermata, anche alla luce di tali considerazioni, la natura indiretta della conoscenza dei Principi: essi sono conosciuti per immagine e attraverso simboli, mediante il ragionamento spurio (analogia e negazioni), cioè secondo modalità che hanno il limite di non aver mai i Principi stessi come autentici referenti del discorso⁹¹. Inoltre, col rilevare le difficoltà

⁹⁰ Anche nel contesto della discussione degli argomenti favorevoli alla conoscibilità dell'Uno Damascio resta fermo sull'idea della natura indiretta di ogni forma di conoscenza del Principio che si concede al pensiero solo limitatamente e sotto forma di conoscenza per immagini o analogica. Infatti, persino il 'raggio dell'anima' citato in *De Princ.* I, p. 65.5 (cfr. *supra*, pp. 105 e ss.), di per sé apparentemente capace di elevare lo sguardo intellettuale dell'anima fino all'Uno, ha in realtà accesso limitato e mediato al Principio. A conferma di ciò si apprende da *De Princ.* I, p. 125.10-15 che il raggio/sguardo dell'anima si unisce alla luce emessa dall'Uno «secondo l'immagine dell'analogia», ma non propriamente all'Uno, dal momento che quest'ultimo «non sopporta di essere in contatto con altre cose». Su ciò cfr. V. NAPOLI, *Conoscibilità e inconoscibilità*, op. cit., p. 201 e nota 54.

⁹¹ O'Meara sostiene che l'epistemologia tardo-neoplatonica (con specifico riferimento a Desippo, Siriano, Proclo, Ammonio, Simplicio e Filopono) si iscriva nel contesto del realismo gnoseologico e della intenzionalità degli oggetti della conoscenza (cfr. D. J. O'MEARA, *Intentional objects in later Neoplatnism*, in D. Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Brill, Leiden, pp. 115-125). Tuttavia, il pensiero si riferisce agli oggetti trascendenti – le Forme e a maggior ragione i Principi – non in maniera diretta, ma sempre mediata da concetti capaci di 'convertire' la realtà trascendente in λόγοι commisurati alla finitezza dell'intelligenza umana (cfr. *ivi*, p. 116). Il processo di 'adattamento' degli oggetti trascendenti in maniera tale da risultare indirettamente accessibili è possibile dal momento che – scrive O'Meara – «the human rational soul is no *tabula rasa*

connesse alla simultanea predicazione dell'unità/semplificata e della totalità dell'Uno, si nota che i problemi della conoscibilità e dell'ineffabilità del Principio risultano massimamente coincidenti, come in aggiunta si evince dalla dichiarazione conclusiva della citazione sopra riportata, suggellata da una esplicita ammissione di incomprendibilità e innominabilità dell'Uno-Tutto (*De Princ.* I, p. 81.10, 11: τὸ δὲ ἐπ' ἀμφοῖν ἢ πρὸ ἀμφοῖν οὐτε ἐννοεῖν οὐτε ὀνομάζειν ἔχομεν). In effetti in *De Princ.* I, 86.16-19, nel corso della discussione dei principali snodi teoretici riguardanti l'Uno-Tutto conoscibile e inconoscibile, il filosofo siriano riconosce che la contrapposizione tra tali prospettive dottrinali ed ermeneutiche tra loro divergenti è stata evidenziata da Proclo che ha ricondotto l'una al così detto *assioma ineffabile* (indicante la 'conoscenza in gestazione dell'Uno'), l'altra all'*assioma esprimibile* (indicante la conoscenza già propriamente articolata). Al di là delle difficoltà legate alla comprensione di questo passo⁹², è importante notare che l'oscillazione tra

at birth: it contains within its nature certain 'essential rational principles (οὐσιώδεις λόγοι) which, as images of transcendent objects, constitute a kind of pre-discursive innate knowledge of such objects» (*ivi*, p. 119). I concetti sono *immagini* delle realtà prime nel senso che rappresentano loro *proiezioni* inscritte nell'anima razionale (cfr. *ivi*, p. 120), a loro volta a fondamento della *scienza metafisica*; quest'ultima, come si comprende da Proclo, è produttiva di immagini nelle forme di concetti degli oggetti trascendenti e per tale motivo sembra imitare la demiurgia divina (cfr. *ivi*, p. 123). In particolare in Proclo, alla luce dei concetti innati, delle nozioni comuni, degli assiomi intorno al divino presenti nel soggetto e da lui utilizzabili in vista dell'elevazione all'Uno-Bene e Primo Dio, la scienza metafisica (o teologia) si configura come *introspezione concettuale anagogica* (D. J. O'MEARA, *Sur les traces de l'Absolu*, op. cit., p. 174): l'individuo è infatti chiamato a rendere questi ultimi a sé noti, affinché essi possano fungere da «ontological link» (D. J. O'MEARA, *Intentional objects in later Neoplatonism*, op. cit., p. 120) tra l'uomo e la trascendenza assoluta dei Principi a cui rimandano. Pertanto, di ispirazione plotiniana, l'indagine procliana sembra essere a tutti gli effetti una «recherche de la connaissance de soi [...] qui aboutit à la découverte de l'Un» (D. J. O'MEARA, *Sur les traces de l'Absolu*, op. cit., p. 173).

⁹² I due assiomi in discussione sarebbero stati teorizzati da Proclo nel suo *Monobiblos*. Sulla possibile riconduzione di tale opera non pervenuta al *monobiblos* sulle tre monadi del *Filebo* cfr. WESTERINK-COMBÈS, *Damascius. Traité des premiers principes*, op. cit., vol. I, *Notes complémentaires*, p. 162, nota 2 alla p. 86.

ineffabilità e dicibilità dell'Uno-Tutto (ossia la contrapposizione tra i due assiomi) è da Damascio ricondotta ad un problema di natura epistemologica e dunque, all'insuperabile ambiguità conoscitiva intrinseca al Principio – come ha ampiamente argomentato nelle pagine precedenti – e con ciò, alla evidente interconnessione tra pensiero e linguaggio dei Principi.

Se dell'Uno abbiamo qualche vaga percezione, quest'ultima in ogni caso, non va intesa come autentica conoscenza, ma come qualcosa di simile ad un *oscuro sentore* (ὀπίνοια) poggiante sulla conoscenza di ciò che è indirettamente connesso all'inattingibile, dal momento che «come dunque si dice che è per mezzo di ciò che è diritto si conosce ciò che è storto, allo stesso modo per mezzo di ciò che è conoscibile abbiamo sentore di ciò che è inconoscibile»⁹³; infatti, leggiamo che «ciò che è prossimo all'Ineffabile, come ad esempio il semplicemente Uno e Tutto secondo l'Uno, è ciò che non ammette che un certo minimo e molto oscuro sentore a suo proprio riguardo»⁹⁴. Evidentemente, nel caso dei Principi e nel caso specifico, dell'Uno-Tutto, resta percorribile esclusivamente la strada dell'*evocazione allusiva dell'Uno*⁹⁵ che alla nostra intelligenza si concede come simbolo di semplicità e totalità; quanto invece sussiste anteriormente e al di sopra di tale simbolo, vale a dire, la reale essenza dell'Uno, è al di fuori della nostra portata, della nostra possibilità di conoscere e insieme, di dire. Pertanto, nel tentativo di esplicitare il carattere intrinsecamente ossimorico – per la nostra intelligenza fallibile e vincolata alle

⁹³ *De Princ.*, I, p. 83.19-21: Ὡς οὖν τῷ εὐθεῖ τὸ διεστραμμένον φασίν, οὕτω καὶ τῷ γνωστῷ τὸ ἄγνωστον καθυπονοοῦμεν.

⁹⁴ *Ivi*, I, p. 86.5-8: τὸ δὲ πρὸς τοῦ ἀρρήτου, οἷον τὸ ἐν ἀπλῶς καὶ πάντα κατὰ τὸ ἓν, ἐλαχίστην τινὰ καὶ ἀμυδροτάτην ὀπίνοϊαν περὶ ἑαυτοῦ παρεχόμενον.

⁹⁵ Espressione di Combès (cfr. WESTERINK-COMBÈS, *Damascius. Traité des premiers principes*, op. cit., paragrafo 23, p. 82).

norme della logica distinguente – della nozione di uni-totalità rappresentata dall'Uno-tutto, il diadoco dichiara:

Καθόσον οὖν ἐξέβη τοῦ ἀπορρήτου, ἀλλ' οὐχὶ τὸ διωρισμένον ἓν, τοῦτο γὰρ τελέως γνωστόν, ἀλλὰ τὸ πάντα ἓν, οὐδὲ πάντα ὅσα διώρισται· καὶ ταῦτα γὰρ ἔτι μᾶλλον γνωστά, ἅτε πολλὰ εἶδη· ἀλλὰ τὸ ὁμοῦ πάντα ἓν, ὅπερ ἀπὸ μὲν τοῦ ἑνὸς ἔχει διακαθαίρομενον ἀπὸ τῶν πολλῶν τὸ ἀπλοῦν, ἀπὸ δὲ τῶν πάντων ἔχει ἀναινόμενον τὸ διωρισμένον τοῦ ἑνὸς καὶ ἀπεστενωμένον· καὶ τούτων μὲν ἐκάτερον γνωστόν, καὶ τὸ συναμφοτέρων, ὡς ἓν δυσι γνωστόν· ὃ δὲ ἐστὶ πρὸ ἀμφοῖν, ὃ καὶ ἐνδεικνύμεθα δι' ἐκείνου, τοῦτο αὐτόθεν οὐχ ὑπομένει τὴν γνῶσιν, ἀλλὰ δι' εἰκόνας τοῦ συναμφοτέρου γινώσκεται, τοιοῦτον εἶναι πρὸ τοῦ συναμφοτέρου οἶον μετ' ἐκεῖνο τὸ συναμφοτέρων.

In quanto è scaturito dall'Ineffabile, [è l'Uno], ma non l'uno determinato (questo infatti è del tutto conoscibile), ma è l'Uno-Tutto; [non è] neppure il tutto in quanto diviso (questo infatti è ancor più conoscibile, dato che è già molteplice), ma [è] insieme Uno-Tutto, il quale precisamente ricava dall'uno la semplicità purificata dalla molteplicità, mentre dal tutto ricava la divisione che rifiuta il carattere limitato dell'uno. E ciascuno di essi [*scil.* l'uno e il tutto] è conoscibile, ed anche l'insieme dei due [lo è] limitatamente a quanto è conoscibile nei due; ma ciò che è anteriore all'insieme dei due, ciò che indichiamo anche attraverso questo [*scil.* questo insieme], ciò di per sé non tollera la conoscenza, ma mediante l'immagine dell'insieme dei due si conosce che quello anteriore all'insieme dei due è come simile all'insieme dei due successivo a quello⁹⁶.

⁹⁶ *De Princ.*, I, p. 85.6-17.

Il massimo grado di conoscenza dell'Uno-Tutto al quale possiamo aspirare nel percorso di risalita in direzione del Principio Primo si configura, socraticamente, come *gestazione cognitiva*⁹⁷ dello stesso. Leggiamo infatti quanto segue:

λέγομεν, ὅτι ὁ μὲν λέγομεν οὐκ ἔστιν οὐδὲ γινώσκομεν ὡς ἓν καὶ ὡς πάντα ὁμοῦ, ὁ δὲ ἀπὸ τούτων ὠδίνομεν (ὠδῖνά φημι γνωστικὴν) τοῦτό ἐστι· μέχρι γὰρ ὠδῖνος ἢ γνῶσις αὐτοῦ προελήλυθεν, εἰς δὲ τόκον ἐκβαίνειν πειρωμένη καὶ διάρθρωσιν ἀποπίπτει ἐκείνου εἰς τοὺς τόκους αὐτοῦ.

Diciamo che [l'Uno-Tutto] non è quello che diciamo, e che non [lo] conosciamo come uno e come tutto insieme, ma [diciamo che] esso è ciò di cui siamo in gestazione a partire da questi [*scil.* questi due predicati] (mi riferisco alla gestazione cognitiva); infatti la conoscenza di quello [*scil.* dell'Uno-Tutto] è avanzata fino alla gestazione, tuttavia, pur tentando di giungere al frutto e ad una sua chiara esposizione, decade da quello verso i suoi derivati⁹⁸.

Quella delineata da Damascio costituisce una gestazione perenne e mai destinata a concludersi con la produzione del frutto, ossia, nel presente contesto,

⁹⁷ Damascio parla similmente di ἀρρήτοι ὠδῖνες in *De Princ.*, I, p. 6.14, p. 8.14, 15, p. 27.9, 10. Sul tema delle gestazioni nel *De Principiis* cfr. M. VLAD, *Defying words: Damascius and the travail of the Unsayable*, in «χώρα», 14 (2016), pp. 223-247. In tale studio la nozione di 'travaglio' è interpretata come approccio non-discorsivo e non-oggettivante alla realtà prima, in particolar modo al Principio irrelato, inconcepibile e indicibile (cfr. *ivi*, p. 230). Infatti, le gestazioni rappresentano una 'modalità indiretta' di scoperta dell'inconoscibile (cfr. *ivi*, pp. 230, 231), una sorta di 'pseudo-discorso' che non ha alcuna pretesa di descrivere l'Origine in sé, ma che differentemente fa chiarezza sul modo in cui soprattutto l'Ineffabile sfugge all'intelligenza logico-discorsiva (cfr. *ivi*, p. 234). Per tali ragioni, nel trattato aporetico damasciano il 'travaglio' si configura in qualità di 'processo di semplificazione' e di 'purificazione' del pensiero, capace di 'liberare' quest'ultimo dalle strettoie del discorso descrittivo e definitorio (cfr. *ivi*, pp. 245-247).

⁹⁸ *De Princ.*, I, p. 86.11-16.

dell'Uno come conoscibile e coglibile quale oggetto conosciuto. In connessione con tale considerazione Damascio afferma:

ἀλλ' ἡ φύσις αὐτοῦ μὴ πάντη οὕσα ἀπόρρητος τὸ ἀναλογοῦν τῇ ὁδῶνι γνωστὸν εἰς ὑπόνοιαν παραδίδωσιν ἀδιάρθρωτον, οὐ προϊούση εἰς γνῶσιν, οὐ προϊὼν εἰς τὸ εἶναι γνωστόν.

Ma la sua natura [*scil.* quella dell'Uno], non essendo assolutamente ineffabile, lascia presagire confusamente il conoscibile che corrisponde alla gestazione, senza che [la gestazione] proceda fino alla conoscenza, né che [il suo oggetto] proceda fino all'essere conoscibile.⁹⁹

L'immagine introdotta dal filosofo in tale passo è fortemente espressiva: collocando la conoscenza dell'Uno all'interno di un processo eternamente diveniente, Damascio rende con forza il senso del processo *interno all'uomo* (la gestazione cognitiva dell'Uno, infatti, *dimora in noi*, cfr. *De Princ.*, I, p. 88.20) di incubazione perpetua dell'Uno. In effetti, la stessa filosofia platonica e le dottrine rivelate negli *Oracoli Caldaici*¹⁰⁰ si dimostrano in accordo nell'esortare l'individuo a stimolare l'incubazione del Principio sommo. Dalla lettura del *De Principiis*, infatti, apprendiamo che:

⁹⁹ *Ivi*, I, pp. 88.25-89.3.

¹⁰⁰ Sulla funzione degli *Oracoli Caldaici* nella Scuola platonica di Atene e sul loro utilizzo in vista della costruzione di un sistema interpretativo, autorevolmente fondato, della dottrina platonica si veda E. GRITTI, *Orientamenti e scuole nel neoplatonismo*, in *Filosofia tardoantica*, op. cit., pp. 77-79 e 80. Tra i testi più recenti dedicati allo studio degli *Oracoli* si segnalano: A. LECERF, L. SAUDELLI, H. SENG, (éds.), *Oracles Chaldaïques: fragments et philosophie*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2014; H. SENG, *Un livre sacré de l'Antiquité tardive: les Oracles Chaldaïques*, Brepols, Turnhout 2016. Inoltre sul medesimo tema cfr. C. ADDEY, *Divination and Theurgy in Neoplatonism: oracles of the Gods*, Ashgate Publishing, Farnham, 2016², in partic. i capitoli VI-VIII.

ὅπερ καὶ ὁ Πλάτων καὶ τὰ λόγια παρακελεύεται ποιεῖν, εἴ πως δυνηθῆμεν, τῶν ἡμετέρων ἐννοιῶν ἐπιλαθόμενοι, πρὸς τὴν ὠδῖνα ἐκείνην ἀναδραμεῖν, ἢ πέφυκεν ἐκεῖνο γνωρίζειν.

Il che sia Platone che gli *Oracoli* esortano a fare, se in qualche modo fossimo capaci, dopo aver dimenticato le nostre nozioni: tornare a quelle doglie che sono per natura atte a far conoscere l'Uno¹⁰¹.

Damascio sembra accennare all'idea secondo cui la gestazione cognitiva dell'Uno-Tutto risulta scandita da diversi momenti; ciascuno di tali momenti è capace di approssimare gradualmente il pensiero all'intuizione dell'Uno, perfezionando, nel limite del possibile, l'atto cognitivo¹⁰², fino a condurlo al massimo grado di coglimento dell'Uno a cui il 'pensiero gestante' può tendere. Dunque, il diadoco menziona una *prima gestazione* – da intendersi come 'ultima tappa' del processo di gestazione dell'intelligenza – recante in sé «l'Uno assolutamente semplice e stabilito al di sopra di tutta la pluralità»¹⁰³. Questa gestazione, persuade colui che intende risalire al Principio Primo del necessario abbandono delle molteplici e distinte concezioni relative all'Uno, a loro volta prodotte durante le tappe inferiori del processo di gestazione cognitiva. Infine, la forma più elevata di gestazione cognitiva dell'Uno-Tutto induce il pensiero a mettere in atto il processo di massima *contrazione* dei molteplici e distinti concetti e nozioni riguardanti l'Uno. Il *processo di contrazione* a cui il neoplatonico si riferisce è rappresentato mediante l'immagine della circonferenza, dei raggi e del centro¹⁰⁴; la

¹⁰¹ *De Princ.*, I, p. 87.23, p. 88.1-3.

¹⁰² Cfr. *ivi*, I, pp. 88.7-89.3.

¹⁰³ Cfr. *ivi*, I, p. 88.22-24.

¹⁰⁴ Cfr. *supra*, pp. 108 e ss.

metafora utilizzata dal neoplatonico indica il movimento di elevazione dell'intelletto dall'apprensione delle singole proprietà in qualche modo riconducibili all'Uno (ad esempio l'essere semplice, primo, origine, ecc.¹⁰⁵), fino al coglimento delle stesse proprietà secondo un'apprensione di «natura unica di forma semplice»¹⁰⁶. Quest'ultima costituisce la concezione migliore ottenibile dell'Uno-Tutto, sebbene neppure essa si riveli completamente capace di intuire la natura inconcepibile dell'Uno. Per questa ragione, infatti, occorre che sia oltrepassata anche la più elevata contrazione dei pensieri riguardanti l'Uno.

La posizione ultima di Damascio sul problema dell'ambiguità conoscitiva dell'Uno-Tutto si presenta solo parzialmente risolutiva dell'aporia sulla conoscibilità o non conoscibilità del Principio. Difatti, in conclusione il filosofo avanza una proposta conciliatrice di entrambe le possibili prospettive a confronto¹⁰⁷: l'Uno-Tutto è conoscibile «da lontano» (πόρρωθεν), ma, avvicinandosi ad esso, si rivela inconoscibile. Il filosofo si esprime esattamente in questi termini:

Γνωστὸν ἄρα καὶ ἐκεῖνο κατὰ τοσοῦτον ὅτι οὐχ ὑπομένει τὴν γνῶσιν προσιούσαν, ἀλλὰ πόρρωθεν μὲν ὡς γνωστὸν φαντάζεται καὶ ἐνδίδωσι τὸν ἑαυτοῦ γνωρισμὸν, ὅσῳ δὲ μᾶλλον πρόσσεισιν, [...] ἀλλὰ τοῦναντίον ἤττον, ἐκλυομένης ὑπὸ τοῦ ἐνὸς εἰς ἀγνωσίαν τῆς γνώσεως· εἰκότως, ἐπειδὴ προσδεῖται μὲν ἡ γνῶσις διακρίσεως, ὡς εἴρηται πρότερον, πλησιάζουσα δὲ τῷ ἐνί, συμπύσσεται εἰς ἔνωσιν ἢ διάκρισις, ὥστε καὶ ἡ γνῶσις ἀναχεῖται εἰς ἀγνωσίαν. Οὕτω γάρ που καὶ ἡ Πλάτωνος ἀπαιτεῖ ἀναλογία· καὶ γὰρ τὸν ἥλιον τὴν μὴν

¹⁰⁵ Cfr. *De Princ.*, I, p. 88.9-12. Tali problematiche attribuzioni all'Uno-Tutto sono riconducibili – come precisa Damascio – ad «una concezione di secondo o terzo grado» (*De Princ.*, I, p. 88.8) dell'Uno.

¹⁰⁶ *Ivi*, I, p. 88.17.

¹⁰⁷ A tal proposito Napoli parla di «una soluzione, insieme teoretica ed esegetica, che potremmo definire problematicamente conciliatrice» (V. NAPOLI, *Conoscibilità e inconoscibilità*, op. cit., p. 198).

πρώτην ἐπιχειροῦμεν ὁρᾶν, καὶ πόρρωθέν γε ὁρῶμεν· ὅσῳ δὲ μᾶλλον αὐτῷ πρόσμιεν τοσοῦτῳ ἔλαττον αὐτὸν ὁρῶμεν· καὶ τελευτῶντες οὔτε αὐτὸν οὔτε ἄλλα ὁρῶμεν, ἀντιφωτιζομένου ὀμματος αὐτοφῶς γινόμενοι.

Quello [*scil.* l'Uno-Tutto] è conoscibile fino a che non tollera più la conoscenza che si avvicina, ma da lontano appare come conoscibile e consente il suo riconoscimento, tuttavia, quanto più [la conoscenza] si avvicina, [...], tanto meno, al contrario, [lo conosce], dal momento che viene dissolta dall'Uno in non conoscenza poiché, naturalmente, la conoscenza necessita della distinzione [...], però la distinzione quando si avvicina all'Uno, si ripiega in unione, così che anche la conoscenza passa in non-conoscenza. Probabilmente anche l'analogia di Platone intende dire questo; infatti in un primo momento tentiamo di vedere il sole, e almeno da lontano [lo] vediamo; ma quanto più ci avviciniamo ad esso, tanto meno lo vediamo; e finiamo per non vedere più né quello né le altre cose, dal momento che al posto di occhio illuminato siamo diventati la luce stessa¹⁰⁸.

Dal passo apprendiamo che la conoscenza, seppure secondo un percorso accidentato ed imperfetto e tale da lasciare nell' 'opacità' la nostra visione dell'Uno, è indubbiamente motore dell'ascesa verso l'Origine. Tuttavia la conoscenza si converte in non conoscenza al cospetto del Principio Primo¹⁰⁹, poiché la vicinanza che essa ha guadagnato riduce fino ad eliminare completamente la distanza e la

¹⁰⁸ *De Princ.*, I, pp. 83.22-84.11.

¹⁰⁹ La conoscenza necessita della distinzione (διάκρισις). Metry-Tresson legge Damascio interrogandosi sulla possibilità della conoscenza di eliminare l'alterità e lo scarto che separa il pensiero dai Principi (cfr. C. METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée*, op. cit., p. 236). La risposta è evidentemente negativa, considerato che annullare la distinzione tra conoscente e conosciuto andrebbe a corrispondere all'autoannullamento della conoscenza stessa (cfr. *ivi*, p. 303) che si fonda per l'appunto sulla differenza. Infatti la conoscenza è per natura *diastatica* poiché la distinzione che presuppone tra i due termini (conoscente e conosciuto) si traduce nel concetto di distanza (διάστασις) tra essi (cfr. *ivi*, p. 252). Dunque l'atto cognitivo corrispondente alla conoscenza prende forma come *relazione* tra termini necessariamente separati (cfr. *ivi*, pp. 153 e ss).

distinzione tra soggetto conoscente e Principio. Come si è detto precedentemente, διάστασις (distanza) e distinzione (διάκρισις) sono entrambe necessarie affinché si istauri la relazione tra conoscente e oggetto conosciuto; in effetti, la conoscenza è intesa propriamente come relazione mediatrice tra i suddetti termini. Contrariamente all'unificazione sovrarazionale prospettata da Damascio nel passo in discussione, la conoscenza garantisce la prossimità¹¹⁰ tra pensiero e oggetto di conoscenza, ma non è in grado di realizzare la fusione tra loro. Proprio in ragione di ciò la conoscenza si limita ad essere un'«assimilazione sempre parziale»¹¹¹ tra i due termini. Il progressivo avanzamento verso l'Uno-Tutto si compie con l'ὁμώσις, a sua volta realizzata nella forma di ἔνωσις, ossia il *rendersi uno con il Principio*. L'ἔνωσις in discussione trascende evidentemente la potenza conoscitiva del pensiero umano. Al fine dell'effettiva tangenza con il Principio, è necessario che la conoscenza sia oltrepassata. In verità è la stessa concezione di conoscenza – all'interno della prospettiva neoplatonica – a richiedere il suo superamento, dal momento che senza tale superamento non può realizzarsi l'anelito di unità che fonda la sua stessa natura di processo in tensione verso la *Differenza* dell'Origine. L'unificazione si presenta secondo le seguenti modalità descritte da Damascio:

καὶ γὰρ ὡς γνωστῶ πόρρωθεν ἐντυγχάνομεν, καὶ ἐπειδὴν αὐτῶ ἐνωθῶμεν, ὑπερβάντες ἡμῶν τὸ γνωστικὸν τοῦ ἐνός εἰς τὸ ἓν εἶναι περιεστάμεθα, τοῦτ'ἔστιν εἰς τὸ ἄγνωστον εἶναι ἀντὶ γνωστικοῦ. Αὕτη μὲν οὖν ἡ συναφή ὡς ἐνός πρὸς ἓν ὑπὲρ γνῶσιν.

E infatti come conoscibile ci imbattiamo da lontano in esso [*scil.* nell'Uno], e allorché veniamo uniti a lui, oltrepassando la nostra facoltà di conoscere l'Uno, giungiamo a essere

¹¹⁰ Cfr. *supra*, pp. 115 e ss.

¹¹¹ D. COHEN, *L'assimilation par la connaissance*, op. cit., p. 79.

uno, vale a dire ad essere una entità inconoscibile invece di una atta a conoscere. Questo contatto, dunque, in quanto contatto di uno a uno, è al di sopra della conoscenza¹¹².

Se L'Uno-Tutto – corrispondente al sole-Bene della celebre analogia del VI libro della *Repubblica* – è metaforicamente ‘fonte di luce’, il *diventare uno col Principio* ha luogo sotto forma di ‘accecaimento mistico’ del soggetto che si converte verso l’Origine; quest’ultima finisce per irradiare interamente l’individuo, al punto tale che, come scrive Beierwaltes, «assimilarsi al Principio significa [...] diventare

¹¹² *De Princ.*, I, p. 83.9-13. In tale passo è descritto il passaggio dalla conoscenza alla non-conoscenza: il contatto con l’Uno non avviene mediante conoscenza, ma mediante unione e infatti il concetto di unione si differenzia sostanzialmente da quello di relazione: «un acte cognitif n’est pas un acte d’unification par lequel serait aboli l’écart entre le connaissant et le connaissable, mais plutôt un acte de *relation* entre le connaissant et le connaissable» (C. METRY-TRESSON, *L’aporie ou l’expérience des limites de la pensée*, op. cit., p. 253). Nello specifico la relazione «est le troisième terme posé entre deux réalités distinctes, et cette triade forme l’acte de l’intellect» (*ivi*, p. 254). Dunque con la relazione la dualità che sussiste tra noi e i Principi, tra conoscente e oggetto che si desidera conoscere, «n’est pas abolie, elle est seulement réinvestie dans une relation» (*ibidem*). Come già argomentato, affinché ci sia conoscenza è indispensabile la distanza tra i termini posti in relazione tramite la conoscenza; tuttavia, l’alterità di soggetto conoscente ed oggetto conosciuto deve in ogni caso fondarsi su una ‘compatibilità’ tra le due realtà, su una certa loro ‘potenziale corrispondenza’, se è vero che ‘il simile conosce il simile’, come afferma l’assioma su cui si fonda ogni gnoseologia (cfr. *ivi*, p. 274). Nel caso della tentata conoscenza dei Principi da parte dell’uomo sembra venir meno anche la possibilità di una ‘affinità potenziale’ tra pensiero e realtà prime e difatti Metry-Tresson scrive: «la nature de notre pensée et celle des principes sont absolument distinctes, incompatibles et inconciliables. [...] comment notre connaissance différenciée et divisée peut-elle rejoindre ce qui est un, simple et indifférencié? Et les principes sont de cet ordre» (*ibidem*). Pertanto sussiste di conseguenza un vero e proprio *conflitto* tra la nostra potenza conoscitiva e la natura propria dell’oggetto che essa vorrebbe conoscere (cfr. *ibidem*). Alla luce di un simile scenario, le aporie damasciane si fanno interpreti del suddetto conflitto, fino a diventare strumento di riconoscimento dell’incompatibilità tra la semplicità dei Principi e il nostro *status*, segnato dalla *sottomissione alla divisione* che rende i Principi Primi inevitabilmente fuori dal *quadro logico* proprio dell’uomo (cfr. *ivi*, p. 290).

noi stessi luce [...], così da poter giungere infine a sperimentare l'unione col Principio nella forma dell'accadere di una 'uniluminosità'»¹¹³.

II.4. Lo statuto aporetico dell'*Unificato* conoscibile e inconoscibile

La terza aporia epistemologica riguardante i Principi Primi ha per oggetto l'Unificato¹¹⁴, terzo Principio successivo all'Uno-Tutto e al Totalmente Ineffabile. Più precisamente, l'Unificato viene inteso dall'ultimo diadoco come terzo termine della triade intelligibile in cui si modalizza¹¹⁵ l'Uno assolutamente semplice anteriore alla triade. Come argomentato in accordo con Giamblico e attraverso un confronto critico con le varie posizioni maturate in seno alla tradizione neoplatonica¹¹⁶, la triade in questione è successiva all'Uno che dunque la trascende e i suoi termini costitutivi sono identificabili sulla base dell'accordo tra le principali concezioni teologico-speculative pagane, ossia quella platonica, quella pitagorica e quella caldaica. Pertanto, secondo lo schema deducibile dalle argomentazioni

¹¹³ Anche nella conclusione della trattazione della conoscibilità dell'Uno-Tutto sono evidentemente riscontrabili reminiscenze platoniche del mito della caverna. Scrive Beierwaltes che «assimilarsi al Principio significa [...] diventare noi stessi luce [...], così da poter giungere infine a sperimentare l'unione col Principio nella forma dell'accadere di una 'uniluminosità'»; «ma», continua lo studioso, «ciò che rende onticamente possibile al pensiero di farsi luce e di unificarsi, elevandosi al di sopra di se medesimo, con la luce primigenia, è l'Uno in noi in quanto luce anagogica del pensiero [...] e segnale [...] luminoso che rimanda al Principio» (BEIERWALTES, *Proclo*, op. cit., p. 404).

¹¹⁴ L'aporia gnoseologica sull'Unificato è scandita dalla successione di tre momenti: 1. introduzione della questione (il terzo Principio è conoscibile o inconoscibile?) in *De Princ.* II, pp. 100.6-101.8; 2. discussione degli argomenti in favore della inconoscibilità dell'Unificato in *De Princ.* II, pp. 101.9-103.3; 3. discussione degli argomenti in favore della conoscibilità dell'Unificato in *De Princ.* II, pp. 103.4-106.15. Sulla schematizzazione delle principali argomentazioni dell'aporia cfr. C. METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée*, op. cit., p. 50.

¹¹⁵ Cfr. WESTERINK-COMBÈS, *Damascius. Traité des premiers principes*, op. cit., vol. I, *Notes complémentaires*, pp. 246, 247, nota 1 alla p. 71.

¹¹⁶ Cfr. *De Princ.*, II, pp. 1.1-39.27.

damasciane¹¹⁷, all'Uno-Tutto anteriore alla triade segue l'Uno-Tutto come *prima enade*, o *uno limitante* (Platone), o *monade* (Pitagora), o *Padre* (*Oracoli Caldaici*). In second'ordine si colloca invece il Tutto-Uno come *seconda enade*, o *uno illimitato* (Platone), o *diade* (Pitagora), o *Potenza* (*Oracoli Caldaici*). Infine vi è l'Unificato come *terza enade*, o *misto* (Pitagora-Platone), o *Atto* (*Oracoli Caldaici*), il quale Unificato è a sua volta articolato in modo triadico in *essere*, *vita* e *intelletto*; in tal senso, l'Unificato manifesta – ad un grado inferiore rispetto al superiore Uno anteriore alla triade – la tripartizione caldaica di *Padre* (Intelligibile puro), *Potenza* (Vita intelligibile) ed *Atto* (Intelletto intelligibile)¹¹⁸.

La subordinazione dell'Unificato all'Uno si spiega in ragione del fatto che esso 'ne subisce' l'azione e infatti, precisa Damascio, l'Unificato non è l'Uno puro ed anteriore alla totalità, ma è «il primo ad aver subito l'uno»¹¹⁹ e di conseguenza «è dopo l'Uno»¹²⁰. L'Unificato viene a costituirsi, dunque, come una forma derivata di unità, parzialmente e problematicamente compatibile con la molteplicità. In verità il terzo Principio prospettato dal diadoco sembra riproporre ad un livello inferiore del reale il carattere e la funzione propria dell'uni-totalità che l'Uno-Tutto rappresenta¹²¹; difatti, proprio come il superiore Uno-Tutto, l'Unificato è colto dal pensiero come sintesi ossimorica di unità e molteplicità. A tal proposito Damascio scrive che «l'Unificato ha bisogno di essere anche i molti; infatti in esso si manifesta indistintamente allo stesso tempo una certa pluralità che è come assorbita dall'uno»¹²².

¹¹⁷ Cfr. *ibidem*.

¹¹⁸ Cfr. *ibidem*.

¹¹⁹ *De Princ.*, II, p. 41.7, 8.

¹²⁰ *Ivi*, II, p. 41.8.

¹²¹ Cfr. *supra*, pp. 113 e s., 121 e s.

¹²² *De Princ.*, II, p. 41.9-11.

La discussione aporetica intorno alla conoscibilità o non conoscibilità dell'Unificato viene condotta nella sezione quarta del II vol. del *De Principiis* (ed. Westerink-Combès) in cui si discute dell'Unificato come *Intelligibile*. Questa trattazione segue le precedenti dedicate all'Unificato come *Misto*¹²³ (seconda sezione) e come *Essere*¹²⁴ (terza sezione). L'aporia epistemologica sull'Unificato presenta la stessa struttura e i medesimi moduli argomentativi riscontrati nelle aporie gnoseologiche concernenti l'Uno-Tutto e l'Ineffabile. Inoltre, anche la 'soluzione' dell'aporia è in linea con le altrettante soluzioni paradossalmente 'aporetiche' proposte in relazione all'ἔν-πάντα e al πάντη ἄρρητον. In ragione di ciò, nel *De Primis Principiis* sembra delinearci uno specifico 'sistema delle aporie', per l'appunto costante e regolare. In particolare, è evidente l'analogia tra la discussione sulla conoscibilità/inconoscibilità dell'Unificato e l'analisi dell'ambiguità conoscitiva dell'Uno-Tutto conoscibile e non conoscibile. Come mostrato nelle pagine precedenti, la considerazione del problema della conoscibilità e inconoscibilità dell'Ineffabile aveva obbligato Damascio a riconoscere la condizione di *superignoranza* quale indice della natura deficitaria del pensiero umano in relazione all'Origine Primitiva, refrattaria ad ogni forma di concettualizzazione. Difatti, l'Ineffabile – superiore tanto alla nozione di conoscibilità che a quella di non

¹²³ Concezione platonica e ancor prima che a Platone, concezione riconducibile a Filolao e agli altri Pitagorici. Nella prospettiva di Damascio l'Unificato sarebbe appunto il misto di unità e molteplicità derivato dalla partecipazione di tale Principio ai precedenti termini della triade, ossia Limite ed Illimitato (Platone), o ugualmente, Monade e Diade (Pitagora e i Pitagorici). Su ciò cfr. *De Princ.*, II, pp.40.1-55.16.

¹²⁴ L'Unificato è considerato non solo mediante la nozione di 'misto' come in precedenza, ma anche mediante quella di 'essere' (ὄν) e 'sostanza' (οὐσία); l'Unificato pertanto si presenta come *Essere puro* (τὸ ἀπλῶς ὄν) e *Sostanza prima* (ἡ πρώτη οὐσία). La teoria dell'Unificato come Essere viene articolata attraverso una puntuale determinazione dei generi in cui l'essere può essere distinto, sulla base di specifici riferimenti alla *Repubblica*, al *Sofista* e al *Parmenide*, oltre che alla posizione plotiniana in merito. Su ciò cfr. *De Princ.*, II, pp. 56.1-99.14.

conoscibilità – si era rivelato né conoscibile né inconoscibile. In maniera diametralmente opposta, l'indagine sull'Uno-Tutto aveva reso necessario il riconoscimento simultaneo di entrambe, opposte e ugualmente valide ipotesi sulla conoscibilità di tale Principio: l'Uno, in modo assolutamente paradossale, si presenta all'intelligenza di colui che indaga sia come conoscibile che come inconoscibile. Ugualmente, anche a proposito dell'Unificato il diadoco è necessitato a riconoscere la legittimità di entrambe le possibili e opposte soluzioni, vale a dire da un lato quella della sua conoscibilità, dall'altro quella della sua non conoscibilità. Rappresentativa della tentata conciliazione delle opzioni in conflitto è la stessa conclusione a cui Damascio perviene allorché, ammessa l'esistenza di una certa tipologia di conoscenza dell'Unificato, puntualizza che «grade è la natura inconoscibile di tale conoscenza [*scil.* la conoscenza unificata atta a cogliere l'Unificato]»¹²⁵. Occorre precisare che è lo stesso pensatore siriano a mostrarsi consapevole del fatto che un'adeguata analisi della questione riguardante la conoscibilità dell'Unificato – analisi a sua volta fondata sull'esegesi delle *auctoritates* – non può che restituire la condizione del pensiero dilaniato, ossia diviso e tormentato dalla persuasività di entrambe le opzioni opposte a confronto¹²⁶.

Come già osservato a proposito dell'aporia epistemologica sull'Uno-Tutto articolata in *De Princ.*, I, p. 64.8-24¹²⁷, il filosofo introduce l'interrogativo intorno all'intelligibilità dell'Unificato passando in rassegna molteplici modalità conoscitive, al fine di valutarne l'eventuale congruità:

¹²⁵ *De Princ.*, II, p. 110.6, 7.

¹²⁶ Cfr. *ivi*, II, p. 100.12-16, p. 101.1-8.

¹²⁷ Cfr. *supra*, pp. 96 e ss.

Ὅτι μὲν τοίνυν οὔτε δόξη, οὔτε διανοία, οὔτε νῶ τῷ ψυχικῷ, οὔτε νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀλλ' οὔδὲ τῆ τοῦ νοῦ παντελεῖ περιωπῆ, οὔτε τῷ ἄνθει τοῦ νοῦ αἰρετόν, οὔτε ἐπιβολῆ ὅλως, οὔτε κατὰ ἐπέρεισιν ὠρισμένην, οὔτε κατὰ περίληψιν, οὔτε τινὰ τοιοῦτον τρόπον ἐκεῖνο γνωστόν, συγχωρητέον ταῦτα ἀξιούντι τῷ μεγάλῳ Ἰαμβλίχῳ.

Che quel Principio [*scil.* l'Unificato] non sia abbracciabile né per mezzo di un'opinione, né di un processo di pensiero, né dell'intelletto psichico, né per mezzo di un'intellezione accompagnata da ragionamento, e che esso non sia neppure discernibile attraverso lo sguardo complessivo perfetto dell'intelletto, né attraverso il fiore dell'intelletto, né che esso sia in generale conoscibile, né attraverso un'intuizione, né attraverso un determinato contatto diretto, né attraverso un'apprensione d'insieme, né in alcun modo simile, bisogna convenire col grande Giamblico che giudica in tal modo¹²⁸.

Dal passo citato si evince che Damascio esclude rigorosamente il complesso delle facoltà e modalità conoscitive dalla possibilità di conoscenza dell'Unificato. La radicalità della posizione damasciana ha come riferimento autorevole dichiarato la dottrina giamblichea dei Principi e della loro conoscenza¹²⁹. Come anticipato, l'elencazione dettagliata delle strategie conoscitive considerate richiama la simile determinazione delle modalità conoscitive inadatte a cogliere l'Uno-Tutto¹³⁰. A proposito di queste ultime, Damascio aveva posto in discussione l'intuizione

¹²⁸ *De Princ.*, II, p. 100.6-12.

¹²⁹ Combès in WESTERINK-COMBÈS, *Damascius. traité des premiers principes*, op. cit., vol. II, *Notes complémentaires*, p. 259, nota 6 alla p. 100 segnala che J. Dillon riconduce il passaggio di *De Princ.*, II, p. 100.6-12 a *Iambl. fr.*, 2 A *In Parm.*, p. 208 (*Iamblichi Chalcidensis In Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, edited with translation and commentary by J.M. Dillon, Brill, Leiden 1973); inoltre B.D. Larsen fa corrispondere le righe comprese nel passo: *De Princ.*, II, p. 100.1-12 a *Iambl. test.*, 304 (*Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe*, 2 voll, II: *Appendice. Testimonia et fragmenta exegetica recueillis par Bent Dalsgaard Larsen*, Universitetsforlaget i Aarhus, Aarhus, 1972).

¹³⁰ Cfr. *De Princ.*, I, p. 64.8-24.

(ἐπιβολή), il sillogismo (συλλογισμός), il ragionamento spurio (νόθος λογισμός)¹³¹, il nome (ὄνομα), il ragionamento (ὁ λόγος), l'opinione (δόξα) e l'intuizione (νόησις). Tuttavia, mentre riguardo all'Uno-Tutto metaontologico e metanoetico era risultata comprensibile l'esclusione categorica di ogni forma di conoscenza del Principio Primo¹³², a proposito dell'Unificato inteso come *Essere puro e somma dell'Intelligibile* appare immediatamente paradossale ed autocontraddittorio sostenere la tesi di assoluta inconoscibilità (e dunque, di non intelligibilità) dell'Intelligibile. Nel testo sopra citato si osserva che in sole sette righe Damascio cita ed esclude dalla possibilità di cogliere l'Unificato ben nove forme conoscitive. Queste ultime sono introdotte dal neoplatonico secondo una modalità ascendente per efficacia ed immediatezza nell'atto dell'apprensione¹³³ e sono: l'opinione (δόξα), il pensiero argomentativo (διάνοια), l'intelletto psichico (ψυχικός νοῦς) – ossia l'intelletto delle anime individuali, connettivo del livello psichico con il superiore livello intellettuale, in opposizione all'intelletto divino citato successivamente (cfr. *De*

¹³¹ Nel caso del *ragionamento spurio* l'ostacolo alla presa conoscitiva dell'oggetto era costituito dall'incapacità di tale forma di ragionamento «di appoggiarsi a qualcosa da lontano» (*De Princ.*, I, p. 64.11, 12: «il ragionamento spurio (κατὰ νόθον τινὰ λογισμὸν) [...] non ha neppure la possibilità di appoggiarsi a qualcosa da lontano (οὐδὲ τὴν πόρρωθεν ἔχοντα ἀπέρεισιν), ma considera le cose le une a partire dalle altre (ἀφ' ἑτέρων ἕτερα ἐννοοῦντα)»). Similmente anche nel passo in discussione alle righe 9, 10 di p. 100 si parla di assenza di «determinato contatto diretto» (ἐπέρεισις ὀρισμένη) nel caso della tentata conoscenza dell'Unificato.

¹³² A tal proposito Damascio in *De Princ.*, I, p. 64.20-24 scrive: «E poiché il nome, il ragionamento, l'opinione e la scienza sono relativi all'essere (ἐπειδὴ τὸ ὄνομα καὶ ὁ λόγος καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ ἐπιστήμη τοῦ ὄντος), sottrae anche questi (ἀφαιρεῖ καὶ ταῦτα). Se ancora anche l'intuizione (ἡ νόησις) è relativa all'intelligibile, dunque all'essere (τοῦ νοητοῦ ἐστίν, τοῦτο δὲ ἐστὶ τοῦ ὄντος), bisogna eliminare anche l'intuizione, dal momento che è composta (ἅτε σύνθετον) e non si addice all'assolutamente semplice (τῷ ἀπλουστάτῳ μὴ ἐφαρμόζουσιν)».

¹³³ In maniera speculare ma per opposizione, l'ordine delle facoltà e modalità conoscitive inadatte a conoscere l'Uno-Tutto seguiva una *climax* discendente, indicante la sempre minore adeguatezza delle strategie conoscitive annoverate, mentre riguardo all'Unificato l'ordine segue una *climax* ascendente (Cfr. *De Princ.*, I, p. 64.8-24).

Princ., II, 103.8) come atto a cogliere l'Unificato¹³⁴ –, l'intellezione accompagnata da ragionamento (νόησις μετὰ λόγου) – ricavata da *Timeo* 28a 1, 2¹³⁵ –, lo sguardo complessivo perfetto dell'Intelletto (ἡ τοῦ νοῦ παντελής περιωπή) – espressione che nella prospettiva neoplatonica indica comunemente, ma non specificatamente in tale contesto, il punto di osservazione superiore dell'intelletto demiurgico¹³⁶ –, il fiore

¹³⁴ Un'altra occorrenza dell'espressione ψυχικός νοῦς è presente in *De Princ.*, III, p. 82.6. La natura dell'intelletto psichico è comprensibile alla luce della molteplicità attribuita all'intelletto nel contesto della discussione sull'intelligibile e la sua pluralità (*De Princ.*, II, p. 174 e ss.) e alla duplicità di ciascuna forma di pluralità determinata dalla processione. Come per gli altri ordini di realtà, anche nel caso dell'Intelletto la pluralità è sia interna che esterna (cfr. WESTERINK-COMBÈS, *Damascius. Traité des premiers principes*, op. cit., vol. II, *Notes complémentaires*, p. 283, nota 1 alla p. 207): la prima è a livello ipostatico – si parla in tal caso di «pluralità dell'Intelletto» – ed è riconducibile alla molteplicità delle Forme riassorbita nell'unità dell'Intelletto, mentre la seconda è «la pluralità degli intelletti che vengono dopo l'Intelletto unico» (*De Princ.*, II, pp. 206.23-207.1). Pertanto l'intelletto psichico sembra riconducibile al processo di derivazione degli intelletti dal Primo Intelletto. Il riferimento all'intelletto psichico in *De Princ.*, III, p. 82.6 è anticipato dalla definizione del tema di ricerca costituito dalla dimostrazione circa l'esistenza di «intelletti correlati alla pluralità delle anime, come a degli strumenti o veicoli» (p. 79.3-5). Nello specifico, l'occorrenza dell'espressione in considerazione si inserisce nel contesto della discussione sulla risalita verso gli intelletti impartecipabili e a tal proposito l'ascesa in direzione dell'Intelletto impartecipabile e completamente immobile ha come tappe precedenti l'immobile apparente e in seguito l'intelletto psichico che è «immobile secondo l'ipostasi» (p. 82.7). Come ricordato in precedenza, l'intelletto psichico si giustifica alla luce dell'esistenza della pluralità di intelletti ed anime, di partecipati ed impartecipabili (p. 82. 9-11), tali per cui il primo partecipabile di ciascuna serie dirige la pluralità ad esso subordinata, nella stessa misura in cui il primo impartecipabile dirige la propria pluralità derivata (p. 83.14-16). Ne consegue che ciascun impartecipabile non ha contatto con la pluralità dei partecipati e ad esso si oppone come unità in senso autentico (p. 83.10-12).

¹³⁵ Cfr. PLAT., *Tim.* [trad. it. a cura di F. Fronterotta, BUR 2003], 27d 5, 6-28a 1-4: «Questo dunque, secondo la mia opinione, è ciò che bisogna innanzitutto distinguere: cosa è ciò che sempre è, senza avere generazione, e cosa è che sempre diviene, senza mai essere? L'uno, certo, si coglie con il pensiero e se ne può rendere conto razionalmente (νοήσει μετὰ λόγου), poiché rimane sempre identico a se stesso, l'altro, dal canto suo, è oggetto dell'opinione che deriva dalla sensazione di cui non si può rendere conto razionalmente (δόξη μετὰ αἰσθήσεως ἀλόγου), poiché si genera e si corrompe e mai è realmente»; cfr. anche nota 73, pp. 177, 178 della traduzione a cura di Fronterotta.

¹³⁶ Combès afferma che «περιωπή [...] signifie habituellement chez les néoplatoniciens le poste d'observation de l'intellect démiurgique» (WESTERINK-COMBÈS, *Damascius. Traité des premiers principes*, op. cit., vol. II, *Notes complémentaires*, p. 259, nota 3 alla p. 100). Un'altra occorrenza

dell'intelletto (ἄνθος τοῦ νοῦ) – concezione derivata dalla tradizione oracolare caldaica, implicante un'intuizione mistica dei Principi, ancora razionale ma in qualche misura già aperta al coglimento mistico delle realtà prime –, l'intuizione (ἐπιβολή) – quella superiore alla νόησις e in parte implicante l'ispirazione divina¹³⁷, la presa diretta e non mediata dell'oggetto (ἐπέρεισις ὠρισμένη)¹³⁸ ed infine l'apprensione d'insieme o sinottica (περίληψις). In seguito Damascio lascia intendere che la posizione teorica che stabilisce la non conoscibilità dell'Unificato deve essere in qualche modo ridimensionata nella radicalità che la caratterizza. In effetti tale teoria, se viene posta in dialogo aporetico con determinate concezioni che dimostrano, al contrario, la conoscibilità dell'Unificato, finisce per mostrarsi legata ad una comprensione solo parziale dell'eccellenza principale propria del terzo Principio. A tal proposito leggiamo:

Πρῶτον δὲ αὐτὸν ἐρωτητέον πότερον αὐτὸ γνωστὸν εἶναι φήσομεν, καὶ τοῦτο αὐτοῦ εἶναι, τὸ νοητὸν τὸ νοήσεως ἀποπληρωτικόν, τῆς μέντοι ἠνωμένης καὶ πρὸ πάντων τῶν

dell'espressione riferita ugualmente all'intelletto è presente in *De Princ.*, II, p. 37.9, 10; su quest'ultima cfr. nota 1 alla p. 37 (ed. Westerink-Combès). Nel passo in discussione, alla luce del contesto in cui ricorre l'espressione ἡ τοῦ νοῦ παντελής περιωπή, il filosofo intende chiaramente alludere ad una forma di intellesione propriamente umana, di natura immediata e perfetta, ma ancora inadatta al pieno coglimento dell'Unificato.

¹³⁷ Cfr. *De Princ.*, I, p. 65.1-7: «Se esiste una conoscenza unitaria (ἐνιαία γνώσις), come quella degli dèi (οἷα ἡ τῶν θεῶν), che si stabilisce secondo l'Uno e al di sopra dell'Unificato (κατὰ τὸ ἕν ἐστῶσα καὶ ὑπὲρ τὸ ἠνωμένον), tale conoscenza si unirà all'Uno per intuizione (ἐφάπεται τοῦ ἑνὸς κατὰ ἐπιβολήν), mentre [la conoscenza] più grossolana (ἡ δὲ παχυτέρα), come risulta essere anche la nostra (οἷα καὶ ἡ ἡμετέρα), coglierà a stento l'Uno con un ragionamento spurio (νόθῳ μόλις λογισμῷ ἀντιλήπεται τοῦ ἑνός). Ma talora anche noi avremo intuizione [di quello], e ciò allorché, come afferma Platone, solleviamo il raggio dell'anima (τὴν ἀγῆν τῆς ψυχῆς ἀνακλίνωμεν), dispiegando il fiore stesso della nostra conoscenza conforme all'Uno (τὸ ἄνθος αὐτοῦ προβαλλόμενοι τῆς ἐνοειδοῦς ἡμῶν γνώσεως)».

¹³⁸ Proprio tale 'presa diretta e non mediata' mancava al *ragionamento spurio* considerato da Damascio a proposito dell'Uno-Tutto (cfr. *supra*, nota 131 alla p. 135).

ἐννοήσεων ἐν μιᾷ ἀπλότῃ νοητῇ προὔποτιθεμένης, ἢ ἄγνωστον μὲν ἄτε τῆ ἀπορρήτῳ ἀρχῆκαὶ τὰγαθῷ, ὡς φησιν [...]. Ὅτε γὰρ ἀνήρ οὗτος ἐφ' ἑκάτερα δοκεῖ φέρεσθαι, μᾶλλον δὲ ἡμᾶς φέρεσθαι ποιεῖ περὶ τὴν μίαν αὐτοῦ νόησιν μεριζομένους, καὶ ὁ λόγος, εἰ μέτρια βασανισθεῖη, πολλὴν ἔξει περιορκίην πρὸς ἑκάτερον.

In primo luogo bisogna domandare a Giamblico se dobbiamo dire che tale Principio è conoscibile e se possiede il carattere di essere oggetto intelligibile atto a ricolmare l'intellezione, quella che è certamente unificata e che, anteriormente a tutti i pensieri, è originariamente stabilita in un'unica semplicità intelligibile, o se dobbiamo dire che questo Principio è inconoscibile, dal momento che è fissato intorno al Principio Ineffabile e al Bene, come egli [*scil.* Giamblico] dice [...]. Questo uomo celebre sembra in effetti tendere verso l'una e l'altra opinione, o piuttosto fa tendere noi che siamo divisi riguardo all'intellezione unica di tale Principio, [verso entrambe le opinioni]; ed il ragionamento, se viene messo sufficientemente alla prova, oscillerà intensamente tanto verso l'una quanto verso l'altra opinione¹³⁹.

Dunque, Damascio si pone in dialogo con Giamblico, considerando la possibilità che l'Unificato possa dirsi in qualche modo conoscibile. Nel passo citato il filosofo allude alla parziale soluzione all'aporia della conoscibilità/inconoscibilità del Principio in questione e infatti anticipa che è ammissibile una certa forma di conoscenza dell'Unificato; la conoscenza a cui il neoplatonico si riferisce è da intendersi come ciò che è capace di *colmare* l'intellezione di colui che si rivolge all'Intelligibile. I verbi πληρώω/ἀποπληρώω¹⁴⁰ indicanti l'azione del 'riempire'

¹³⁹ *De Princ.*, II, p. 100.12-16, p. 101.1.

¹⁴⁰ I verbi principalmente significano 'riempire', 'compiere', 'riempire completamente', 'completare', 'portare a compimento', 'realizzare', 'rendere perfetto', 'consacrare' e probabilmente Damascio intende alludere propriamente alla molteplicità significati evocati dal verbo (cfr. H. G. LIDDELL – R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon, A New Edition, Revised and Augmented throughout*

lasciano intuire che la conoscenza dell'Unificato che lo scolarca intende definire, ossia l'*intuizione* o *conoscenza unificata* (γνώσις ἠνωμένη) superiore al pensiero, si configura come un 'invasamento', riconducibile ad una sorta di 'intervento divino' più che all'operatività razionale propriamente umana. Tuttavia, prima di vagliare nel dettaglio l'opzione della conoscibilità dell'Unificato connessa all'introduzione della γνώσις ἠνωμένη, occorre sottoporre ad esame le argomentazioni a sostegno dell'inconoscibilità del terzo Principio. Alla luce di ciò che abbiamo considerato in precedenza, in prima istanza Damascio attribuisce il carattere aporetico della questione concernente la conoscibilità dell'Unificato direttamente a Giamblico. Successivamente, il diadoco afferma che la causa della condizione dimidiata del nostro pensiero, costantemente al bivio tra posizioni opposte, va ricercata nella stessa 'natura divisa'¹⁴¹ del pensiero umano che tenta di conoscere i Principi. In effetti, l'intelligenza umana si fonda su una 'lacerazione originaria' che costringe il pensiero alla necessaria applicazione della logica distinguente e dualizzante; proprio quest'ultima è causa della sempre mancata comprensione dei Principi, unitari, totalmente semplici e indifferenziati. Tuttavia, bisogna sottolineare – come si evince dall'affermazione conclusiva del passo sopra citato – che secondo Damascio l'oscillazione del pensiero tra argomenti opposti (e ugualmente probanti) sul medesimo tema, non è da intendersi esclusivamente secondo un'accezione negativa; infatti, contrariamente, l'indecisione del pensiero è di per sé prova del corretto

by H. Stuart Jones with the assistance of R. McKenzie, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1940, I vol., e F. MONTANARI, *Vocabolario della lingua greca*, Loescher Editore, Torino 2004², s.v. πλήρωω e ἀποπλήρωω). In particolar modo, l'*intellezione unificata* introdotta dal pensatore sembra indicare il *perfezionamento* dell'intelletto che si realizza nell'atto del cogliere l'Unificato-Intelligibile; pertanto l'intelletto che perviene alla piena comprensione del Principio realizza la propria natura intellettuale, assimilandosi all'Intelligibile (cfr. *De Princ.*, II, pp. 104.17-105.1 e *infra*, pp. 145 e ss.).

¹⁴¹ L'*essere divisi* indicato con il verbo μερίζομαι rappresenta la condizione umana derivante dalla *guerra titanica* – frequentemente evocata dal neoplatonico – dalla quale deriverebbe la stessa origine dell'uomo (cfr. *supra*, nota 88, pp. 117 e s.).

esercizio del ragionamento che, se adeguatamente stimolato, non può che scoprirsi intrinsecamente aporetico. In tal modo il pensiero diventa consapevole della propria origine titanica e della ragione dello scarto tra sé e i Principi Primi per mezzo dell'«esercizio sistematico del dubbio». Pertanto, l'utilizzo metodologico del dubbio fa dell'aporia strumento di emendazione e di «iniziazione»¹⁴² al sovrarazionale contatto con l'Origine. Del resto, anche in riferimento all'Unificato si osserva che esclusivamente mediante una superiore intellesione unica – quella che è a fondamento della conoscenza unificata – è possibile stabilire il contatto con l'assoluta unità che lo connota.

Nello sviluppo dell'aporia circa la conoscibilità o non conoscibilità del terzo Principio, il neoplatonico antepone la discussione degli argomenti contrari alla conoscibilità dell'Unificato all'analisi degli argomenti a favore della conoscibilità dello stesso. Attraverso la lettura comparata delle aporie epistemologiche riguardanti i Principi Primi è possibile dedurre una specifica tendenza, confermata anche nel caso dell'Unificato: Damascio dà precedenza alla confutazione degli argomenti più evidentemente lontani da una possibile e plausibile «soluzione» dell'aporia considerata di volta in volta. Tuttavia, nel sistema dell'aporetica le «soluzioni» prospettate risultano così profondamente segnate dal confronto dialettico tra le tesi di segno contrario, da presentarsi in ogni caso come compromesso – per lo più ossimorico e a sua volta nuovamente aporetico – tra le posizioni in conflitto¹⁴³.

¹⁴² L'idea che l'uso metodico del dubbio attraverso la riflessione aporetica si configuri come una sorta di «pratica iniziatica» ai Principi Primi è articolata in S. HEINZEN, *Initiation aporétique à l'ineffable dans le Traité des premiers principes de Damascius*, tesi di Dottorato, Università di Friburgo, 2009.

¹⁴³ Alla luce dello sviluppo delle aporie epistemologiche sull'Ineffabile, l'Uno-Tutto e l'Unificato è possibile osservare che tutte rivelano, nel limite del possibile, la propensione di Damascio verso l'ammissione di una certa conoscibilità dei Principi, sebbene tale ammissione sia sempre legata all'introduzione di nuove forme di conoscenza (la *conoscenza unitaria* e la *conoscenza*

In linea con quanto detto, nella discussione degli argomenti contrari alla conoscibilità dell'Unificato il filosofo siriano osserva:

ἀλλὰ δὴ τὸ ἠνωμένον εἰ γινώσκοιτο, οὐκ ἔσται μόνον ἠνωμένον, ἀλλὰ καὶ γνωστόν· οὐκ ἄρα ἠνωμένον εἶη, καὶ τὸ γνωστόν ἐν αὐτῷ εἶη διωρισμένον· εἰ δὲ μὴ εἶη γνωστόν αὐτόθεν, ἀλλὰ καὶ τὸ γνωστόν ἔχοι μετὰ τῶν ἄλλων ἀδιάκριτον, οὐ γνωσθήσεται αὐτόθεν, ἀλλ' ἔνωσις ἔσται μόνη ἢ πρὸς ἄλλων ἀδιάκριτον, οὐ γνωσθήσεται αὐτόθεν, ἀλλ' ἔνωσις ἔσται μόνη ἢ πρὸς αὐτὸ συναφή τε καὶ ἐπιστροφή.

L'Unificato, se è conosciuto, non sarà solamente unificato, ma sarà anche conoscibile; di conseguenza, non sarà unificato, e il conoscibile in esso sarà distinto. Se infine non sarà conoscibile di per se stesso, ma [se in esso] anche il conoscibile sarà indifferenziato insieme alle altre cose, non sarà conosciuto di per se stesso, ma il contatto con esso e la conversione verso di esso saranno solo unione¹⁴⁴.

Dunque, il terzo Principio sembra essere inconoscibile, poiché se ammessa, la sua conoscibilità – insieme alla conseguente condizione dell'essere conosciuto – sarebbe da intendersi necessariamente come carattere determinato e distinto attribuito

unificata), superiori ed atipiche rispetto a quelle convenzionali. Tali forme di conoscenza, tuttavia, non costituiscono in nessun caso conoscenze propriamente dette e di conseguenza esse sono tali da provare la conoscibilità dei Principi, ma nello stesso tempo la loro non conoscibilità. Per questa ragione in Damascio la soluzione delle aporie è a sua volta aporetica e pertanto l'aporia del *De Principiis* sembra tracciare un percorso che segue un andamento elicoidale (cfr. Metry-Tresson in *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée*, op. cit., p. 15) in cui si tende a riproporre all'infinito, sebbene su un piano superiore, il problema posto inizialmente. Similmente, nel caso della questione che verte sulla conoscibilità del carattere inconoscibile dell'Ineffabile il neoplatonico lascia intuire una certa inclinazione verso l'opzione positiva: il carattere inconoscibile dell'Ineffabile è conoscibile, ma la conoscenza di esso corrisponde alla consapevolezza della inconoscibilità del Principio, al punto tale che l'introduzione – anche in tal caso – di una forma nuova e suprema di conoscenza, la *superignoranza*, rappresenta la soluzione-non soluzione dell'aporia.

¹⁴⁴ *De Princ.*, II, p. 102.9-15.

all'ἠνωμένον; l'Unificato è una forma di totalità in cui l'unità e la molteplicità sono ricondotte ad unità (infatti con 'Unificato' Damascio intende una particolare forma di molteplicità su cui agisce l'azione unificatrice dell'Uno). L'unità propria dell'Unificato è di natura indifferenziata, per cui a tale Principio è estranea sia la pluralità sussistente in quanto tale, sia qualsiasi forma di determinazione (di carattere quantitativo, qualitativo, denominativo, predicativo, ecc). Di conseguenza, bisogna concludere che nel Principio considerato non è presente l' conoscibilità intesa come proprietà distinta, dal momento che anche la natura conoscibile dell'Unificato è presente nell'Unificato in uno stato di assoluta indifferenziazione. Da ciò si deduce che l'ἠνωμένον non è propriamente conoscibile e difatti il contatto (συναφή) con esso e la conversione (ἐπιστροφή) verso lo stesso non si stabiliscono per conoscenza, ma per unificazione (ἔνωσις). Damascio si era espresso negli stessi termini a proposito dell'Uno-Tutto, relativamente al quale aveva precisato che «ciò che si converte verso l'Uno non si converte né come facoltà conoscitiva né come verso un conoscibile, ma come in un rapporto di uno ad uno per unione, e non per conoscenza»¹⁴⁵.

In seguito Damascio espone una considerazione di ordine generale come ulteriore argomento contrario alla conoscibilità dell'Unificato:

Ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις ἢ γινῶσις περιγράφειν ἐθέλει καὶ περιλαμβάνειν τὸ γνωστόν, εἶδος δὲ πᾶν τὸ περιγραφόμενον· τὸ δὲ ἠνωμένον ἀπερίγραφον, ἄγνωστον ἄρα τελέως.

¹⁴⁵ *Ivi*, I, p. 73.6-8; cfr. *supra*, p. 112.

Oltre tutti questi argomenti, la conoscenza vuole circoscrivere e abbracciare il conoscibile; ora, tutto ciò che è circoscritto è forma; ma l'Unificato è incircoscivibile, dunque esso è perfettamente inconoscibile¹⁴⁶.

Il pensatore neoplatonico evidenzia la natura specifica dell'azione compiuta dalla conoscenza sull'oggetto conoscibile: ogni conoscenza tende a determinare, limitare e quindi tende a circoscrivere l'oggetto di riferimento, costringendolo entro una forma definita. Evidentemente tale procedimento non è applicabile all'Unificato, indifferenziato, indeterminato ed indeterminabile, incircoscritto (*ἀπερίγραφον*) e per questo perfettamente inconoscibile (*ἄγνωστον τελέως*)¹⁴⁷.

Alle sopra menzionate argomentazioni confutative dell'ipotesi secondo cui l'Unificato è inconoscibile, Damascio fa seguire la discussione degli argomenti a favore della sua conoscibilità. Tra i molteplici argomenti proposti al fine di dimostrare l'intelligibilità del terzo Principio, è significativo considerare il seguente:

¹⁴⁶ *De Princ.*, II, p. 103.1-4.

¹⁴⁷ In linea con ciò e nel discutere dell'Unificato – alludendo tuttavia anche agli altri Principi – Damascio in *De Princ.*, II, p. 59.15-22 scrive: γε τοιούτων οὐκ ἔστιν ὄνομα κατὰ ἀλήθειαν, οὐδὲ νόημά τι τῶν διηρημένων· ταῦτα μὲν γὰρ ἐν διακρίσει τινί, καὶ πάντως εἰδητικῇ ὄσα ὀνόματα· τὸ δὲ ἦν πάντη ἀδιάκριτον, καὶ πάντα συναιρετέον τῇ ἑαυτοῦ μονότητι. Πότε ἂν οὖν ἐξαρκέσειεν ἡ ἀπεστενωμένη τῶν ὀνομάτων ἰδιοτροπία, καὶ τῶν κατὰ τὰ αὐτὰ νοημάτων εἰς δήλωσιν ἢ περίληψιν τῆς πάντα καὶ πρὸ πάντων οὔσης μιᾶς ἠνωμένης ἀπλότητος; («A tali realtà [*scil.* i Principi] non appartiene in verità alcun nome, né alcun concetto tra quelli che risultano divisi; infatti questi [*scil.* concetto e nome] [si trovano] in una certa forma di distinzione e tutti quelli che sono nomi [si trovano] totalmente in una distinzione formale; invece l'Unificato è risultato totalmente indifferenziato, e bisogna che ogni cosa sia raccolta nella unicità che appartiene ad esso. Dunque potrebbe mai la ristretta peculiarità dei nomi e dei concetti ad essi corrispondenti, essere sufficiente all'esplicitazione o alla comprensione di quella unica semplicità unificata che è tutte le cose ed anteriore a tutte?»).

Ἔτι δὲ εἰ τὸ ἠνωμένον πάντα ἄγνωστον, τότε πρὸ τοῦ ἠνωμένου ἐν ἔτι μειζόνως ἄγνωστον· οὕτω δὲ τὴν ἀπόρρητον ἐκείνην ἀρχὴν τίτι διαφέρειν φήσομεν τοῦ ἐνὸς τούτου ἢ τοῦ ἠνωμένου; ἢ καὶ ταῦτα πάντα ἀπόρρητα·

Inoltre, se l'Unificato è completamente inconoscibile, l'Uno [*scil.* l'Uno-Tutto] che è addirittura anteriore all'Unificato [sarà] ancora a maggior ragione inconoscibile: ora, se le cose stanno così, potremo dire in cosa il Principio Ineffabile supremo [*scil.* il Totalmente Ineffabile anteriore all'Uno-Tutto] differisce da questo Uno [*scil.* l'Uno-Tutto] o dall'Unificato; o forse anche questi ultimi [sono] totalmente ineffabili¹⁴⁸.

L'argomento introdotto è comprensibile alla luce della protologia damasciana, dal momento che nelle righe in questione il diadoco considera l'Unificato in rapporto ai Principi che lo precedono, secondo la gerarchia della realtà prima teorizzata. Osserviamo che la conoscibilità dei Principi è connessa al livello di trascendenza caratteristico di ciascuno degli stessi. Per questo motivo l'Unificato che è il terzo Principio successivo all'Uno-Tutto e all'Ineffabile possiede un grado di conoscibilità maggiore rispetto a quello dei Principi che lo trascendono; pertanto, procedendo a ritroso a partire dall'Unificato, si evince che l'ἠνωμένον è più conoscibile dell'ἔν-παντα, a sua volta più conoscibile del superiore πάντα ἄρρητον (di fatto assolutamente inconoscibile). Bisogna quindi operare delle necessarie differenziazioni al fine di evitare una scorretta equiparazione dei Principi gerarchicamente ordinati. Dunque, il filosofo sembra suggerire che dall'Unificato non va respinta in modo categorico e assoluto la conoscibilità (l'ἠνωμένον, infatti, non risulta essere πάντα ἄγνωστον, cioè 'assolutamente inconoscibile'); differentemente, Damascio precisa che è incompatibile con l'Unificato una certa

¹⁴⁸ *Ivi*, II, p. 104.11-15.

forma di conoscenza (ossia quella determinante, legata alle facoltà e modalità conoscitive dettagliatamente elencate in apertura della discussione degli argomenti contrari alla conoscibilità dell'Unificato) inadatta a cogliere la natura completamente unificata e indifferenziata di tale Principio. Inoltre, dalla lettura del passo citato emerge chiaramente la fondamentale corrispondenza tra inconoscibilità ed ineffabilità dei Principi: la non assoluta indicibilità dell'Uno-Tutto e dell'Unificato è connessa alla conoscibilità – problematica, parziale e paradossale – di entrambi. Pertanto, l'esistenza di una qualche forma di dicibilità dell'Uno-Tutto e dell'Unificato è a dimostrazione della conoscibilità di tali Principi, nella stessa misura in cui la totale ineffabilità del Principio al di là dell'Uno è prova della sua completa inconoscibilità.

Prossimo a concludere la trattazione aporetica sulla conoscibilità dell'Unificato, il neoplatonico lascia spazio all'‘argomento forte’ a sostegno dell'ipotesi della conoscibilità dell'Unificato. L'argomento risulta essere probante in maniera incontrovertibile, dal momento che è desunto dalla testimonianza divina, a sua volta ricavata della rivelazione oracolare caldaica. Apprendiamo infatti che:

Χωρίς δὲ τούτων καὶ οἱ θεοὶ γινώσκεσθαι τὸ νοητὸν ἀποφαίνονται σαφῶς, οὐ μόνον λέγοντες νοεῖσθαι καὶ νοεῖν· ἤδη μὲν γὰρ ταῦτα καὶ ἄλλως σαφῶς, οὐ μόνον λέγοντες νοεῖσθαι καὶ νοεῖν· ἤδη μὲν γὰρ ταῦτα καὶ ἄλλως ἐξηγοῦνται οἱ φιλόσοφοι, τὸ νοητὸν προκεῖσθαι τῷ νῷ λέγοντες, οὐχ ὡς γνωστόν, ἀλλ' ὡς ἐφετόν, καὶ ἀπὸ τούτου πληροῦσθαι τὸν νοῦν λέγοντες οὐ γνώσεως, ἀλλ' οὐσίας καὶ τῆς ὅλης καὶ νοητῆς τελειότητος. Οὕτω γὰρ πολλαχοῦ καὶ ὁ Ἰάμβλιχος καὶ οἱ μετ' αὐτὸν ἀξιοῦσιν·

Anche gli dèi affermano chiaramente che l'Intelligibile è conoscibile, e non dicono solamente che esso è oggetto e soggetto di intellesione. Da parte loro i filosofi interpretano

ciò anche in un altro modo, dicendo che l'Intelligibile si presenta all'intelletto non come oggetto di conoscenza, ma come oggetto di desiderio, e dicono inoltre che l'intelletto viene riempito da quello [*scil.* dall'Intelligibile] non di conoscenza, ma di essenza e di perfezione totale ed intelligibile¹⁴⁹.

La natura conoscibile dell'Unificato sembra essere autorevolmente confermata dagli stessi vaticini degli dèi che negli *Oracoli Caldaici* si pronunciano sull'Intelligibile (che, come si è detto, nella protologia damasciana corrisponde per l'appunto all'Unificato). Riguardo all'Intelligibile gli dèi affermano che esso è conoscibile, e inoltre rivelano la natura straordinaria della conoscenza atta a conoscere tale Principio. Si tratta della *conoscenza unificata* (ἡνωμένη γνώσις), la cui straordinarietà consiste nel fatto che in essa l'Unificato-Intelligibile è tanto oggetto quanto soggetto dell'intellezione, come verrà chiarito poco dopo. Damascio aggiunge che, conformemente all'interpretazione comune di tale dato rivelato, l'Unificato deve essere considerato come oggetto di desiderio più che di conoscenza, mentre l'intellezione atta a coglierlo deve essere intesa come un vero e proprio processo di riempimento dell'intelletto da parte dello stesso Unificato-Intelligibile; tuttavia – chiarisce Damascio – ciò che viene trasmessa nell'atto del 'travaso' non è la conoscenza¹⁵⁰, ma direttamente l'οὐσία e la perfezione totale ed intelligibile (ὅλη καὶ νοητὴ τελειότης)¹⁵¹ dell'Intelligibile-Unificato. In tal modo si realizza una

¹⁴⁹ *Ivi*, II, pp. 104.17-105.1.

¹⁵⁰ Infatti, secondo quanto è stato precisato precedentemente, la conoscenza è diastatica e in quanto tale si fonda sulla differenza tra conoscente e conosciuto. Per tale motivo nel realizzarsi, essa si limita a mettere in relazione soggetto conoscente e oggetto di conoscenza, senza tuttavia determinarne la reciproca identificazione.

¹⁵¹ Ἀπὸ τούτου πληροῦσθαι τὸν νοῦν λέγοντες οὐ γνώσεως, ἀλλ' οὐσίας καὶ τῆς ὅλης καὶ νοητῆς τελειότητος (*De Princ.*, II, p. 104.21-23): in questo periodo in cui viene citata la τελειότης emerge non chiarezza il significato di πληρῶω nei termini di 'perfezionare/rendere perfetto', 'portare a compimento' e 'realizzare' il νοῦς umano nel pieno contatto cognitivo con l'Unificato-Intelligibile

perfetta coincidenza di essenza tra l'intelletto di colui che cerca/desidera l'Unificato e l'Unificato-Intelligibile quale oggetto di ricerca/desiderio dell'intelletto. Nella determinazione di tale concezione Damascio sembra riaffermare la 'tesi identitaria' – aristotelica e plotiniana – che sostiene l'idea di un'effettiva identità tra intelletto e Intelligibile nell'atto della conoscenza capace di cogliere l'Essere¹⁵²; tale 'tesi

(cfr. *supra*, nota 140, pp. 138 e s.).

¹⁵² A proposito della conoscenza dell'Essere-Intelligibile-Unificato, se da un lato Damascio la definisce in termini fenomenologici (cfr. *supra*, nota 33 alla p. 87), dall'altro ammette la possibilità di una totale apprensione del terzo Principio mediante la conoscenza non-conoscenza unificata; quest'ultima è a sua volta comprensibile nella sua funzione di connettere *sostanzialmente* intelletto e Intelligibile a partire propriamente dalla 'tesi identitaria' di Aristotele e Plotino (su ciò cfr. *supra*, p. 85 e ss.). In effetti, una lettura sinottica capace di dar conto, nel limite del possibile, della complessa struttura aporetico-dialettica del *De Principiis* è in ogni caso necessaria se si intende valutare la portata innovativa dell'epistemologia damasciana. Infatti, lo sviluppo aporetico delle questioni concernenti i Principi implica che la cosiddetta 'tesi identitaria' venga al contempo superata e non superata: se ci si limita a considerare la νόσις quale unica forma di intellesione atta a cogliere l'Essere, la tesi identitaria sembra essere superata, mentre, se si considera la natura e la funzione specifica dell'ἠνωμένη γνῶσις, essa è di fatto riaffermata. Pertanto, se da un lato con la nuova nozione di γνῶσμα Damascio sembra negare la 'tesi identitaria', dall'altro, in considerazione dell'introduzione della ἠνωμένη γνῶσις – di natura atipica rispetto alla comune conoscenza, ma pur sempre indicata anche terminologicamente come γνῶσις – il neoplatonico si rivela pienamente ancorato alla tradizione della perfetta corrispondenza tra pensiero ed oggetto pensato. L'effettiva identità tra intelletto e Intelligibile nell'atto della conoscenza capace di cogliere l'Essere è provata da diverse affermazioni damasciane: «entro [la conoscenza unificata e l'Intelligibile] non vi è distinzione separatrice (μηδὲ γὰρ εἶναι διάκρισιν ἐν μέσῳ διείργουσαν), ma [la conoscenza unificata] è spinta a dissolversi una volta unificatasi all'Unificato (ἠνωμένη πρὸς ἠνωμένον ἀναχεῖσθαι ἐπέγεται)» (*De Princ.*, II, p. 105.20-22); «Perciò [La conoscenza unificata] si è unita massimamente all'oggetto conosciuto (διότι μάλιστα τῷ γνωστῷ συμπέφυκεν)» (*De Princ.*, II, p. 106.2); «Quanto alla conoscenza unificata relativa all'Unificato, essa non si è costituita in altra maniera, se non attraverso la sua unione con l'Unificato (τῆ ἐκείνου ἐνώσει)» (*De Princ.*, II, p. 106.18-20); «[La conoscenza unificata] ha fatto suo l'Intelligibile, allo stesso modo in cui l'intelligibile l'ha fatta sua (ταύτη ποιησαμένη τὸ νοητὸν ἑαυτῆς, ἧ τοῦ νοητοῦ αὐτῆ γεγένηται)» (*De Princ.*, II, p. 107.1, 2). Si ricorda che l'origine della 'tesi identitaria' è comunemente fatta risalire in primo luogo ad ARIST., *De an.*, 431b20-432a1 in cui si legge: «Ora, ricapitolando ciò che si è detto sull'anima, diciamo di nuovo che l'anima è in un certo modo tutti gli esseri. Infatti gli esseri o sono sensibili oppure Intelligibili, e mentre la scienza è in certo modo gli oggetti della scienza, la sensazione è gli oggetti della sensazione [...]. La scienza e la sensazione si dividono in corrispondenza con gli oggetti: quella in potenza corrisponde agli oggetti in

identitaria', a mio avviso, è solo apparentemente superata dall'impostazione dell'epistemologia del *De Principiis* in cui sarebbe sostenuta – a giudizio di numerosi studiosi – la prossimità ma non l'identità tra pensiero e pensato nell'atto della conoscenza dell'Essere. La convergenza assoluta tra intelletto e Intelligibile è desiderata dal soggetto conoscente che tuttavia – e in ciò si può cogliere la portata innovativa del pensiero damasciano – può perseguirla non mediante la conoscenza noetica, né mediante le restanti forme di intellesione superiori ad essa, bensì per mezzo di una conoscenza non-conoscenza, la conoscenza unificata, che ha della conoscenza l'anelito alla tangenza con l'Intelligibile e della non-conoscenza la capacità di realizzarla. Con l'ἠνωμένη γνῶσις, difatti, si riammette nell'ordine del possibile l'identità numerica e di essenza tra intelletto ed Intelligibile¹⁵³, perseguibile, come osservato precedentemente, grazie al superamento della conoscenza propriamente detta. La comune γνῶσις – nonostante il limite intrinseco che la caratterizza – si fonda interamente su una «mira intenzionale»¹⁵⁴ (di costante riferimento e tensione verso l'Intelligibile) e produce una «promessa ontologica»¹⁵⁵

potenza, quella in atto agli oggetti in atto; la facoltà sensitiva e quella intellettuale dell'anima sono in potenza questi oggetti, la prima il sensibile e la seconda l'intelligibile. Tali facoltà devono essere identiche o alle cose stesse o alle loro forme. Ora non sono identiche alle cose stesse, poiché non è la pietra che si trova nell'anima, ma la sua forma» (trad. a cura di G. Movia, Bompiani 2001). Oltre ad Aristotele, un'ulteriore definizione della 'tesi identitaria' viene ricondotta a PLOT., *Enn.* V.3.5.21-23: «La contemplazione dev'essere identica alla realtà contemplata, e l'Intelligenza all'oggetto intelligibile: se non fosse così, non ci sarebbe verità [...]. Sono così una cosa sola l'Intelligenza e l'oggetto dell'Intelligenza; e quest'oggetto è l'Essere, il primo Essere; e la prima Intelligenza ha in sé gli esseri, o meglio, è identica agli esseri» (trad. a cura di G. Faggini, Bompiani 2014⁵).

¹⁵³ Cfr. S. GERTZ, *Knowledge, Intellect and Being*, op. cit., p. 479.

¹⁵⁴ D. COHEN, *L'assimilation par la connaissance*, op. cit., p. 83.

¹⁵⁵ *Ibidem.* Sulla conoscenza e sulla sua 'promessa ontologica' di ritorno e di istaurazione dell'identità tra pensiero ed Essere Cohen scrive: «l'idée fondamentale de 'retour vers l'être', ainsi que celle de la nature essentiellement noétique de la connaissance, procèdent d'emblée de significations originaires inscrites au coeur même de la langue grecque» (D. COHEN, *L'assimilation par la connaissance*, op. cit., p. 73). Ancora, leggiamo che: «l'unique fonction assignée

(di ritorno all'Essere puro nelle forme di piena identità di essenza tra quest'ultimo e il soggetto).

Nella descrizione della particolare forma di intellesione con cui è possibile cogliere l'Unificato, Damascio sostiene che l'Unificato-Intelligibile svolge una doppia funzione: l'ἡνωμένον, infatti, è sia oggetto che soggetto di intellesione, poiché è propriamente ciò che agisce sull'intelletto mettendo in comune con esso la propria essenza unificata ed è al contempo ciò che si concede integralmente al pensiero. Inoltre, alla luce di quest'ultima precisazione, è evidente anche il significato dell'affermazione presente in *De Princ.*, II, p. 100.13, 14 in cui Damascio aveva accennato, relativamente all'Unificato, al «suo carattere conoscibile che è capace di colmare l'intellessione»; in quell'affermazione, in effetti, era stato anticipato il processo di 'invasamento' dell'intelletto compiuto per opera dell'Intelligibile, processo descritto più puntualmente nelle righe del trattato appena commentate. Sulla base dei concetti e dei termini di cui il filosofo si serve, sembra lecito sostenere che l'accesso alla verità dell'Intelligibile è il frutto di qualcosa di simile ad una sorta di 'ispirazione divina' più che ad un'apprensione propriamente razionale, anche se bisogna riconoscere che nella tradizione neoplatonica ispirazione

à la connaissance, ainsi comprise d'après sa signification 'étymologique' et pour ainsi dire 'pré-philosophique', est de réduire dans une certaine mesure une altérité initiale désormais reconnue comme telle, sans toutefois la résorber entièrement, sous peine de faire perdre à cette activité psychique son statut même de 'connaissance'» (*ivi*, p. 74). L'idea di una 'promessa ontologica' iscritta nella nozione di conoscenza è fondata da Damascio sull'analisi etimologica del termine γνώσις presente in *De Princ.*, II, p. 148.1-4: Ἡ γνώσις ἐστὶν, ὡς τὸ ὄνομα παραδηλοῖ, 'γιγνομένη νόσις', ὃ ἐστὶν νόησις· ἡ δὲ νόησις, ὅτι ἐπὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ ἔστι νεῖται καὶ ἐπάνεισι, νεόεσις ἐν δίκη ἂν κληθεῖσα· («La *gnôsis* [conoscenza] è, come dimostra il nome, *gnoméne nôsis* [intellessione diveniente], il che è appunto intellessione; e la *nôsis* [intellessione], dal momento che *neítai* e *epáneisi* [va e ritorna] verso l'essere e verso l'è, potrebbe essere chiamata correttamente *neoesis* [un tendere che si rinnova]»).

e conoscenza filosofica si danno in una perfetta continuità nel percorso di comprensione della realtà fondativa, connotata in senso teologico.

Successivamente, in accordo con le osservazioni espresse in *De Princ.*, II, 103.1-4, Damascio riflette nuovamente sulla natura e funzione della conoscenza, riconoscendo quale azione che la caratterizza la *circoscrittione* dell'oggetto conosciuto. Contrariamente alla comune $\gamma\tilde{\omega}\sigma\iota\varsigma$, la *conoscenza unificata* di cui il filosofo sta delineando i caratteri non opera attraverso la circoscrittione dell'oggetto di conoscenza, bensì, in maniera completamente atipica, inverte il comune processo del conoscere: nell'atto dell'*intellezione unificata*, infatti, è l'Unificato-Intelligibile a circoscrivere e a determinare la conoscenza¹⁵⁶, concedendosi alla contemplazione di un intelletto alterato nella sua essenza (secondo quanto esplicitato in *De Princ.*, II, 104.21-23: «l'intelletto viene riempito non di conoscenza, ma di sostanza e della perfezione totale ed intelligibile»); in questo modo, l'intelletto si assimila completamente all'Unificato in una $\tilde{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ in cui, come scrive Damascio, la

¹⁵⁶ R. Sorabji in *Why the Neoplatonists did not have intentional objects of intellection*, in D. Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, op. cit., pp. 105-114, argomentando a partire dall'analisi della natura e funzione del pensiero noetico, sostiene che i neoplatonici non riconoscono l'esistenza di 'oggetti intenzionali del pensiero' (a differenza della tesi sostenuta da O'Meara in un contributo contenuto nel medesimo volume, cfr. *supra*, nota 91 alle pp. 119 e s.). Tale concezione si fonderebbe sulla tesi plotiniana di identità tra intelletto e Intelligibile, tesi a cui è connessa la teoria dell'antiorità e priorità dell'Intelligibile rispetto all'intelletto; l'Intelligibile, infatti, non è dipendente dal pensiero, né è determinato da esso, ma, contrariamente, l'Intelligibile – esistente anteriormente e indipendentemente dall'intelletto che lo pensa – è causa efficiente della conoscenza a cui perviene l'intelletto. Per tale ragione Sorabji ritiene che l'epistemologia neoplatonica sia leggibile alla luce del 'realismo gnoseologico', ma non della 'teoria dell'intenzionalità dell'oggetto del pensiero'. Pertanto, nell'atto del pensare, l'intelletto si riferisce certamente ad un oggetto effettivamente sussistente, ossia l'Intelligibile, ma quest'ultimo non è posto come tale dal pensiero stesso, bensì il processo è propriamente inverso, considerata l'indipendenza dell'Intelligibile rispetto all'intelletto e la determinazione dell'intelletto stesso ad opera dell'Intelligibile.

conoscenza «ha fatto suo l'intelligibile, allo stesso modo in cui l'intelligibile l'ha fatta sua»¹⁵⁷.

La sezione del *De Primis Principiis* dedicata all'Unificato considerato come Intelligibile si chiude con la discussione degli argomenti contro la conoscibilità dell'Unificato. Pertanto, vengono esaminati nuovamente gli argomenti già considerati nella prima parte dell'esposizione aporetica e in certa misura neutralizzati; in effetti, in linea con ciò che abbiamo osservato finora, Damascio confuta gli argomenti contrari alla conoscibilità dell'Unificato in particolare con l'ausilio di due argomenti solidi a favore della conoscibilità dello stesso: il primo è incentrato sull'assunto dell'inferiorità dell'Unificato rispetto all'Ineffabile e all'Uno-Tutto e per tale ragione, sulla conseguente maggiore conoscibilità del terzo Principio rispetto ai Principi superiori; il secondo si poggia sulla testimonianza degli *Oracoli Caldaici* in cui l'Unificato-Intelligibile viene inequivocabilmente presentato come conoscibile. Nonostante ciò, gli argomenti contrari alla conoscibilità dell'ἡνωμένον sembrano di fatto non completamente confutabili, come si evince dal bisogno del pensatore di introdurre nuovamente la discussione della tesi a sostegno dell'inconoscibilità del terzo Principio. Tuttavia, nel corso dell'analisi dell'aporia epistemologica sull'Unificato, Damascio sembra aderire maggiormente all'opzione della conoscibilità del Principio in discussione, e a più riprese si mostra coerentemente stabile sulla linea della sua difesa. Del resto, occorre tener presente che nella sezione di testo in cui viene articolata l'aporia sulla conoscibilità/non conoscibilità dell'Unificato, il filosofo argomenta circa l'Unificato come *somma dell'Intelligibile* o *Intelligibile puro* e in ragione di ciò, sarebbe stato contraddittorio definire l'Unificato-Intelligibile inintelligibile. Ciononostante, Damascio è consapevole della presenza di particolari aspetti di inconoscibilità paradossalmente

¹⁵⁷ *De Princ.*, II, 107.1, 2.

presenti nella conoscenza dell'Unificato. In effetti, la conoscenza che il neoplatonico descrive come atta a cogliere l'Unificato lascia riscontrare diverse anomalie rispetto a ciò che comunemente si intende per *conoscenza determinante* il proprio oggetto. A suggello della profonda atipicità della conoscenza unificata, il filosofo scrive:

Ἔνεστιν ἄρα τι καὶ ἄγνωστον ἐν ἐκείνῳ καὶ τοῦτο μᾶλλον ἢ τὸ γνωστόν, καὶ μὴν ἐκεῖνο τὸ πρῶτον, ὡς φαμεν, νοητόν. Ὡστε καὶ μάλιστα νοητόν ἢ τῆ μὲν γνώσει ἢ πέφυκε γινώσκεσθαι μάλιστα γνωστόν· πολὺ δὲ καὶ τῆς γνώσεως ἐκείνης τὸ ἄγνωστον, ἥτις ποτέ ἐστι καὶ ὅποια τυγχάνει οὐσα.

Vi è dunque nell'Unificato anche il carattere inconoscibile, e questo è [in lui] in maggior misura del carattere conoscibile. E tuttavia quello [*scil.* l'Unificato] è, come diciamo, il primo intelligibile [...], sicché esso è l'intelligibile al più alto grado oppure è conoscibile al più alto grado per quella conoscenza in virtù della quale esso è atto per natura ad essere conosciuto, ma grande è il carattere di inconoscibilità proprio di quella conoscenza [*scil.* quella dell'Unificato], quale mai sia e quale che sia la natura che viene ad avere¹⁵⁸.

Pertanto, fermo sulla posizione di conoscibilità dell'Unificato, Damascio deve al contempo riconoscere che sebbene esso non sia totalmente inconoscibile (πάντη ἄγνωστον), è tuttavia conosciuto mediante una conoscenza (la conoscenza unificata) che non è rigorosamente conoscenza. Il che equivale ad affermare che l'Unificato è conoscibile, pur essendo in qualche modo inconoscibile. In effetti, la posizione conclusiva di Damascio vuole essere conciliatrice di entrambe le possibilità discusse, proprio come era accaduto a proposito dell'Uno-Tutto¹⁵⁹. Per questo il filosofo scrive, come riportato nel passo in analisi, che «vi è [...] nell'Unificato anche il

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 110.2-7.

¹⁵⁹ Cfr. *supra*, pp. 126 e ss.

carattere inconoscibile, e ciò è in lui di più del conoscibile» (II, 110.2, 3), o ancora «esso [*scil.* l'Unificato] è conoscibile al più alto grado per quella conoscenza in virtù della quale esso è atto per natura ad essere conosciuto, ma grande è il carattere di inconoscibilità proprio di quella conoscenza [*scil.* quella dell'Unificato] (II, 110.5-7).

Tutto ciò fa luce sulla natura dell'aporia damasciana che risulta essere perenne e irresolubile. L'aporetica del *De Principiis* è a tal punto radicale da non poter essere scardinata in alcun modo e non perché nessuna delle posizioni opposte di volta in volta confrontate da Damascio sia sufficientemente persuasiva da poter guadagnare l'assenso di colui che indaga, ma perché ciascuna di esse restituisce una visione sempre limitata e parziale del problema in discussione. La ricorsività del problema della conoscibilità (e dell'ineffabilità) dei Principi Primi – sulla base di quanto emerge dall'analisi comparata delle aporie epistemologiche sul πάντη ἄρρητον, sull'ἔν-πάντα e sull'ἠνωμένον – dimostra che la debolezza dell'intelligenza umana è riconducibile alla natura intrinsecamente aporetica del pensiero-linguaggio della realtà prima. Di conseguenza, la pretesa di risolvere le aporie concernenti l'Origine non può che scontrarsi con la consapevolezza dell'impossibilità di strutturare un sistema metafisico coerente in cui il conflitto dialettico sia definitivamente superato.

CAPITOLO III

Dal πέρας τοῦ λόγου alla δύναμις τοῦ λόγου.

L'ένδειξις e lo 'spazio relativo' del linguaggio nel *De Primis*

Principiis

III.1. Il problema dell'ineffabilità: differenti prospettive ermeneutiche

Una linea interpretativa comune tende ad emergere, con una certa regolarità, nella maggior parte degli studi recenti dedicati interamente o parzialmente alla metafisica, all'epistemologia e allo statuto del linguaggio nel *De Primis Principiis*: tale linea interpretativa tende ad enfatizzare in particolar modo gli aspetti di *manchevolezza, impotenza, inadeguatezza e limitatezza* all'interno della riflessione e del linguaggio damasciani concernenti le realtà prime. Questa prospettiva ermeneutica si fonda sulla ricostruzione del significato del trattato alla luce del suo aporetismo radicale. Più precisamente, quanti aderiscono a tale linea interpretativa sono soliti – non senza ragione – associare il significativo processo di capovolgimento dei pensieri e dei discorsi (la nota περιτροπή τῶν λόγων καὶ τῶν νοήσεων)¹ di cui il filosofo fa menzione, all'impostazione aporetica della dialettica damasciana, al fine di sottolineare come l'esito della ricerca sui Principi Primi coincida con l'evidente espressione del πέρας τοῦ λόγου, il limite ultimo, estremo e invalicabile del pensiero e della parola. Infatti, di fronte al naufragio tanto del procedere catafatico quanto di quello apofatico e del conseguente obbligo a trascendere la dimensione predicativa e categoriale caratterizzata dalla

¹ Sul tema della περιτροπή cfr. cap. I, in partic. pp. 46, 47 e 68, 69.

contrapposizione tra poli antitetici, pensiero e linguaggio impiegati nell'anabasi in direzione dell'Origine si manifestano radicati in un'insanabile astenia costitutiva, impositrice del silenzio assoluto sui Principi. Quale esempio autorevole del criterio ermeneutico in discussione, si consideri la magistrale monografia di Carolle Metry-Tresson, *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le Péri Archôn de Damaskios*: dalla propria ricostruzione degli argomenti principali del trattato sui Principi l'autrice desume ed eleva a fattore massimamente rappresentativo dell'opera damasciana per l'appunto la manifestazione del *limite del pensiero*, a sua volta determinata dall'esperienza perturbante dell'aporia. Entro questa linea interpretativa, la speculazione dell'ultimo diadoco della Scuola platonica di Atene appare profondamente segnata da una sfiducia senza uguali nelle effettive possibilità di conoscenza ed espressione di ciò che è primo e originario da parte dell'intelletto umano. Conseguentemente, è stato osservato che «on peut écrire [...] une histoire de la pensée hellénique qui la voit vivre ses premiers siècles dans la plus parfaite confiance envers le *logos*, à la fois raison et discours, puis voit surgir des doutes sur la puissance du discours rationnel, et voit enfin le néoplatonisme, de Plotin à Damascius, perdre espoir dans la dicibilité de la réalité suprême»². Da ciò discenderebbe, soprattutto nel caso di Damascio, la formulazione di una «contre-épistémologie religieuse»³ in base alla quale non si dà alcuna forma di pronunciamento fondato sul Principio che oltrepassa nella maniera più completa la potenza intellettuale limitata dell'uomo. Nel capolavoro damasciano, la centralità della nozione di ineffabilità e il relativo intento programmatico di testare l'ammissibilità logica di una sua elaborazione dottrinale sollevano un quesito

² J.-Y. LACOSTE, *La connaissance silencieuse: Des évidences antépédicatives à une critique de l'apophase*, in «Laval théologique et philosophique», 58/1 (2002), p. 142.

³ *Ibidem*.

fondamentale: *in che modo*⁴ è possibile dire l’Ineffabile e l’ineffabilità dei restanti Principi? A che titolo e con quale grado di pertinenza ci si pronuncia su ciò che si postula come non dicibile? La risposta che comunemente viene attribuita a Damascio è quella secondo cui il discorso riferito ad un’entità suprema approssimabile al Nulla propriamente detto rappresenta esclusivamente un *metro di misurazione della distanza* che si frappone tra colui che cerca di dar luogo ad una forma coerente di concettualizzazione ed espressione linguistica del Principio e il Principio stesso⁵; in tal senso, l’impossibile linguaggio sull’Ineffabile e sull’ineffabilità si mostrerebbe in qualità di *espediente autorivelativo* dell’abissale scarto che separa ragione e linguaggio dal Fondamento del Tutto⁶. Dunque, pensiero-parola e limite si confermano binomio imprescindibile, esemplificativo del complesso *iter* teoretico tracciato nel *De Principiis*. Ciò sembra essere tanto più vero se si considera che, osserva Lavaud, «le discours doit exercer une constante vigilance critique à l’égard de ce qui est dit, pour en marquer aussitôt la limite, le caractère irrémédiablement inadéquat, défectueux. Tout discours sur le premier doit donc sans relâche souligner sa propre défaite, faire un incessant retour sur soi»⁷. Per questo, se occorre rintracciare un modo per riuscire nel proposito paradossale di «parler du principe sans en parler»⁸, bisogna far riferimento al *metodo peritropico*, a sua volta paradossale per l’auto-contraddittorietà che lo contraddistingue, ma comunque capace di superare l’impropria dicotomia tra dicibilità e non dicibilità, tra affermazione e negazione implicata da ogni forma di discorso, e di orientare alla

⁴ Sulla rilevanza di tale quesito nella ricerca damasciana sui Principi Primi si veda cap. I, pp. 26-28 e 65-67.

⁵ Cfr. L. LAVAUD, *L’ineffable e l’impossible: Damascius au regard de la déconstruction*, in «Philosophie», 96 (2008), p. 52.

⁶ Cfr. *ibidem*.

⁷ *Ivi*, pp. 52, 53.

⁸ *Ivi*, p. 53.

definitiva soppressione del λόγος⁹. Proprio quest'ultimo aspetto sembra definire – nella lettura finora ripercorsa – il ruolo specifico della dialettica quale metodo precipuo dell'indagine filosofica e difatti in un passaggio fondamentale dell'interessante articolo sopra menzionato Lavaud scrive: «loin de tenter de surmonter l'impuissance du discours à dire le principe [...] la philosophie doit accuser cette impuissance, elle doit porter le discours à son point de défaite, en introduisant en lui une tension extrême qui manifeste en plénitude l'impossibilité même de dire quoi que ce soit qui ouvre l'accès à l'ineffable. [...] Il s'agit pour elle de produire un équivalent discursif du silence indicible en faisant un usage radicalement aporétique du discours qui le fasse [...] éclater de l'intérieur»¹⁰. Privata di ogni funzione dimostrativa della verità concernente i Principi, la filosofia si riduce a sapere critico¹¹ chiamato a censurare ogni forma di enunciazione che ecceda il limite intrinseco del pensiero¹²; alla luce di ciò, a proposito della filosofia, si deve

⁹ Cfr. *ibidem*.

¹⁰ *Ivi*, p. 54.

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 56.

¹² La protologia damasciana e, più in generale, quella tardo-neoplatonica, può essere inquadrata in una prospettiva criticista di matrice kantiana, in considerazione della centralità del problema del limite del pensiero e delle incongruenze logico-linguistiche denunciate, imputabili al tentato superamento dello stesso. In effetti Kant descrive le antinomie della ragione come esito dell'arrischiarsi al di là dei propri confini e limiti da parte dell'intelletto. Kant chiarisce che con 'antitetica' si deve intendere «il contrasto di due conoscenze all'apparenza dogmatiche [...], a nessuna delle quali si attribuisca un diritto prevalente all'assenso» (I. KANT, *Critica della ragione pura*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2001, p. 479). Tra tali proposizioni opposte nessun ragionamento fondato può stabilire la validità di una a discapito dell'altra, nella stessa misura in cui tra le aporie damasciane sul/i Principio/i, e ancor prima, sulla nozione stessa di 'principio', nulla può persuadere ad accordare legittimità ad un enunciato anziché ad uno opposto. Difatti la dialettica anagogica, nel restituire dell'Origine Primissima il carattere di concetto-limite, segna il confine ultimo fino al quale può spingersi la ricerca del pensiero logico-proposizionale. Le riflessioni del pensatore di Königsberg sottolineano la necessità di porre all'intelletto un limite ben determinato, affinché esso desista dall'inoltrarsi in ambiti di ricerca in cui riuscirebbe a pervenire esclusivamente a congetture inconsistenti e infondate; ugualmente, le speculazioni procliane e damasciane sono caratterizzate da

una piena consapevolezza della natura fragile tanto quanto vana, artificiosa e a-scientifica della metafisica dell'Ineffabile. Il paradosso evidenziato da Proclo (in particolare attraverso l'esito autocontraddittorio della teologia apofatica costretta a obbligare alla *negatio negationis*) e l'aporetica del *De Principiis* non risultano essere di gran lunga differenti dagli esiti altrettanto inconsistenti che Kant descrive come rischi connessi all'imprudenza di voler dar risposta alle questioni cruciali alle quali la ragione non può non dare ascolto servendosi di quelle stesse categorie e procedimenti razionali che hanno validità solo se applicati nell'ambito limitato della conoscenza intellettiva. È proprio questo il caso in cui si incappa nelle antinomie della ragione. Il filosofo illuminista spiega che si tratta di «un'antitetica del tutto naturale» (I. KANT, *Critica della ragione pura*, op. cit., p. 468) e continua affermando che «per giungere ad essa, non occorre affatto sottilizzare o tendere insidie filosofiche: in tale antitetica, piuttosto, la ragione incappa da sé, e inevitabilmente» (*ibidem*). In aggiunta, la domanda trascendentale di Kant, volta a stabilire i presupposti teorici che garantiscono il conoscere, non risulta molto lontana dalla questione sulla possibile fondazione di una 'epistemologia dell'ineffabilità' che impegna Proclo tanto quanto Damascio in un'indagine circa gli oggetti conoscibili e non conoscibili, e ancor prima, in una ricerca sulle modalità specifica con cui conosciamo i primi mentre non possiamo conoscere i secondi. In effetti – come a più riprese puntualizzato – in particolar modo nel trattato sui Principi Primi è centralissimo il quesito sul 'che cosa conosciamo' e sul 'come conosciamo' (πῶς ὄπωρος), così come per Kant è indispensabile «una filosofia che giudica sul proprio procedimento e che conosce non solo gli oggetti, ma il loro rapporto con l'intelletto umano» (I. KANT, *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*, a cura di M. Venturini, Bur, Milano 2010, p. 161). A giudizio di Kant «la riflessione trascendentale [...] assegna ad ogni rappresentazione il suo posto, nella capacità conoscitiva ad essa spettante» (I. KANT, *Critica della ragione pura*, op. cit., p. 360), operazione altrove similmente descritta come il «mettere i concetti in quel vero posto in cui stanno in rapporto alla potenza conoscitiva della natura umana» (I. KANT, *I sogni di un visionario*, op. cit., p. 137). In altri termini, la messa in evidenza delle forme a-priori che necessariamente intervengono nell'atto di conoscere, in quanto strutture connaturate alla stessa intelligenza umana, fanno sì che ciascun contenuto veritativo resti vincolato a quel determinato contesto in cui sono efficacemente funzionanti le forme trascendentali che hanno garantito la loro produzione secondo validità. Ecco allora che la riflessione sul trascendentale si connette direttamente a quella sui limiti della conoscenza, e questo si verifica nel momento in cui il pensatore illuminista introduce il discorso intorno a ciò che chiama 'illusione trascendentale': essa nasce allorché si giunga alla elaborazione di proposizioni fondamentali «che ci spingono ad abbattere quelle barriere» – le barriere rappresentate dalla necessità di fare esclusivamente uso empirico delle proposizioni dell'intelletto, astenendosi dal tentativo di oltrepassare l'esperienza – «e ad usurpare un territorio del tutto nuovo, che non riconosce da nessuna parte una linea di demarcazione» (I. KANT, *Critica della ragione pura*, op. cit., p. 361). Direttamente legata al motivo dell'inconoscibilità dell'ἀρχή e dunque, dei limiti intrinseci del pensiero, è la riflessione circa la conoscenza del sé; quest'ultima può far luce sugli interessanti temi dell'identità del soggetto pensante, dell'«autocoscienza» e dell'«introspezione». L'indagine su se stessi procede parallelamente a quella sul Primo Principio, anzi, potremmo aggiungere, l'interiorità del soggetto che aspira alla tangenza con il Fondamento si presenta come il

concludere rilevando che «elle n'a d'autre tâche que de ménager inlassablement au principe l'échappée hors des pièges et des tentations du discours»¹³. Incentrata sull'idea secondo cui Damascio sarebbe un precursore del criticismo filosofico di età moderna, la monografia di D. Mazilu, *L'ineffable chez Damascius*¹⁴, affronta il problema dell'indicibilità del Principio Primitivo assumendo quali criteri di definizione della natura del cammino conoscitivo verso l'Origine i concetti di assenza, *impasse*/limite e distanza/separazione. Difatti leggiamo che l'Ineffabile

luogo privilegiato in cui la sua stessa ricerca trova espressione. Tentare di conoscere il Primo equivale per certi aspetti a prendere coscienza di sé, attraverso l'acquisizione di una chiara percezione della potenza della propria razionalità. Ciò è tanto più vero se si considera che ogni forma di indagine circa l'Origine Primitiva, ciascuna modalità di concettualizzazione ed espressione linguistica della stessa, finisce per dichiarare la nostra ignoranza a suo riguardo, ponendo in rilievo l'impedimento costitutivo del pensiero logico-proposizionale nel conoscere e dire il Principio. Dunque, pensare e dire l'Uno e con Damascio, l'Al di là dell'Uno corrisponde al predicare qualcosa su noi stessi e sullo scarto esistente tra il sé e il Fondamento (si consideri ad esempio l'idea della presunta conoscenza dell'Ineffabile come οἰκεία πάθη, affezioni individuali). Per questo anche «la trascendenza» del Fondamento, su cui lungamente dibattono gli ultimi scolarchi della Scuola platonica di Atene, «rimane come semplice immagine – o, meglio, come l'immagine di ciò che nel pensiero, nei suoi limiti, è inafferrabile» (M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano 1990, p. 83). Per le suddette ragioni, da un lato, l'invito socratico alla conoscenza di sé e alla presa di coscienza del proprio essere 'non sapiente' sembrano rappresentate l'antecedente filosofico della tendenza autoriflessiva del Neoplatonismo (riguardo alla funzione della figura socratica nella speculazione damasciana cfr. A. KALOGIRATOU, *The Portrayal of Socrates by Damascius*, in «Phronimon», 7/1 (2006), [pp. 45-54]), mentre dall'altro, la natura critica della ragione kantiana sembra essere, suggestivamente, una sorta di sviluppo successivo del tema dell'autoriflessività del pensiero che indaga il Primo Principio. Ovviamente radicale si manifesta il divario tra la riflessione kantiana e quella tardo-neoplatonica sui limiti dell'intelletto: se la ragione kantiana si autolimita ed arresta effettivamente la propria ricerca laddove sa di poter precipitare nella vanità di infondate pretese conoscitive, il pensiero neoplatonico, contrariamente, si autolimita fino ad autoannullarsi col solo intento, però, di autosuperarsi. Pertanto la protologia tardo-neoplatonica, lontana tanto dalla fiducia ingenua ed entusiastica di poter ottenere l'Origine in quanto 'oggetto conosciuto', quanto dall'interrompere la ricerca dell'Assoluto dinanzi alla percezione della sua incoglibilità, converte il limite di pensiero e parola in vero e proprio imperativo al trascendimento della ragione.

¹³ L. LAVAUD, *L'ineffable e l'impossible*, op. cit., p. 56.

¹⁴ D. MAZILU, *L'ineffable chez Damascius. Étude sur le concept de l'ineffable dans le Traité des premiers principes de Damascius*, Éditions universitaires européennes, Sarrebruck 2011.

«marque une lacune au fondement même de la connaissance humaine en général, et de la philosophie en particulier»¹⁵; dunque, lontano dall'«ottimismo greco»¹⁶ che fino a Damascio aveva permesso di identificare la causa, la ragione e il fine della totalità nel Bene, l'ultimo diadoco fa dell'Ineffabile ciò che «occupe la place d'une solution qui n'est [...] que l'aveu d'une absence de réponse»¹⁷ per l'appunto al quesito sull'origine e sul senso dell'esistente. La ricerca damasciana si articola di conseguenza secondo un procedere aporetico e paradossale, poiché gravitante propriamente intorno ad un oggetto indefinibile e di fatto inesistente quale è precisamente l'ἄρρητον¹⁸. La tappa ultima di tale ricerca assimilabile ad un «itinerario riflessivo»¹⁹ è rappresentata da un vero e proprio «point mort sur lequel la pensée [...] n'a plus de prise»²⁰. Alla luce di questo punto di arresto, l'ineffabilità del Principio trascendente anche l'Uno si fa «l'indice d'une infirmité inhérente à la nature de notre connaissance»²¹. Inoltre, rivelativo dell'inattingibilità dell'Origine, aggiunge Mazilu, «le langage lacunaire [...] manifeste une déficience dont l'ineffable illustre l'aveu»²². Dunque, il *De Principiis* lascerebbe emergere chiaramente la diffidenza del filosofo nei confronti del linguaggio, strumento irrimediabilmente manchevole e inefficace²³, la cui unica funzione consiste nel fatto che esso «dissimule toujours une absence qui n'est en réalité que le symptôme d'une

¹⁵ *Ivi*, p. 32.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Cfr. *ibidem*.

¹⁹ *Ivi*, p. 74.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ivi*, p. 82.

²² *Ivi*, p. 95.

²³ Cfr. *ivi*, p. 98.

déficience humaine»²⁴. «Indice du chaînon manquant»²⁵, «aveu d'échec»²⁶, «limite du discours»²⁷, l'ineffabilità nel trattato sui Principi si configura come *assenza* che pensiero e parola tentano di colmare senza alcun successo. Tuttavia, a giudizio dello studioso, la «lacuna non-concluante»²⁸ che si manifesta alla coscienza come il carattere distintivo dell'indagine metafisica e del rispettivo linguaggio circa i Principi è al contempo il punto di partenza verso il trascendimento della ragione e della dimensione discorsiva e in tal senso essa orienta verso un «approccio di ordine mistico» alla questione della causa del Tutto²⁹. L'«attitude spirituelle»³⁰ del neoplatonico – esito di un percorso di ricerca all'insegna di un profondo razionalismo e di un criticismo *ante litteram* orientato a smascherare l'etrema fragilità della conoscenza umana³¹ – apre alla conclusiva afasia mistica. Il silenzio, allora, è senza via di uscita³², ma insieme a ciò, permette di percepire il 'brillare' dell'Ineffabile per via della sua assenza³³. L'Ineffabile, dunque, è designato «tacitement»³⁴, o si potrebbe dire, indirettamente, vale a dire attraverso la mediazione della piena coscienza dell'*impasse* di pensiero e linguaggio di fronte all'Origine irrelata, irrimediabilmente separata da tutto ciò che da essa deriva. In ragione di quanto detto, si comprende che la consapevolezza dello statuto antinomico dell'indagine sul Totalmente Indicibile «ouvre imperceptiblement une brèche dans

²⁴ *Ivi*, p. 88.

²⁵ *Ivi*, p. 96.

²⁶ *Ivi*, p. 100.

²⁷ *Ivi*, p. 97.

²⁸ *Ivi*, p. 88.

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 97.

³⁰ *Ivi*, p. 100.

³¹ Cfr. *ivi*, pp. 139-141.

³² Cfr. *ivi*, p. 97.

³³ Cfr. *ivi*, p. 7.

³⁴ *Ibidem*.

l'ineffable»³⁵, incoraggiando attraverso la *via mystica* alla penetrazione del «mystère de l'ineffable»³⁶.

Alla linea interpretativa che marca la componente dialettico-negativa dello sviluppo argomentativo proprio dell'opera damasciana, solitamente si affianca la lettura del centralissimo problema dell'ineffabilità a partire dalla distinzione terminologica tra ἀπόρητος (ineffabile) e ἄρητος (indicibile). Secondo tale orientamento ermeneutico, la scelta del neoplatonico di far ricorso a due vocaboli differenti in riferimento all'Origine Primitiva sarebbe indicativa del fatto che Damascio intende alludere a *due diverse modalità e significati del silenzio* sul Principio, ciascuna coerente con la natura specifica dell'obbligo di tacere esposto di volta in volta. La ricerca delle occorrenze di ciascuna delle due espressioni in questione prova la preferenza per l'uso di ἀπόρητος rispetto ad ἄρητος, come dimostra ad esempio Heinzen nella propria tesi di Dottorato dal titolo *Initiation aporétique à l'ineffable dans le Traité des premiers principes de Damascius*. Una sezione di tale lavoro è dedicata allo studio specifico, in qualità di termine chiave del sistema damasciano, della nozione di ineffabile, nella sua doppia declinazione linguistico-concettuale³⁷. Lo studioso osserva che il sostantivo e/o aggettivo ἀπόρητος accenna al *divieto di pronunciarsi sull'Ineffabile* e dunque in tal senso il Principio Primitivo designato mediante l'appellativo di Ineffabile rappresenta «ce qui est indicible au sens de ce qui ne doit pas être dit»³⁸. Questa determinata accezione del significato di ineffabilità poggerrebbe sulla nozione di segretezza, la medesima connessa alla natura esoterica delle dottrine pitagoriche relativamente alle quali, come è noto, vigeva il divieto di dicibilità all'esterno del circolo ristretto degli

³⁵ *Ivi*, p. 139.

³⁶ *Ivi*, p. 141.

³⁷ Cfr. S. HEINZEN, *Initiation aporétique à l'ineffable*, op. cit., pp. 142-176.

³⁸ *Ivi*, p. 143.

iniziati; in effetti, sostiene Heinzen, anche i circoli intellettuali frequentati da Damascio risultavano caratterizzati dalla condizione di segretezza propria delle comunità iniziatiche e in ragione di ciò si spiegherebbe la particolare disposizione damasciana a sottolineare con incisività e costanza il monito del silenzio sulle realtà supreme³⁹. Infine e in continuità con quanto precisato, il divieto di dire l'ineffabile implicito nel concetto di ἀπόρητος risulta connesso alla dimensione del sacro alla quale il neoplatonico sembra voler proiettare il lettore proprio a partire dall'interdizione della parola⁴⁰. Per quanto riguarda l'espressione ἄρητος, essa sembrerebbe invece definire la non dicibilità del Principio nei termini di *impossibilità di dire l'Ineffabile*. Rispetto alla valenza misterica e sacrale di ἀπόρητος, il vocabolo ἄρητος risulta essere maggiormente tecnico in quanto connesso allo statuto di totale inconoscibilità e irriducibile alterità del Totalmente Ineffabile⁴¹. In tal senso esso denota con maggiore pertinenza la completa a-relazionalità del Fondamento rispetto all'intelligenza e al discorso e difatti, puntualizza Heinzen, «l'*arretos* exprime avec davantage d'intensité l'expérience langagière de la rupture, voire d'éclatement de la langue, laquelle est en quelque sorte pulvérisée par ce qui ne devrait que l'habiter et qui en fait la dépasse radicalement»⁴². Sintetica di entrambi gli approcci interpretativi in analisi, la lettura del problema dell'Ineffabile in Damascio presentata da Vlad⁴³ ripropone la distinzione tra ἄρητος e ἀπόρητος alla luce della 'evocatività' rintracciabile nella seconda espressione. Ἀπόρητος, infatti, non è esclusivamente indice di impotenza

³⁹ Cfr. *ibidem*.

⁴⁰ Cfr. *ibidem*.

⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 163.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ M. VLAD, *Damascius et l'aporétique de l'ineffable. Récit de l'impossible discours*, tesi di Dottorato, École Pratique des Hautes Études, 2014.

del linguaggio nel dire il Principio assoluto, ma, scrive la studiosa «il implique une expérience tout à fait spéciale de la pensée, qui découvre le principe sous le seuil de sa propre dissolution»⁴⁴. Tale interpretazione del tema dell'ineffabilità si fonda a sua volta sull'analisi condotta da Vlad su quelli che definisce «phénomènes-limites» o anche forme di espressione «para-discursive», utilizzati nel *De Principiis* in qualità di strumenti di accesso all'ἄπορητον assolutamente irrelato: si tratta della divinazione del Principio, della soppressione del discorso, del camminare nel vuoto verso il Nulla dell'Origine e delle gestazioni del pensiero anelante all'apprensione dell'Ineffabile⁴⁵. Le suddette modalità paradiscorsive di espressione dell'Origine Primissima consentirebbero, aggiunge Vlad, di riferirsi all'Ineffabile senza fare uso di «une grille de pensée totalisante»⁴⁶, ma differentemente, di riferirsi ad esso indirettamente. Pertanto, il metodo indiretto per eccellenza di indicazione dell'Ineffabile è secondo Vlad – in linea con la maggior parte degli studi su Damascio – la soppressione del discorso attraverso il noto fenomeno della περιτροπή, da intendersi di per sé come esperienza del limite di pensiero e discorso e in tal senso, come *esperienza stessa dell'Ineffabile*⁴⁷. Dunque, posto al centro dell'attenzione il 'fenomeno del limite', è anche per Vlad il limite la nozione da elevare a chiave di lettura del trattato damasciano. In effetti, il pensiero che si auto-decostruisce, si annichilisce e si capovolge per auto-rivelarsi deficitario e dunque, impossibilitato a conoscere il Principio assoluto, è propriamente un pensiero che fa del limite traccia dell'al di là del pensiero, lente per la parziale visibilità dell'Ineffabile eccedente la potenza intellettuale umana⁴⁸. In seguito, in uno

⁴⁴ *Ivi*, *Position de thèse*, p. 5.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 4.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 4, 5.

⁴⁸ *Ivi*, pp. 1, 2.

stimolante studio dal titolo *Ineffable et indicible chez Damascius*⁴⁹ V. Béguin riprende la riflessione circa la distinzione linguistico-concettuale tra le nozioni di ineffabilità e indicibilità, al fine di mostrare in che misura l'impiego del termine ἀπόρητος sia di per sé indice della profonda innovatività speculativa ravvisabile nella metafisica del *De Primis Principiis*. Desunto dal lessico religioso greco, ἀπόρητος viene caricato, per la prima volta nella storia del pensiero ellenico⁵⁰, di una significativa – oltre che evocativa – valenza filosofica, al punto tale da rappresentare la pietra di volta dell'intero sistema filosofico damasciano, in ragione del suo costituire la denominazione meglio rappresentativa dell'Origine trascendente il Tutto, il pensiero e la parola⁵¹. Nello specifico, la predilezione damasciana per il termine ἀπόρητος rispetto al termine ἄρητος si giustifica alla luce dell'intenzione del neoplatonico di sottrarre l'Origine Primitiva – presagita dall'anima come trascendente le nozioni stesse di principialità e causalità – alla dinamica propria della

⁴⁹ V. BÉGUIN, *Ineffable et indicible chez Damascius*, in «Les Études philosophiques», 4 (2013), [pp. 553-569].

⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 562. Una ricostruzione delle diverse attestazioni dell'uso della nozione di ineffabilità nella filosofia greca tardo-antica e più nello specifico, nel contesto della tradizione neoplatonica è presente in D. MAZILU, *L'ineffable chez Damascius*, op. cit., pp. 23-31. Lo studioso ripercorre la storia del concetto prescindendo dalla distinzione tra contestualizzazione teologica da un lato e sviluppo dialettico della questione dall'altro. Egli inoltre muove dall'implicito nesso tra le idee di ineffabilità e di ἄγνωστος θεός, al fine di dimostrare l'origine non orientale, bensì pitagorica e platonica di entrambe le suddette nozioni (sorvolando tuttavia sulla possibile contaminazione di queste ultime tradizioni filosofiche con elementi culturali di provenienza orientale). L'*excursus*, sebbene poggiante su riferimenti bibliografici datati, ha il merito di evidenziare la possibile derivazione platonica della nozione di ineffabilità ereditata dai platonici della tarda antichità attraverso la breve discussione di alcuni passi tratti dalla *Repubblica*, dalla *VIª Lettera*, dal *Simposio*, dal *Parmenide*, dal *Filebo*, dal *Timeo* e dal *Cratilo*. Occorre comunque osservare che una simile ricostruzione può considerarsi fondata a condizione che si accetti preventivamente come valida l'equivalenza tra trascendenza/eccellenza del Bene/Bello/Uno platonico (a cui è connesso lo 'sforzo intellettuale' per comprenderlo e la difficoltà a divulgarne la dottrina) e non-dicibilità, equivalenza che tuttavia sembrerebbe essere più l'esito dell'esegesi neoplatonica che una concezione genuinamente platonica.

⁵¹ Cfr. V. Béguin, *Ineffable et indicible chez Damascius*, op. cit., p. 562.

logica distinguente, sempre operante secondo la rigida contrapposizione tra affermazione e negazione; pertanto, se l'indicibile è concetto intelligibile esclusivamente a partire dall'opposizione tra dicibilità e non dicibilità, l'ineffabile espresso attraverso il vocabolo ἀπόρητον supera tale dicotomia ed apre ad un'intuizione superiore del Principio. A tal proposito e in riferimento all'analisi etimologica dell'ἀπόρητον in questione, Béguin sostiene che «celui-là implique le recours non pas à un 'in-dicible' qui ne pourrait que faire retomber inmanquablement ce dont on a la divination dans le cercle des déterminations et des négations, mais à un *ineffable* dont l'intérêt principal réside dans le préverbe ἀπο-: il indique certes le fait que toutes choses proviennent, *sur un mode ineffable* et tellement secret que l'on n'en peut rien soupçonner, de cette origine sacrée, mais surtout l'écart et l'éloignement radicaux de l'ineffable [...] que jamais un simple α-privatif ne pourra exprimer»⁵². Tuttavia, la traduzione francese e ugualmente, quella italiana, dell'ἀπόρητον damasciano è inadeguata a rendere il senso di un termine così concettualmente denso e difatti l'espressione 'ineffabile' specifica secondo una determinazione negativa una nozione dalla quale la negazione è assolutamente estranea⁵³. Contrariamente, lontano dalla natura determinante (sebbene in termini negativi) della teologia apofatica rispetto alla quale Damascio prende criticamente le distanze⁵⁴, il significato trasmesso dal termine/appellativo ἀπόρητον restituisce il dinamismo generato dalla complessa dialettica tra nascondimento e rivelazione

⁵² *Ivi*, pp. 559, 560.

⁵³ Cfr. *ivi*, p. 565.

⁵⁴ La negazione, in effetti, costituisce ancora una specifica 'forma di discorso', sebbene superiore all'affermazione e in quanto tale è inadatta non solo al Totalmente Ineffabile metafenologico, ma ancor prima, allo stesso Uno-Tutto metaontologico subordinato all'Ineffabile. Su ciò cfr. *infra*, pp. 220 e ss.

dell'Origine attraverso la parola⁵⁵. Se dunque l'indicibile risponde meramente all'impossibilità di dire, diversamente l'ineffabile allude al mistero dell'Origine estremamente lontana e altra dal Tutto, ma al contempo produttrice della totalità. Bisogna allora concludere che l'idea di ineffabilità veicolata dal termine ἀπόρητον, distante tanto dalla logica e dai suoi dettami basilari, quanto dalla tradizione dell'apofatismo e dai suoi canoni di espressione, costituisce una prima sostanziale forma di emancipazione del linguaggio da se stesso e in se stesso e in tal senso si configura come apertura sostanziale all'esperienza del silenzio.

III.2. L'indagine sulla ἔνδειξις: ruolo e senso dell'*indicazione* all'interno del *De Principiis*

Le prospettive di ricerca ripercorse nel paragrafo precedente hanno senza dubbio il merito di spiegare due fattori fondamentali: il criterio interpretativo che insiste sul dato della frattura che si consuma nel pensiero e nel linguaggio, squarciandoli definitivamente dall'interno, ha il merito di porre in rilievo la natura permeante, nel *De Principiis*, dell'*esperienza del limite* proprio dell'intelligenza al cospetto di un'eminenza sovraontologica e sovrafenologica insondabile; in continuità con ciò e in maniera complementare, l'indirizzo ermeneutico che indaga i significati specifici delle nozioni di indicibilità ed ineffabilità ha il merito di *esplicitare il paradosso* insito nello sforzo di esprimere ciò che sfugge al metodo definitorio di ragione e discorso, evidenziandone l'estrema difficoltà. Tuttavia, tanto l'una quanto l'altra lettura poggiano su un difetto di base, ossia la parzialità nell'approcciarsi ad un'opera letteralmente complessa quale è il *De Primis Principiis*. Il trattato damasciano, infatti, fa della dialettica aporetica norma di

⁵⁵ Cfr. V. Béguin, *Ineffable et indicible chez Damascius*, op. cit., p. 568.

articolazione della totalità delle questioni discusse e per tale ragione la loro comprensione deve tenere conto della frizione – per l'appunto dialettica ed aporetica – tra esigenze concettuali antitetiche e in perenne conflitto. Ciò equivale ad affermare che assolutizzare l'aspetto del limite e dell'impossibilità paralizza la comprensione ad uno solo degli aspetti contrari in dialogo. Per questo, accanto al momento dialettico-negativo, occorre mettere in luce quello dialettico-positivo e tentare in tal modo di rendere, per quanto possibile, la *tensione tra impossibilità e possibilità di dire* che è l'essenza stessa dello scritto damasciano. Infine, in aggiunta a quanto osservato e con particolare riferimento alla seconda chiave di lettura dell'opera in esame, bisogna considerare che circoscrivere la ricerca alle occorrenze o comunque alle possibili implicazioni teoretiche legate ai termini ἄρρητος e ἀπόρρητος comporta per lo più un restringimento del discorso sull'ineffabilità al solo Ineffabile, inteso come vertice del sistema damasciano dei Principi Primi.

Nella proposta interpretativa che intendo proporre l'attenzione è focalizzata su un termine specifico e sulla corrispondente forma verbale: ἔνδειξις ed ἐνδείκνυμι (rispettivamente 'indicazione' e 'indicare')⁵⁶. Non intendo qui proporre un'analisi filologica integrale della totalità delle attestazioni dei due termini nel *De Principiis*, bensì intendo evidenziare come nella trattazione del neoplatonico l'ἔνδειξις rappresenti un'autentica strategia logico-espressiva che attraversa in maniera capillare l'intero scritto e che, a mio giudizio, può assurgere a contraltare della coscienza del limite, a espressione della problematica *manifestazione dell'operatività di intelligenza e linguaggio*. Pertanto una ricerca che abbia come oggetto l'ἔνδειξις/ἐνδείκνυμι non va intesa come assolutamente alternativa alle indagini sopra menzionate, bensì si presenta come complementare rispetto ad esse e tale da

⁵⁶ Sulle ragioni della scelta di tradurre ἔνδειξις/ἐνδείκνυμι con 'indicazione'/'indicare' cfr. *infra*, p. 182.

avviare verso una ricomposizione delle istanze di segno contrario. I vantaggi connessi all'impiego della suddetta chiave di ricerca sono rintracciabili su due livelli tra loro coordinati: in primo luogo, indagare i significati della ἔνδειξις damasciana consente di dare conto di una presenza – apparentemente incoerente e logicamente ingiustificabile – che è quella di un lungo ed articolato trattato sui Principi ineffabili intorno ai quali il diadoco non rinuncia a prendere posizioni teoreticamente forti e relativamente ai quali, di fatto, mai sopprime realmente la parola perché anche *in extremis* è solo la parola a poter dire il silenzio. In secondo luogo, lo studio della ἔνδειξις permette sia di percorrere, nelle sue articolazioni cruciali, l'intero *De Principiis* e non esclusivamente la sezione dedicata all'Ineffabile, considerato l'uso pervasivo che il filosofo fa della ἔνδειξις, sia di svincolarsi dalla 'teoria del limite e del paradosso'. In effetti si può osservare che dall'analisi del *De Principiis* emerge un dato rilevante: l'ineffabilità è un problema che tocca trasversalmente i vari temi discussi e non è tale da esaurirsi nel solo riferimento all'Assolutamente Ineffabile come Principio Primo⁵⁷. Difatti l'ineffabilità, seppure secondo diverse gradazioni, si presenta come proprietà distintiva della totalità dei Principi teorizzati da Damascio, al punto tale che proprio la nozione di ineffabilità sembra fungere da 'criterio connotativo' delle realtà prime, di per sé finalizzato a definirne l'ordine gerarchico⁵⁸. In ragione di ciò un'analisi dettagliata della prospettiva di Damascio esige l'assunzione di uno 'sguardo panoramico', consapevole della onnipervasività,

⁵⁷ L'argomentazione di tale assunto è oggetto specifico del capitolo II del presente lavoro. J. Dillon in *Damascius on the Ineffable*, in «Archiv für die Geschichte der Philosophie», 78 (1996), pp. 128, 129, osserva che: «the ineffable [...] pervades the universe, going in tandem with the effable at every level [...]. Every level of reality, Being, Life, Intellect, Soul and so on, and every individual entity, contains an element of ineffability, inasmuch as there is in each level, and in each individual within that level, an element which cannot be comprehended in a definition, but which makes that entity what it is».

⁵⁸ L'idea secondo cui l'ineffabilità nel *De Principiis* debba essere considerata in qualità di 'criterio di connotazione' dei Principi è articolata nel capitolo II, interamente dedicato a tale tematica.

all'interno della metafisica damasciana, del problema della non dicibilità della realtà principale. Inoltre soffermarsi sulla sola analisi delle espressioni ἄρρητος e ἀπόρρητος sembra condizionare profondamente gli esiti di uno studio dell'effettiva concezione damasciana, in quanto una simile operazione vincolerebbe il lettore ad una fuorviante precomprensione del testo damasciano, predeterminando di conseguenza l'esito della ricerca, direzionandola esclusivamente verso l'esplicitazione dell'ἀσθένεια e del πέρασ del λόγος paradossale ed autorefutativo. Infine mi preme dire che, per quanto suggestiva possa essere la lettura che argomenta in favore della diversità semantica di ἄρρητος e ἀπόρρητος, una effettiva differenza di significato tra i due termini, secondo l'uso che ne fa Damascio, non sembra essere esaustivamente dimostrabile⁵⁹.

Quanto al significato specifico della ἔνδειξις nel trattato di Damascio, si considerino in via preliminare le definizioni maggiormente accreditate che di essa sono state proposte in passato. Seguendo il criterio cronologico, le prime considerazioni sul senso del termine e del concetto di ἔνδειξις nel *De Principiis* sono rinvenibili in *Index II: vocabulary and proper names* dell'opera *Damascius. Lectures on the Philebus, wrongly Attributed to Olympiodorus* (1959/1982²), in cui Westerink

⁵⁹ Non manca in Béguin una certa autocritica (critica estendibile a tutti gli studi sullo stesso argomento) sulla propria lettura della differenza di significati tra ἀπόρρητος ed ἄρρητος. Lo studioso, infatti, riconosce l'esistenza di diversi passi del trattato damasciano nei quali la presunta diversità semantica tra i due vocaboli in questione non sembra di fatto sussistere (cfr. V. BÉGUIN, *Ineffable et indicible chez Damascius*, op. cit., p. 566). Tuttavia, la spiegazione che egli adduce nel tentativo di preservare sia la validità dell'interpretazione proposta sia l'esistenza di passi damasciani che provano il contrario, non sembra essere sufficientemente persuasiva: Béguin afferma che se nel primo volume del *De Principiis* (secondo l'ed. Westerink-Combès) il diadoco è rigoroso nell'uso della distinzione terminologica tra ἄρρητος e ἀπόρρητος, nel prosieguo dell'opera quest'ultima verrebbe meno in particolar modo in corrispondenza dell'esposizione delle dottrine dei predecessori, dunque in ragione del «carattere dossografico» dell'esposizione stessa (cfr. *ivi*, p. 567). Non si tratta, evidentemente, di una spiegazione sufficiente, in considerazione dell'alto profilo teoretico, stilistico e retorico, oltre che della coerenza metodologica e argomentativa che improntano l'intero trattato sui Principi.

coglie l'innovatività del diadoco siriano nel ricorrere a un'espressione tecnica implicante una particolare modalità di riferimento alla realtà prima. Leggiamo infatti che «the phrase κατὰ ἔ. seems to be peculiar to Dam. (31 times in De princ.; not in Parm.)»⁶⁰; invece, per quanto riguarda il sostantivo ἔνδειξις e il verbo ἐνδείκνυσθαι attestati negli scritti damasciani, Westerink ne riconosce l'impiego anche presso i neoplatonici precedenti a Damascio, sostenendo che «both the verb and the noun are already used by Syr. and Proclus in the special sense of a symbolical (and therefore inadequate) expression of realities that are beyond language»⁶¹. Successivamente, nella nota 6 alla p. 8. del vol. I di *Damascius. Traité des premiers principes* (1986-1991), Combès scrive che l'ἔνδειξις è «une expression de type symbolique, allusif et vectoriel à l'égard de ce qui ne peut pas être dit [...]. Ce mode d'expression suggère la direction dans laquelle se trouve l'objet, plutôt qu'elle ne le signifie»⁶². In un'altra fondamentale opera, *From Word to Silence* (1986), vol. II, Mortley dedica alcune righe all'argomento, scrivendo a proposito dell'ἐνδείκνυμι che «the use of the word 'show' (ἐνδείκνυσθαι) is revealing, since it suggests 'pointing out', or 'displaying'. It is a sign that language has fallen on hard times when linguistic acts are reduced to the status of non complex physical acts, such as pointing. The soul may wish to point in the direction of the Nothing: if it sets the soul at ease to do so, it may, by uttering the useless negatives 'in no way, nowhere'. Language is reduced to empty gesticulation»⁶³. Voce altrettanto autorevole, Galpérine nella nota 108 alla p. 34 del

⁶⁰ *Damascius. Lectures on the Philebus, wrongly Attributed to Olympiodorus*, Text, Translation, Notes and Indices by L.G. Westerink, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1959 (1982²), p. 132.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² L.G. WESTERINK-J. COMBÈS, *Damascius. Traité des premiers principes*, op. cit., vol. I, nota 6, p. 8.

⁶³ R. MORTLEY, *From Word to Silence*, 2 voll., II: *The Way of Negation, Christian and Greek*, Hanstein, Bonn 1986, p. 122.

volume, *Damascius. Des Premiers Principes. Apories et résolutions* (1987), dopo aver rilevato la ‘specificità neoplatonica’ dell’espressione ἔνδειξις, ma l’originalità della formula κατ’ἔνδειξιν (‘secondo indicazione’) presente in Damascio, chiarisce il senso dell’indicare secondo l’accezione ricavabile dal *De Principiis*: «indiquer ce n’est ni montrer ni démontrer, mais seulement orienter la pensée vers cela même qu’elle ne peut penser, soit à partir de symboles [...], soit au moyen de négations»⁶⁴. Inoltre, nell’introduzione a *Simplicius, On Aristotle On the Soul 1.1-2.4* (1995), P. Lautner espone un breve *excursus* sui significati che il termine ἔνδειξις acquisisce nella speculazione dei commentatori neoplatonici, a partire da Plotino, Porfirio e Giamblico, fino ad arrivare ai neoplatonici della Scuola di Atene. Relativamente a Damascio, egli osserva che il pensatore dedica un capitolo (I, 85, ed. Ruelle) del *De Principiis* al tema dell’indicazione⁶⁵, e riguardo all’ἔνδεικνυμι inteso come ‘alludere’ aggiunge che «we can allude to something which is entirely undetermined (*adioristos*), that is, to what is beyond determination. On the other hand, this is a method which excludes analogical thinking (*kat’analogian theôrein*)»⁶⁶. Lo studioso, inoltre, connette l’allusione al problema della indicibilità dei Principi e a tal proposito leggiamo che Damascio «applies the term when speaking of higher

⁶⁴ M.-C. GALPÉRINE, *Damascius. Des Premiers Principes*, op. cit., nota 108 a p. 34.

⁶⁵ Cfr. *Introduction*, in *Simplicius, On Aristotle On the Soul 1.1-2.4*, Translated by J.O. Urmson, Notes by Peter Lautner, Duckworth, London 1995, p. 9. In verità, il capitolo indicato da Lautner (I, 85, ed. Ruelle = I, p. 228-230, ed. Westerink-Combès) è quello in cui sono maggiormente numerose e prossime le occorrenze del sostantivo ἔνδειξις e del verbo ἐνδείκνυσθαι (su ciò cfr. le mie osservazioni sulla p. 129 del *De Principiis, infra*, pp. 188 e 241, 242), ma l’intero trattato sui Principi Primi – come si dimostrerà nel prosieguo del capitolo del presente lavoro – è disseminato di numerosi e fondamentali riferimenti al tema.

⁶⁶ *Introduction*, in *Simplicius, On Aristotle On the Soul*, op. cit., p. 9. Contrariamente a quanto sostenuto da Lautner, diversi passi del *De Principiis* provano la continuità (indubbiamente talvolta problematica) e in alcuni casi, l’identità tra il metodo endeictico e il metodo analogico, come intendo dimostrare in particolar modo nel paragrafo III (τρόπος di pensabilità e dicibilità: il secondo significato della ἔνδειξις) di questo capitolo.

entities, such as principles, and of how to name them. For him, there is no appropriate name for the One. The name ‘One’ and ‘Good’ are indicative (*endeiktikos*) of one and the same reality»⁶⁷. I tentativi di comprensione dei Principi trascendenti, continua, «should proceed by dialectical thought, which starts from divine enigmas unfolding the inexpressible truth in them, or strives toward them and rests in the symbolic allusions to them»⁶⁸. Infine conclude lasciando intendere la piena convergenza tra le strategie indicativa e apofatica, precisando che «in line with his inclination toward negative theology, Damascius claims that we must at least hint at the inexpressible by way of complete negation (*pantelês apophasis*) and exclusion of every kind of cognition (*tês gnôstikês hapasês anaireseôs*)»⁶⁹. In seguito, Rappe in

⁶⁷ *Simplicius, On Aristotle On the Soul*, op. cit., pp. 9, 10. Come si apprende dall’osservazione riportata, certamente l’Uno è tra i Principi problematicamente nominabili a causa dell’ineffabilità che costituisce in larga misura la sua natura. Tuttavia, il problema dell’impossibilità del linguaggio riferito alla realtà fondativa (e dunque, dell’uso della ἔνδειξις per aggirare parzialmente la loro condizione di ineffabilità) è tanto più percepibile quanto più si sale nella gerarchia dei Principi; pertanto si tratta di una difficoltà cruciale allorché ci si riferisca – più che all’Uno citato da Loutner – al Totalmente Ineffabile, anche se la non dicibilità e la funzione endeictica di nomi e nozioni rappresenta una questione ugualmente tangibile a proposito dell’Unificato e dei termini della triade intelligibile, dunque, del complesso delle entità che a diverso titolo sono definibili ‘principi’.

⁶⁸ *Ivi*, p. 10.

⁶⁹ *Ibidem*. In realtà Damascio si rivela decisamente critico nei confronti della dialettica negativa in vista del coglimento dei Principi e difatti l’aporetismo radicale, metodologico e contenutistico, insieme all’esito estremo del rivolgimento dei discorsi e dei pensieri propri del *De Principiis*, sono prova del superamento dell’apofatismo. Per la confutazione damasciana circa la validità delle negazioni cfr. *supra*, pp. 165, 166 e nota 54 a tale pagina, *infra*, pp. 220-222 e rispettive note. Sul medesimo tema si veda S. LILLA, *La teologia negativa dal pensiero greco classico a quello patristico e bizantino*, in «Helikon», 31-32, (1991-1992), pp. 3-72; inoltre cfr. C. METRY-TRESSON, *Comment l’âme peut saisir l’Un: l’analogie damascienne comme transgression de l’apophasis*, op. cit. e cap. II di tale tesi, nota 64 alla p. 104. Si veda anche A. METRY - C. TRESSON, *Damaskios’s New Conception of Metaphysics*, in *History of Platonism: Plato Redivivus*, J. Finamore - R. Berchman (eds), University Press of the South, New Orleans 2005, pp. 215-236, in partic. pp. 220-222 (*The limits of the via negativa*). Infine, si osservi che nell’articolo citato Metry e Tresson rintracciano il senso dell’uso del metodo endeictico nel *De Principiis* proprio in ragione della confutazione damasciana della legittimità della *via negativa*, esattamente in maniera opposta rispetto a quanto

Reading the Neoplatonism. Non discursive-Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius (2000)⁷⁰, lega l'idea dell'indicare e del suggerire all'impossibilità di definire concettualmente e linguisticamente la dimensione dei Principi e pertanto dichiara che «the word *endeixis* typically conveys the idea of hinting at or of suggesting a reality that is then left indeterminate»⁷¹. Ancora, Metry e Tresson in *Damaskios's New Conception of Metaphysics* (2005), propongono una lettura della ἔνδειξις in base alla quale essa, in stretto riferimento all'Uno-Tutto, sarebbe massima espressione dell'aporetismo del trattato damasciano, a sua volta dipendente dal superamento dell'apofatismo plotiniano e procliano; dunque, in riferimento a Damascio leggiamo che «his aporeticism becomes the correlative of a non-negative way which could be called 'endeictic', i.e. 'allusive' or 'hinting' [...] as well as the correlative of the application of the noetic grasp by analogy»⁷². Di conseguenza, il diadoco sembra accordare limitata validità di approccio all'Uno esclusivamente all'indicazione e all'analogia e in ragione di ciò i due studiosi concludono che «as we can not ascribe to it any concept of determinate things, the only way to grasp it remains still the knowledge by hinting or by allusion (*kata endeixin*), or again by analogy»⁷³. Invece, l'Ineffabile trascendente l'Uno si presenta refrattario tanto all'analogia quanto alla negazione; tuttavia, nel caso in cui si

sostiene Lautner che, come si è detto, considera pienamente convergenti il metodo indicativo e il metodo apofatico, considerando il primo diretta conseguenza del secondo.

⁷⁰ A proposito della ἔνδειξις, tale testo ripropone e in alcuni casi approfondisce le riflessioni sul tema già comparse in due contributi della stessa autrice pubblicati nel 1998, ossia *Damascius's skeptical affiliations* e *Scepticism in the Sixth Century? Damascius' Doubts and Solutions Concerning First Principles*; relativamente a questi ultimi riferimenti si veda *infra*, nota 91, pp. 178 e 179.

⁷¹ S. RAPPE, *Reading the Neoplatonism. Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 209.

⁷² A. METRY - C. TRESSON, *Damaskios's New Conception of Metaphysics*, op. cit., pp. 220, 221.

⁷³ *Ivi*, p. 221.

intendesse considerare l'ἄρρητον παντελῶς mediante la *via apophatica*, bisognerebbe considerare – come osservano Metry e Tresson – che «negation is authorized for the lack of any other means, but solely for indicative purposes; it is, hence, an allusive or hinting negation»⁷⁴. Fortemente ridimensionata nella sua efficacia, il concetto di una negazione intesa nei termini di «an allusive or hinting negation», conduce alla considerazione estrema secondo cui «negative discourse is only an empty linguistic gesticulation, it is idle chatter»⁷⁵. Infine Metry-Tresson, nel volume più volte citato *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le Péri Archôn de Damaskios* (2012), in linea con le precedenti considerazioni, sottolinea che l'ἔνδειξις è «une sorte d'«intelligence sans mots»⁷⁶, legata alla dimensione del sentore più che alla conoscenza propriamente detta⁷⁷, che induce il pensiero ad innalzarsi in direzione dei Principi «sans rien dire d'eux»⁷⁸. L'ἔνδειξις perciò è simile ad «un doigt silencieusement pointé vers les principes»⁷⁹, o similmente, è «un silence indicateur»⁸⁰.

Sebbene i principali riferimenti al tema dell'indicazione in Damascio si riducano prevalentemente a brevi note o riferimenti in indice e dunque, sebbene manchi un'indagine sistematica dedicata specificatamente alla funzione della ἔνδειξις nel trattato damasciano sui Principi, in alcuni casi è comunque possibile rinvenire, negli studi su Damascio, alcune osservazioni più approfondite sull'uso che il diadoco fa dell'espressione. In particolare, Rappe nel sopra citato *Reading the Neoplatonism*, nell'ambito della riflessione sullo statuto del discorso metafisico nel *De Principiis*,

⁷⁴ *Ivi*, pp. 221, 222.

⁷⁵ *Ivi*, p. 221.

⁷⁶ C. METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée*, op. cit., p. 226.

⁷⁷ Cfr. *ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem*.

espone alcune rilevanti considerazioni. La studiosa rintraccia l'origine e ragione dell'uso reiterato dell'espressione ἔνδειξις nell'autoriflessione critica alla quale il linguaggio è costretto dinanzi al manifestarsi di un problema radicale: l'Ineffabile che esso nomina non costituisce un termine significante, in quanto non assolve ad alcuna funzione semantica; da ciò discende l'attuazione del processo di autorefutazione del λόγος nella forma nota della περιτροπή⁸¹. Dunque Rappe puntualizza il fatto che proprio l'evidenza di ciò che chiama «misdirection built into metaphysical language»⁸² – del tutto evidente nel processo di rivolgimento del pensiero-discorso – è generatrice dell'impiego tecnico del termine ἔνδειξις. È quindi *la coscienza del limite* a orientare verso la *consapevolezza dell'imperfezione del dire* veicolata dal significato della ἔνδειξις. A tal proposito Rappe scrive – come si è anticipato precedentemente⁸³ – : «the word *endeixis* typically conveys the idea of hinting at or of suggesting a reality that is then left indeterminate»⁸⁴. L'impossibilità di determinare, in termini descrittivi e definitivi, una realtà del tutto eccedente la possibilità conoscitiva ed espressiva umana fa della ἔνδειξις strumento di denuncia della *scarsa pertinenza del linguaggio metafisico* e dunque, della sua *precarietà e temporaneità* in vista della sua successiva necessaria soppressione⁸⁵. In ragione di ciò si legge che «throughout the treatise, Damascius is at pains to remind the reader that he is speaking as a whole only provisionally, *kata endeixin*»⁸⁶. Pertanto considerato che la ἔνδειξις è strettamente connessa al *concetto di limite*, si deve concludere che

⁸¹ Cfr. S. RAPPE, *Reading the Neoplatonism*, op. cit., p. 209.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Cfr. *supra*, p. 174.

⁸⁴ S. RAPPE, *Reading the Neoplatonism*, op. cit., p. 209.

⁸⁵ Cfr. *ivi*, p. 211.

⁸⁶ *Ivi*, p. 210.

«to describe philosophical discourse as *endeixis* is to limit its ambitions»⁸⁷. Infine, con un'ulteriore notazione Rappe mette in risalto un aspetto significativo della ἔνδειξις: essa è rivelatrice della così detta «psychology of inquiry»⁸⁸ perché è il frutto eloquente delle dinamiche del pensiero e del linguaggio ed in quanto tale fa principalmente luce su esse, anziché trascendere la soggettività⁸⁹ e le sue modalità operative nel tentativo di riferirsi all'indicibile dimensione dei Principi.

Al fine di completare l'indagine preliminare sui significati dell'uso damasciano dei termini ἔνδειξις ed ἐνδείκνυμι non si può prescindere da quello che attualmente è lo studio più ampio e articolato sul *De Principiis* di Damascio, vale a dire la monografia di Metry-Tresson. Come già anticipato pocanzi, a proposito della ἔνδειξις la studiosa ne mette in risalto la natura 'indicativa', nel senso di orientamento verso il silenzio d'obbligo sui Principi. Le considerazioni sull'argomento in discussione non sono sviluppate sistematicamente, ma sono disseminate nella monografia. In primo luogo, con esplicito richiamo alle ricerche di Rappe, Metry-Tresson ripropone il nesso tra περιτροπή ed ἔνδειξις, mostrando come la prima determini la necessità di introdurre un discorso metafisico improntato sulla seconda, ossia sui caratteri allusivo, indicativo e deictico propri del linguaggio della ἔνδειξις⁹⁰. Inoltre, sempre nel contesto di tale osservazione, la studiosa sembra – ancora in linea con Rappe – presentare la strategia della ἔνδειξις in Damascio come dimostrativa della distanza dell'epistemologia del neoplatonico da qualsiasi conclusione scettica, sebbene al diadoco non siano del tutto estranei il lessico e le

⁸⁷ *Ivi*, p. 211.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Cfr. *ibidem*.

⁹⁰ Cfr. C. METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée*, op. cit., nota 35 a p. 36.

metodologie di indagine proprie dello scetticismo⁹¹. Tuttavia, l'impossibilità di pervenire ad una teorizzazione ed espressione sistematiche sui Principi Primi non

⁹¹ Cfr. *ivi*, p. 36. Nel significativo contributo: *Damascius's skeptical affiliations*, in «The Ancient World», 29 (1998), [pp. 111-125], Rappe evidenzia i punti di contatto tra la speculazione damasciana del trattato sui Principi e temi/metodologie di argomentazione di matrice scettica. La studiosa osserva che «it is in Damascius who fully exploits a skeptical attack upon the possibility of knowledge as a part of his larger program» (*ivi*, p. 113). Più nello specifico, nell'articolo si tenta di dimostrare che la critica di Damascio al dogmatismo neoplatonico è strettamente connessa alla conoscenza damasciana dei testi di Sesto Empirico, come proverebbero le numerose e sostanziali analogie tra diverse tematiche in essi articolate e importanti concezioni del *De Primis Principiis*. I nuclei tematici alla luce dei quali Rappe stabilisce il rapporto analogico tra Sesto Empirico e Damascio sono tre: lo *status* del discorso metafisico, la critica delle teorie neoplatoniche dell'intellectio e infine la critica delle teorie neoplatoniche della causazione. La seconda tematica tocca il problema del presunto rigetto damasciano della 'tesi identitativa', a proposito del quale nel cap. II di questo lavoro ho avanzato alcune considerazioni volte a dimostrarne la non assoluta validità (cfr. cap. II, pp. 85 e ss., 116, 146 e ss. e in partic. nota 152 alle pp. 147, 148). La terza tematica, invece, affronta la questione della problematica teorizzazione delle nozioni di 'principio', di 'trascendenza' e di 'causalità' in Damascio (argomento specifico del cap. I del presente lavoro di tesi), offrendo stimolanti spunti di riflessione. Tuttavia, ciò che ci interessa maggiormente, in considerazione del problema dell'indicazione affrontato in queste pagine, è il tema dello statuto della epistemologia e del discorso sui Principi Primi nell'opera dell'ultimo diadoco neoplatonico. A tal proposito Rappe osserva che il linguaggio metafisico si esprime nella propria funzione «to signify something beyond itself» (*ibidem*). In seguito aggiunge affermando che Damascio «explicitly connects this function of language to a technical term, *endeixis*» (*ibidem*). In primo luogo, l'uso frequente dell'espressione in esame dimostrerebbe l'affinità tra la metafisica del neoplatonico e il problema scettico della impossibilità dell'inferenza logica, e pertanto Rappe conclude con l'affermare che Damascio avrebbe in tal modo recuperato e impiegato un contenuto specifico del dibattito tra scetticismo e dogmatismo. In secondo luogo, la studiosa dimostra che lo stesso termine ἔνδειξις è attinto dal lessico di Sesto Empirico (ad es., a fini dimostrativi cita *SEX. EMP., Pyrrh. hyp. II, sections 97-103*), dato che proverebbe ulteriormente che «his thought was colored by skeptical modes of analysis» (*ibidem*). Ricorrente nella tarda epistemologia ellenistica, così come nelle opere mediche dell'antichità – dichiara Rappe – «as used by Damascius, the word 'endeixis' suggests that the language of metaphysics must be acknowledged to be at most a prompting toward inquiry into something that exceeds its own domain as descriptive» (*ivi*, p. 114). Il complesso delle restanti osservazioni sull'indicazione in Damascio è proposto in maniera identica (ad eccezione di qualche integrazione) in RAPPE, *Reading the Neoplatonism*, op. cit. (cfr. in partic. *supra*, pp. 175 e ss.). In sintesi, in conclusione di articolo e relativamente all'affinità della filosofia damasciana con contenuti e strategie di indagine scettici, leggiamo che «Damascius appropriates skeptical strategies to create an apophatic discourse that ruptures traditional metaphysical structures» (*ivi*, p. 123). Contenuti e argomentazioni affini a quelli

direziona la ricerca damasciana verso l'ἐποχή, bensì verso la logica indicativo-allusiva della ἔνδειξις. Quest'ultima risponde ai problemi della impensabilità e innominabilità dei Principi e consente di approcciarsi alla loro natura assolutamente semplice e metaconcettuale, rinunciando alla definizione e alla nominazione pluralizzanti di concetti e nomi; per contro infatti, la ἔνδειξις si esercita come «gymnastique anagogique»⁹² con funzione vettoriale – secondo la definizione di ἔνδειξις fornita da Combès⁹³ – anziché definitoria dell'indeterminato⁹⁴. In aggiunta, conformemente a quanto definito da Rappe *psychology of inquiry*⁹⁵, Metry-Tresson legge il senso della ἔνδειξις in base all'antitesi oggettività/soggettività: considerato che è impossibile pervenire ad una comprensione oggettiva dei Principi e che ogni espressione a loro riguardo è esclusivamente *affezione soggettiva*⁹⁶ determinata dalla loro incoglibilità, si deve concludere che «le langage n'est jamais plus que l'expression de la vanité de la raison mise au défi de l'exigence du silence. Les noms ne valent donc objectivement rien et ne sont que des allusions détournées, des indications qui orientent la pensée vers l'idée de pure simplicité. Les noms nous

fin qui ricordati e concernenti il tema della possibile mutuaione di questioni e strategie espressive scettiche secondo la lettura di Rappe sono presentate dalla studiosa in *Scepticism in the Sixth Century? Damascius' Doubts and Solutions Concerning First Principles*, in «Journal of the History of Philosophy», 36 (1998), pp. 337-363. Tale studio tocca anche il problema del linguaggio nel *De Principiis*, della sua natura allusivo-indicativa (con specifico richiamo alla ἔνδειξις) alle pp. 361, 362 e in nota 66, p. 361. Come già precisato a proposito delle osservazioni sull'indicazione in *Damascius's skeptical affiliations*, anche riguardo a tale articolo occorre segnalare che l'indagine sulla ἔνδειξις è riproposta negli stessi termini in RAPPE, *Reading the Neoplatonism*, op. cit.

⁹² C. METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée*, op. cit., p. 66.

⁹³ Cfr. *supra*, p. 171.

⁹⁴ Cfr. C. METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée*, op. cit., pp. 66 e pp. 175-177. Ancora riguardo alla ἔνδειξις in rapporto al carattere indeterminato dei Principi a p. 190 leggiamo che «à cause de l'aporétisme de la prédication de l'indicible, le *logos* n'est qu'une *allusion*, un outil suggestif de la réalité indéterminée». Specifici riferimenti alla ἔνδειξις in relazione ai problemi della indeterminatezza e inconoscibilità dell'Uno-Tutto sono contenuti nelle pp. 346 e 394.

⁹⁵ Cfr. *supra*, p. 177.

⁹⁶ Cfr. cap. II, pp. 83-94.

montrent la direction de la perfection indicible des principes, rien de plus»⁹⁷. Pertanto, se va ricercata una qualche valenza positiva della ἔνδειξις/ἐνδείκνυμι, occorre identificarla nella *virtù allusiva* che essa attribuisce al linguaggio, la quale tuttavia finisce, in ultima istanza, per marcare l'impotenza stessa del linguaggio. A tal proposito difatti leggiamo che «le nom est comme un panneau indicateur, qui n'a aucune puissance, et dont la seule vertu est tout au plus d'orienter notre pensée verticalement vers ce 'monde caché' et nous indiquer allusivement [...] ce que, suprarationnellement, il doit être»⁹⁸. Un'altra correlazione importante è colta da Metry-Tresson, vale a dire quella sussistente tra ἔνδειξις quale *allusione* e *illusione*. In effetti, sottolinea la studiosa, dal momento che il linguaggio sui Principi indifferenziati e ineffabili corrisponde «à une sorte de gesticulation vide»⁹⁹ – in linea con il giudizio di Mortley che in un contesto simile aveva parlato di *empty gesticulation*¹⁰⁰ –, i termini del discorso sono entità del tutto artificiali create dalla razionalità e in tal senso non sono di più se non «allusions tolérées, quand ils ne sont pas purement des illusions»¹⁰¹. Proprio nell'orizzonte di tale condizione che ci è propria – ossia quella caratterizzata dall'illusione che sia possibile decodificare la più estrema trascendenza mediante categorie di pensiero inapplicabili ad essa – la dialettica aporetica¹⁰² esercita la più fruttuosa delle sue funzioni: essa produce un critico e consapevole «désillusionnement» o «déconditionnement de nos habitudes de

⁹⁷ C. METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée*, op. cit., p. 183. Sul tema della correlazione tra soggettività ed ἔνδειξις cfr. anche p. 233 del medesimo volume.

⁹⁸ *Ivi*, p. 188. A proposito della virtù del linguaggio Metry-Tresson a p. 190 aggiunge che «la vertu du langage est devenue une *endeixis*, sorte de vecteur ou de doigt pointé vers le silence prodigieux des principes».

⁹⁹ *Ivi*, p. 222.

¹⁰⁰ Cfr. *supra*, p. 171.

¹⁰¹ C. METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée*, op. cit., p. 222.

¹⁰² Precisazioni sul linguaggio aporetico e sulla sua 'funzione generativa' del linguaggio indicativo-allusivo sono presenti nella monografia in considerazione a p. 438.

penser»¹⁰³, con finalità catartica e in tal senso tale processo risulta capace di far comprendere «que toutes nos conceptions ne sont que des allusions [...] et les tenir pour telles. Purifier est en quelque sorte passer de l'illusion à l'allusion»¹⁰⁴. L'aporetica damasciana esercitata nelle forme di metafisica indicativo-allusiva è per le suddette ragioni un'autentica battaglia teoretica contro ogni forma di dogmatismo¹⁰⁵; la dialettica, pertanto, è esclusivamente «suggestive»¹⁰⁶ e conseguentemente non può pronunciarsi sui Principi definitivamente e con completa inerenza poiché, dichiara Metry-Tresson, «tout discours comme toute pensée ne sont que des orientations»¹⁰⁷. Inoltre, particolarmente rilevante risulta essere la lettura del ricorrente costruito damasciano rappresentato dal κατ'ἔνδεξις in rapporto alla strategia del περὶ αὐτοῦ plotiniano (*Enn.*, V.3.14.1-5). Secondo la studiosa il primo rende con maggiore incisività rispetto al secondo la non dicibilità dell'Origine, dal momento che non indica semplicemente una forma discorsiva sostitutiva e indiretta, bensì «une sorte d'«intelligence sans mots», qui est plus de l'ordre d'un soupçon (ὑπόνοια) et qui engage la pensée vers les principes sans rien dire d'eux»¹⁰⁸. Infine, ancora con un'ultima battuta sulla ἔνδειξις si chiude lo studio *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée*; si tratta di una considerazione per l'appunto conclusiva – e che discuteremo più nel dettaglio in seguito –, considerabile a buon diritto riassuntiva dell'interpretazione di Metry-Tresson fin qui analizzata: l'ἔνδειξις

¹⁰³ *Ivi*, p. 447. Sul rapporto sussistente tra ἔνδειξις, illusione, purificazione del pensiero e allusione cfr. anche *ivi*, p. 448.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 447.

¹⁰⁵ Cfr. *ivi*, p. 470.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 226. Cfr. *supra*, p. 175.

è propriamente «‘expressivité’ non linguistique en tant qu’*allusion* ou *indication* [...] orientant notre pensée vers les principes»¹⁰⁹.

A questo punto, intendo proporre una specifica analisi e interpretazione del ruolo e significato della ἔνδειξις all’interno del *De Principiis*. A tal fine occorre innanzitutto fare una precisazione di ordine linguistico: ho optato per una traduzione di ἔνδειξις ed ἐνδείκνυμι che consentisse di conservare il significato originario e letterale del termine e della forma verbale, cioè *indicazione* ed *indicare*, anziché preferire la traduzione – talvolta in uso – del termine con *allusione*¹¹⁰. Infatti, sebbene l’allusione sia funzionale all’espressione della virtù evocativa del linguaggio, tuttavia essa è ancora legata ad una forma complessa ed articolata di operazioni concettuali e linguistiche implicanti la dinamica referenziale di rimando, in termini indiretti e/o simbolici, ad un oggetto decifrabile attraverso il discorso. Diversamente, l’indicazione permette di rappresentare con maggiore precisione il gesto fisico tacito e ostensivo del dito direzionato verso la radicale trascendenza della dimensione principiale. Sotto tale punto di vista il termine indicazione rende bene il senso dell’espressione più estrema e problematica della parola e con essa la tappa ultima del linguaggio metafisico che rinuncia all’ambizione di decodificare il dato a cui prova a riferirsi senza successo, e che di conseguenza si incammina verso il silenzio.

Come già argomentato nei capitoli precedenti, l’originalità della speculazione damasciana si gioca interamente sul piano della tangenza tra epistemologia e teoria

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 469.

¹¹⁰ La traduzione di ἔνδειξις ed ἐνδείκνυμι con ‘indicazione’ e ‘indicare’ è in linea con la posizione di Galpérine che nella sopracitata nota 108 alla p. 34 del proprio volume *Damascius*, op. cit., espone la propria opzione di traduzione e fornisce un breve definizione del significato di indicazione secondo Damascio. Meno puntualmente, Combès preferisce tradurre i termini in questione con ‘allusione’ e ‘alludere’ e talvolta utilizza entrambe le traduzioni, alternandole indifferentemente.

del linguaggio e alla luce di ciò si potrebbe osservare che l'ἔνδειξις è insieme *sintomo* e soluzione temporanea – compatibilmente con l'aporetismo del trattato – dei problemi dell'inconoscibilità e ineffabilità dei Principi. L'indicazione, infatti, è risultato del radicale processo di ridefinizione a cui Damascio è obbligato a sottoporre termini ed espressioni linguistiche, completamente reinventate nella loro funzione, in considerazione della totale incoglibilità dell'Origine. La forte presenza nel testo damasciano delle espressioni indicazione/indicare (ben 66 occorrenze del termine e 40 del verbo/aggettivi verbali) e l'uso specifico che di esse fa Damascio sembrano poter suggerire l'esistenza di *uno spazio relativo del pensiero e del linguaggio* che di fatto scava, *nel limite*, un solco di possibilità in favore del discorso sul/i Principio/i. Per questo intendo mostrare in che misura la strategia della ἔνδειξις sia capace di affiancare alla consapevolezza dell'ἀσθένεια e del πέρασ του λογου quella della δύναμις dello stesso. Più precisamente, Damascio lascia intuire tra le righe l'effettiva *potenza* (in termini di *possibilità* provvisoria e limitata, ma pur sempre possibilità) del linguaggio. Tale possibilità consiste nella capacità dimostrata dal diadoco di strutturare, attraverso mirate scelte linguistico-concettuali, un linguaggio prevalentemente autonomo, ossia fondato su un sistema di significazione autoreferenziale in quanto svincolato dal referente inconoscibile e indicibile. Se da un lato proprio tale mancata presa dell'oggetto irrepresentabile e ineffabile è a fondamento del difetto epistemologico e linguistico a cui l'intelligenza umana è condannata, dall'altro la capacità di pensiero e linguaggio di trovare da sé *strumenti di autosussistenza* (difatti tale linguaggio si sottrae alle norme della referenzialità discorsiva e sussiste pur in assenza di determinati oggetti di pensiero a cui rivolgersi) e in conclusione di percorso, *forme di autosuperamento*, è indice della fruttifera δύναμις intrinseca al λόγος. Difatti è la facoltà inventiva del λόγος a garantire la possibilità di parlare dell'ineffabilità dei Principi, sia pure nei termini di

un'esplicitazione della loro non pensabilità/dicibilità e di una loro ipotetico-congetturale trattazione. In ragione di ciò, la suddetta autonomia del pensiero-discorso in Damascio è insieme limite e risorsa del λόγος. Pertanto si può ancora una volta osservare che per l'ultimo diadoco della Scuola di Atene la ricerca sulle realtà prime si dà esclusivamente nella forma di scontro aporetico tra opposti, e che di conseguenza è d'obbligo per ogni indagine sulla filosofia di Damascio cercare di cogliere e dare conto dell'intrinseca ambivalenza di ogni questione e assunto, solo apparentemente definitivi nella positività o negatività che sembra connotarli. Nella ricostruzione qui proposta, dinanzi al problema dell'inconoscibilità e ineffabilità dei Principi, l'ἔνδειξις/ἐνδείκνυμι assolve a tre specifiche funzioni: in primo luogo l'indicazione si delinea come *strumento di rilevamento del problema*; in secondo luogo, come *strategia provvisoria di risoluzione del problema*, o per meglio dire, *via di uscita temporanea per arginare il problema*; infine essa si presenta come *luogo di manifestazione della necessità di andare oltre il linguaggio*.

Analizzando più dettagliatamente i suddetti momenti¹¹¹ della logica espressiva veicolata dalla nozione di ἔνδειξις, per quanto concerne il primo dei tre momenti bisogna dire che l'indicazione è connessa alla natura congetturale, parziale ed ipotetica della nostra conoscenza dei Principi, come prova la frequente connessione del termine ὑπόνοια (ipotesi, congettura, sentore) e del verbo corrispondente ὑπονοέω alle occorrenze di ἔνδειξις. Secondo tale accezione, l'indicazione è espressione della limitatezza del nostro pensiero ed in quanto tale è particolarmente funzionale al fine di designare il grado ultimo di concettualizzazione ed espressione verbale dei Principi a cui è consentito pervenire e, dunque, a segnare il limite ultimo di pensiero e parola.

¹¹¹ Intendo 'momento' come sinonimo di 'fase', 'funzione', 'significato' e 'modalità espressiva' di ἔνδειξις ed ἐνδείκνυμι.

Invece, riguardo al secondo dei momenti sopra elencati va aggiunto che l'indicazione svolge anche una determinata funzione strumentale e metodologica, garantendo una modalità consapevolmente impropria di dicibilità e pensabilità dei Principi. Tuttavia, nonostante la non adeguatezza di tale forma di pensiero e linguaggio dell'Origine, senza la sua applicazione si sarebbe costretti al silenzio sin dall'inizio del percorso, eventualità che Damascio cerca costantemente di neutralizzare. Sembra dunque che Damascio presenti strategicamente l'ἔνδειξις come metodo provvisorio di riferimento ai Principi, e difatti espressioni come κατὰ ἔνδειξιν, πρὸς ἔνδειξιν, διὰ ἔνδειξιν (secondo indicazione, per indicazione, mediante indicazione), nel loro costante riproporsi secondo una formula linguisticamente definita, garantiscono metodologicamente una certa possibilità di designazione dei Principi, pur non violando la loro inaccessibilità. L'indicazione come metodo è a garanzia della praticabilità del *discorso paradossale sui Principi* ineffabili e ne rappresenta dunque la 'condizione di possibilità', poiché sottrae in parte il diadoco dall'impossibilità di dire ciò che pone come non dicibile per mezzo di un'espressività senza ambizioni e, in tal senso, profondamente 'cauta'. Che Damascio attribuisse valenza metodologica all'indicazione, è intuibile dal fatto che egli talvolta la designa come τρόπος¹¹², riferendosi per l'appunto al *modo dell'indicazione*. In altri casi l'esegeta fa riferimento alla «verità che può essere oggetto di indicazione»¹¹³, distinta dalla superiore comprensione dei Principi κατὰ ἀναλογίαν ('secondo analogia')¹¹⁴; tale accostamento dell'indicazione all'analogia (che si configura presso i neoplatonici, tradizionalmente, come metodo di ascesa ai Principi, sebbene sottoposta a dura critica dal pensatore) permette di ipotizzare che

¹¹² Cfr. *De Princ.*, II, p. 13.11, 12.

¹¹³ *Ivi*, I, p. 129.4.

¹¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 129.4

Damascio intendesse suggerire la stessa indicazione come metodologia di ricerca dei Principi Primi. L'indicazione/indicare operano a tale livello mediante una specifica strategia di sostituzione, linguistica e concettuale, della tendenza a definire e/o predicare qualcosa sui Principi con la tendenza alternativa ad indicarli indirettamente e parzialmente, orientando verso essi.

Infine, in considerazione del terzo momento della ἔνδειξις, si può rilevare che essa possiede un determinato valore anagogico e rivelativo, poiché dirige l'intelligenza verso la trascendenza dei Principi. Conformemente a tale significato, l'indicazione risulta legata al subentrare, all'interno della trattazione metafisica, di una forma esoterica e mistico-ispirata di approccio ai Principi Primi. In tal senso essa si configura come luogo del risolutivo aprirsi della ragione al metarazionale e in quanto tale costituisce per il pensiero e la parola motivo di svolta in direzione della conclusiva afasia mistica. Questa specifica accezione dell'indicazione consente di osservare in che misura essa appaia in qualche modo connessa alla divinazione dei Principi, o comunque ad un loro coglimento soprarazionale. Di conseguenza potremmo aggiungere che in questo caso il puntare il dito proprio della pratica dell'indicare evoca l'*atto ostensivo rivelativo della verità ultima ed inattingibile*. Ciò sarebbe provato – come si chiarirà in seguito – dal fatto che Damascio sostiene che gli insigni teologi ispirati quali Pitagora e Platone e ancora, la sapienza rivelata degli *Oracoli Caldaici* hanno concesso agli uomini alcune forme di nominazione con cui indicare l'Origine Primitiva (facendo appunto uso, per esprimere questo dato, del sostantivo e verbo ἔνδειξις ed ἐνδείκνυμι).

Dei tre suddetti momenti e/o funzioni della ἔνδειξις il primo sembra maggiormente evidente e più facilmente coglibile all'interno della disamina sui Principi. Diversamente, il secondo momento, quello legato all'aspetto metodologico dell'indicazione, non è mai dichiarato dal filosofo in quanto tale, ma in verità è

presente nella trama di fondo dell'intero trattato, al punto tale che si delinea, a ben guardare, nella sua dimensione di soluzione pragmatica e al contempo teoreticamente fondata, come provvisoria risposta al problema della pensabilità e dicibilità della realtà prima. Infine il terzo momento, ancor più del secondo, non trova alcuna esplicita dichiarazione di impiego né precisazione a riguardo – come del resto è ragionevole attendersi relativamente a ciò che è strettamente connesso all'eccedente rispetto al razionale e che dunque sfugge ad una trattazione puntuale –, ma è assolutamente rilevante, in quanto determinante in vista dell'ascesa ai Principi Primi¹¹⁵. Il percorso che di seguito espongo consiste nel proporre una scelta di passi

¹¹⁵ Al fine di rendere meglio il senso delle tre differenti (ma connesse e complementari) accezioni di ἔνδειξις e di ἐνδείκνυμι a cui intendo riferirmi, si potrebbe far ricorso a tre immagini, ciascuna rappresentativa di una specifica modalità dell'indicare. In primo luogo, l'ἔνδειξις come autoconsapevolezza della natura manchevole del linguaggio metafisico (primo significato) ricorda molto il noto gesto dell'eracliteo Cratilo che dinanzi all'impossibilità del linguaggio e della conseguente denominazione della realtà, si limitava ad indicare con il dito le cose, piuttosto che cimentarsi nel tentativo di renderle verbalmente (cfr. ARIST., *Metaph.*, 4, 1010 a7-15: ἐτι δὲ πᾶσαν ὀρῶντες ταύτην κινουμένην τὴν φύσιν, κατὰ δὲ τοῦ μεταβάλλοντος οὐθὲν ἀληθεύμενον, περί γε τὸ πάντη πάντως μεταβάλλον οὐκ ἐνδέχεται ἀληθεύειν. ἐκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήνησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἢ τῶν φασκόντων ἠρακλειτίζειν καὶ οἶαν Κρατύλος εἶχεν, ὃς τὸ τελευταῖον οὐθὲν ᾤετο δεῖν λέγειν ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον, καὶ Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι ὅτι δις τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ' ἄπαξ. – «Inoltre, costoro [*scil.* gli eraclitei], vedendo che tutta quanta la realtà sensibile è in movimento e che di ciò che muta non si può dire nulla di vero, conclusero che non è possibile dire il vero su ciò che muta, perlomeno che non è possibile dire il vero su ciò che muta in ogni senso e in ogni maniera. Da questa convinzione derivò la più radicale delle dottrine menzionate: quella, cioè, che professarono coloro che si dicono seguaci di Eraclito e che anche Cratilo divideva. Costui finì col convincersi che non si dovesse neppure parlare, e si limitava a muovere semplicemente il dito, riproverando perfino Eraclito di aver detto che non è possibile bagnarsi due volte nello stesso fiume: Cratilo, infatti, pensava che non fosse possibile neppure una volta» – trad. it. a cura di G. Reale, Bompiani 2004). Se l'atto del 'puntare il dito' di Cratilo è espressione della valenza negativo-limitativa attribuibile all'indicazione in quanto connessa all'impossibilità del linguaggio, la seconda accezione di ἔνδειξις esemplificativa, in termini positivi, della stessa quale τρόπος di pensabilità e dicibilità dei Principi inconoscibili e ineffabili, è riconducibile all'immagine di Platone che punta il dito verso l'alto, secondo la rappresentazione del celebre affresco di Raffaello (Raffaello Sanzio, *La Scuola di Atene*, 1509-1510, Roma, Palazzo Vaticano, Stanza della Segnatura). In tal caso l'indicazione platonica verso l'alto sembra assolvere

tratti dall'opera in analisi e concernenti l'indicazione/indicare damasciani, selezionati e raggruppati secondo la scansione dei tre momenti, o aspetti e funzioni ravvisabili nell'uso che Damascio fa della ἔνδειξις. Al tentativo di sistematizzare un tema così complesso ovviamente fa da ostacolo la natura aporetica e mai definitiva del *De Primis Principiis*; pertanto, l'ordine dei passi proposto deve essere inteso sufficientemente 'fluido' da lasciare comunque cogliere la possibile affinità di alcuni di essi con più di una delle tre categorie dei significati di ἔνδειξις. Tuttavia, il fine cui mira la classificazione in questione è mostrare la ἔνδειξις *come struttura* dell'opera in analisi; difatti, sebbene i riferimenti damasciani al motivo della ἔνδειξις non rientrano in una trattazione unica, specifica ed esplicativa, essi attraversano capillarmente lo scritto, definendone implicitamente l'impianto generale fino a fondarlo nella sua stessa possibilità d'essere. In tal senso l'ἔνδειξις è *strutturalmente presente* nel trattato damasciano, è *forma e logica espressiva pienamente integrata* nel *De Principiis*, al punto tale che il suo uso suona al lettore per certi versi come 'convenzionalmente' acquisito ed impiegato regolarmente nella scrittura. Ad esemplificazione di quanto detto si consideri ad esempio la p. 129 del primo volume del *De Principiis* nella ed. Westerink-Combès (*De Princ.* I, p. 129.1-21): ἔνδειξις ed ἐνδείκνυμι sono impiegati sette volte in varie forme, su un totale di ventiquattro righe, ripetendosi nella sezione centrale della pagina quattro volte in cinque righe. Ciò che dunque mi propongo a proposito dello studio dell'*indicazione* è esplicitare la

alla funzione di orientamento – metodologico e metafisico – dell'indagine dialettica. Infine, per rappresentare il terzo significato dell'ἐνδείκνυμι nel suo valore anagogico-rivelativo della natura inconcepibile della realtà prima, ci è di supporto l'iconografia cristiana, nello specifico, la comune raffigurazione di S. Giovanni Battista col dito orientato in direzione del cielo (si consideri ad es. Leonardo Da Vinci, *San Giovanni Battista*, 1508-1513, Parigi, Museo del Louvre): in tale contesto la funzione ostensiva dell'indicazione assume un significato marcatamente profetico e dunque rivelativo della Verità rappresentata dal Cristo.

sua funzione che determina il carattere stesso del discorso sui Principi, mediante l'individuazione della logica e strategia con cui Damascio ne fa uso, soprattutto in punti di snodo delle questioni affrontate. Un'ultima precisazione: dal momento che i passi proposti non sono circoscritti ad una limitata sezione di testo, per via della trasversalità del tema della *ἔνδειξις*, essi toccheranno diversi oggetti in discussione nel trattato. Per tale ragione nelle tre suddette categorie saranno accostate argomentazioni vertenti sull'Assolutamente Ineffabile, sull'Uno-Tutto, sulla monade e sulla diade della triade intelligibile e sull'Unificato, relativamente alle quali argomentazioni in questa sede sarà possibile presentare soltanto un inquadramento complessivo del loro contesto di riferimento. Anche tale organizzazione dei testi è orientata a dimostrare l'onnipervasività della *ἔνδειξις*, ma al contempo l'azione comune che essa esercita nella disamina di tutti i Principi, secondo la triplice declinazione della sua funzione.

III.3. Limite e congettura: il primo significato della *ἔνδειξις*

Come anticipato nel precedente paragrafo, il primo significato attribuibile all'indicazione secondo l'uso damasciano ricalca il carattere deficitario dell'apprensione razionale dei Principi Primi. Per questo motivo la prima funzione della *ἔνδειξις* si iscrive entro il più esteso processo di ridimensionamento delle possibilità epistemologiche del pensiero e della connessa critica alle reali potenzialità espressive del linguaggio. A partire da tale prospettiva di lettura, l'indicazione si configura come metro di misurazione della portata intellettuale umana e dunque come mezzo utile in vista della determinazione del suo limite estremo. Proprio quest'ultimo aspetto spiega la ragione per cui il primo significato della *ἔνδειξις* diventa spesso intelligibile alla luce del *carattere indeterminato* e dunque, *non*

circoscrivibile dei Principi; l'essere *indefiniti* degli stessi è a sua volta causa della natura esclusivamente parziale della teorizzazione sull'Origine, prospettata prudentemente da Damascio come pura supposizione, ossia come ipotesi o congettura non meglio dimostrabile. Di seguito i passi che fanno luce su quanto detto:

T.1. Μήποτε οὖν ἀσφαλέστερον λέγειν <ὅτι> τὸ πρῶτον ἄνευ τε ἐνώσεως καὶ ἄνευ διακρίσεως, ἅτε καὶ ἐνὸς καὶ πλήθους ἐπέκεινα ὄν, πάντα παράγει, [...] τὸν ἀσύμφυλον τρόπον, καὶ πάντων κεχώρισται καὶ πᾶσιν ἔνεστιν τρόπον ἕτερον τοιοῦτον. Ἀφ' οὗ δὴ ἂν ἄρξῃται <ή> διάκρισις, ἀπὸ τούτου καὶ τὸ ἐξηρημένον ἢ συντεταγμένον, καὶ ὅλως τὸ πρότερον ἄρξεται καὶ δεύτερον· ἡμεῖς <δὲ> καὶ ταῦτα περὶ ἐκείνων λέγομεν ἐνδείκνυσθαι τι μόνον βουλόμενοι περὶ τῶν πάντη ἀδιορίστων. Ὡστε οὔτε τι τῶν ἄλλων οὔτε τὸ δεύτερον εἶναι δοκοῦν, οὔτε διακέκριται | ἀπ' ἐκείνου οὔτε ἦνωται αὐτῷ· εἴη γὰρ ἂν καὶ ἐκεῖνο ἠνωμένον. Ὡσπερ οὖν οὐδὲ ἕτερον οὐδὲ ταῦτόν ἀξιοῦμεν ἐπ' αὐτοῦ εἰπεῖν, ὅτι μήπω ταυτότης καὶ ἐτερότης, οὔτως οὖν οὐδὲ ἐνούμενον ἢ διακρινόμενον, ὅτι μήπω ἐνωσις καὶ διάκρισις· οὐδὲ ἄρα μονή τις ἐκείνου, οὐδὲ πρόοδος, οὐδὲ ἐπιστροφή διώρισται διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν·

Probabilmente dunque è più esatto dire <che> il primo, essendo senza unione e distinzione, poiché è al di là tanto dell'uno quanto della pluralità, produce tutto, [...] secondo un modo [a noi] estraneo, e [che] esso è separato da tutto ed immanente a tutto secondo un altro modo simile [*scil.* altrettanto a noi estraneo]. Ora, là dove comincia <la> distinzione, là comincerà anche ciò che è trascendente o ciò che è coordinato, e, in una parola, il primo e il secondo; <quanto a> noi, diciamo tali cose [*scil.* distinguiamo un primo e un secondo che deriva da esso] anche riguardo a quelli [*scil.* l'Uno-Tutto e il Tutto-Uno], solamente nell'intenzione di *indicare* qualcosa su tali Principi assolutamente indeterminati, così che nessuno degli altri [Principi], neppure quello che è parso essere il secondo, né è distinto dal primo, né unificato ad esso; [altrimenti] infatti anche quello [*scil.* il primo] sarebbe unificato.

Dunque, così come noi non giudichiamo conveniente dire di esso [*scil.* del secondo Principio, ossia il Tutto-Uno] né che è diverso, né che è identico, poiché non [vi sono] ancora l'identità e l'alterità, allo stesso modo allora [non giudichiamo conveniente dire] né che esso si è unito, né di più che si è distinto, poiché non [vi sono] ancora l'unione e la distinzione. Pertanto, per la stessa ragione, a proposito di quello [*scil.* del primo, ossia l'Uno-Tutto], non è possibile distinguere alcuna manenza, né processione né conversione¹¹⁶.

T.2. εἰ δὲ ἔχουσί τι καὶ αἱ δύο σειραὶ κοινὸν πρὸς ἀλλήλας [...], κατὰ τοῦτό γε προῆλθον ἀπὸ τῆς μονοειδοῦς ἀρχῆς καὶ μιᾶς. Καὶ ταῦτα λέγω κυρίως, οὐ κατὰ ἔνδειξιν.

E se le due serie [*scil.* la serie delle cose di forma unica e la serie della cose di forma plurale contraddistinte realmente nel derivato] hanno ancora qualcosa di comune tra loro [...], in ragione di questo esse sono procedute dal principio che è di forma unica e che è uno. E dico ciò propriamente e *non per indicazione*¹¹⁷.

T.3. Ἀλλὰ μὴν καὶ ὁ <ἐκ> τῆς διαφορᾶς τοῦ ἑνὸς πρὸς τὴν μονάδα συλλογιζόμενος ἀναμνησκέσθω τῶν εἰρημένων, ὅτι οὔτε μονάς οὔτε ἓν ἐν ἐκείνοις κατὰ ἀλήθειαν, ὥστε οὐδὲ ἢ τούτων διαφορὰ πρὸς ἀλλήλα θετέα ἡμῖν ἐν ἐκείνοις, ἀλλ' ἔστιν καὶ ἐκάτερον ἀνάγειν πρὸς τὴν αὐτὴν ὑπόθεσιν τε καὶ ἔνδειξιν.

Ma colui [*scil.* Giamblico] che ragiona <a partire dalla> differenza dell'uno in rapporto alla monade si ricordi di ciò che si è già detto, ossia che, presso quelli [*scil.* i Principi], [non si ha] secondo verità, né monade né uno [*scil.* l'unità in quanto numero], così che noi non dobbiamo porre più, presso quelli, la loro [*scil.* dell'uno e della monade]

¹¹⁶ *De Princ.*, I, p. 128.6-22.

¹¹⁷ *Ivi*, II, pp. 5.19-6.4.

differenza mutuale, ma è possibile ricondurre ciascuno dei due [*scil.* la monade e la nozione di unità in quanto numero] alla stessa ipotesi o *indicazione*¹¹⁸.

T.4. Οὐ τοίνυν δύο ῥητέον τὰς ἀρχάς, οὐδὲ γὰρ μίαν, ὡς ἀριθμοῦντας, ἀλλὰ κατὰ τὴν ιδιότητα μᾶλλον ὑπονοοῦντας ἢν φαμεν εἶναι δυάδος τε καὶ μονάδος. [...] Ἐκαστον γὰρ αὐτῶν μερικόν τέ ἐστι καὶ διωρισμένον, καὶ οὐκ ἀρκούμεθα τούτοις, ἀλλὰ καὶ ἄλλοις προσχρώμεθα πρὸς ἔνδειξιν τῆς φύσεως ἐκείνης· καὶ οὐδὲν μὲν κατατυγχάνει τοῦ ἀληθοῦς, ἐκ πάντων δὲ ἀναγκάζομεν τὴν ἡμετέραν ὑπόνοιαν εἰς τὸ ἀδιόριστον ἀναφεύγειν καὶ μεγαλοφύεστερον, ἐπεὶ καὶ δύο λέγομεν τὰς ἀρχάς, καὶ τὴν ἑτέραν ὑποτάττομεν τῇ ἑτέρᾳ κατὰ πρόοδον, οὔτε δυάδος οὔσης ἐκεῖ οὔτε προόδου τινός.

Non bisogna dire dunque che i Principi [sono] due [*scil.* monade e diade], infatti [non bisogna dire] neppure [che sono] uno, come se li contassimo, ma piuttosto [bisogna parlare dei Principi] per congetture, secondo la proprietà che diciamo essere della diade e della monade. [...] Ciascuno di questi [*scil.* i concetti di monade e diade] è, in effetti, particolare e determinato, e noi non ci accontentiamo di questi, ma ci serviamo anche di altri *per indicare* quest'alta natura. Senza dubbio, nessuno [di essi] perviene alla verità, tuttavia a partire da tutti [i concetti] noi costringiamo la nostra ipotesi a fuggire verso ciò che è indeterminato e di natura più nobile, poiché nel dire che i Principi [sono] due, li subordiniamo l'uno all'altro secondo la processione, mentre non vi è lassù né diade né alcuna processione¹¹⁹.

T.5. Ἐστω γὰρ τὸ ἀπλῶς ἐν τῷ ὄντι τὸ ἀνάριθμον, καὶ εἰ χρὴ φάναι σαφέστερον, ἀτρίαστον καὶ ἀμονάδιστον· οὐδὲ γὰρ μοναδικόν ἐστιν, ὅτε γε μηδὲ ἐν κατὰ ἀλήθειαν, κατὰ δὲ ἔνδειξιν λέγεται μόνην·

¹¹⁸ *Ivi*, II, p. 13.1-6.

¹¹⁹ *Ivi*, II, pp. 37.14-38.8.

Ammettiamo, in effetti, che l'uno puro [*scil.* l'uno come primo principio della triade] è realmente ciò che non è numerabile, e, se bisogna parlare in modo più chiaro, [esso è] ciò che non può essere né triadizzato né monadizzato; infatti esso non è nemmeno monadico, poiché esso non è nemmeno uno in verità, ma è detto uno *soltanto per indicazione*¹²⁰.

T.6. τὸ μικτὸν ἐξ ἀπείρου καὶ πέρατος, ὅτι καὶ πάντων ὑπερήπλωται τῶν μεθ' ἑαυτό, καὶ τὴν ἀπειρίαν συνείληφεν τῶν ἐπ' ἄπειρον ἀπ' αὐτοῦ γιγνομένων. Καὶ μονὰς ὅμως ἐστὶν κατὰ τὸ ἀληθέστατον, οὐχ ἡ ἀρχὴ τοῦ ἀριθμοῦ [...], ἀλλὰ τοιαύτη κατὰ ἔνδειξιν, οἷον μὲν τὸ ἐν τῆς πρώτης ἀρχῆς, οἷα δὲ τὰ πολλὰ τῆς δευτέρας.

Il misto [*scil.* quello rappresentato dall'Unificato] deriva dal limitante e dall'illimitato, poiché esso è sovrasemplificato al di sopra di tutto ciò che viene dopo di lui, e poiché esso raccoglie in sé le cose che nascono da lui all'infinito. E tuttavia, esso è in verità, una monade, non quella che è il principio del numero [...], ma quella [monade] che, *secondo indicazione*, è simile all'uno del primo principio [*scil.* alla monade], così come ai molti del secondo [*scil.* alla diade]¹²¹.

Questa prima serie di passi mostra la centralità del problema rappresentato dall'impossibilità di numerare i Principi. Difatti, rispetto all'assoluta indeterminatezza che caratterizza la sfera delle realtà prime, l'attribuzione del numero a queste ultime si configura come impropria operazione di determinazione. In breve, i numeri sono una forma specifica di determinazione, mentre i Principi sono indeterminati; da qui il non addirsi dei primi ai secondi. Di conseguenza, Damascio puntualizza insistentemente il carattere esclusivamente *ipotetico* e puramente

¹²⁰ *Ivi*, III, p. 140.5-8.

¹²¹ *Ivi*, II, pp. 52.26-53.4.

indicativo della distinzione numerica a cui le ἀρχαί sono soggette¹²². Va da sé che una simile presa di posizione degrada a pura congettura l'intera scansione dei Principi descritta nel trattato, e in tal modo punta il dito contro la vanità di qualsiasi tentativo di rigida classificazione degli stessi. In **T.1** il discorso ha come oggetto l'Uno-Tutto (Uno-Tutto concettualmente corrispondente alla monade della triade intelligibile e inteso come prima enade in cui si modalizza il Principio Primo e vertice della realtà, ossia l'Uno-Tutto anteriore ai suoi tre modi) e il Tutto-Uno (Tutto-Uno corrispondente alla diade della triade intelligibile e inteso come seconda enade in cui si modalizza l'Uno-Tutto anteriore ai suoi tre modi)¹²³. In riferimento al

¹²² Relativamente a ciò cfr. G. VAN RIEL, «N'essayons pas de compter l'intelligible sur les doigts». *Damascius et les principes de la limite et de l'illimité*, in «Philosophie antique», 2 (2002), pp. 201-219. Van Riel evidenzia l'impossibilità di ricondurre le nozioni di 'distinzione' e di effettiva 'contrapposizione' ai Principi Primi teorizzati da Damascio; in effetti, a tal proposito, l'ultimo diadoco della Scuola di Atene è in evidente polemica con i propri predecessori: «l'essence de la critique de Damascius est que le schéma des principes opposés est irréconciliable avec l'unité absolue des principes» (*ivi*, p. 209). Per tale ragione, la distinzione è riferibile alla realtà prima esclusivamente in termini endeictici: «c'est uniquement en soutenant κατὰ ἔνδειξιν que l'unité se manifeste sous plusieurs aspects qu'on peut postuler, au niveau des principes, un développement progressif de la multiplicité» (*ivi*, pp. 209, 210). Damascio argomenta a più riprese sul fatto che non è possibile ricondurre ai Principi indifferenziati 'il più e il meno' poiché nella dimensione delle realtà prime non sussiste alcuna 'differenza formale' (cfr. *ivi*, pp. 210, 211). Ne consegue che i Principi non possono essere differenziati gli uni dagli altri e proprio ciò impedisce di ipotizzare l'esistenza di una reale opposizione tra Principi (cfr. *ibidem*).

¹²³ Cfr. L.G. WESTERINK-J. COMBÈS, *Damascius. Traité des premiers principes*, op. cit., vol. II, *Notes complémentaires*, pp. 246, 247, nota 1 alla p.71. Nella nota citata Combès fornisce un utile schema in cui sono riportate le varie nominazioni attribuite dalla tradizione filosofico-teologica ai termini/principi costitutivi della triade. A proposito della teoria della triade, lo studioso evidenzia la corrispondenza tra le principali teologie pagane: la teologia pitagorica, quella platonica e infine la teologia caldaica; in esse, infatti, si fa menzione dei tre principi, tuttavia con appellativi di volta in volta diversi, ma a partire da una uniformità e continuità dottrinale e teologica che Damascio sembra voler ribadire a più riprese all'interno delle argomentazioni aporetiche del *De Principiis*. Riguardo ai suddetti temi cfr. J. TROUILLARD, *La notion de δόναμις chez Damascios*, in «Revue des Études Grecques», 85, 406/408 (1972), pp. 353-363; inoltre cfr. R. MAJERCIK, *Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis: Some Reconsiderations*, in «The Classical Quarterly», 51/1 (2001), pp. 265-296, e C. TÉRÉZIS, *The Platonic Pair "Limit - Infinitude" according to the Neo-Platonist Damascius*,

Principio Primo, il passo mette in luce il tradizionale paradosso della metafisica neoplatonica consistente nella doppia ed opposta operazione di produzione della totalità e completa estraneità da essa, immanenza al Tutto e separazione dallo stesso. Congiuntamente a ciò, ad essere segnalati nella loro intrinseca inintelligibilità sono gli opposti coesistenti di unità e pluralità, identità e differenza, manenza e processione, implicati dalla dialettica interna all'Uno (*De Princ.*, I, p. 128.5-10 «il primo, essendo senza unione e distinzione, poiché è al di là tanto dell'uno quanto della pluralità, produce tutto, [...] secondo un modo [a noi] estraneo, ed [...] esso è separato da tutto ed immanente a tutto secondo un altro modo simile»). Ciò che di significativo emerge è il fatto che la numerazione è processo correttamente applicabile alla realtà esclusivamente a partire dalla dimensione in cui ha origine la *reale distinzione* delle cose; solo a tale livello, infatti, è designabile un primo e un secondo, poiché solo in questa dimensione di effettiva differenziazione e pluralizzazione può essere rintracciato il rapporto di trascendenza o coordinazione determinante la τάξις tra entità gradualmente subordinate. Perciò la definizione di un *secondo* distinto e derivato dall'Uno-Tutto, vale a dire la definizione del Tutto-Uno come principio di potenziale differenziazione e produzione del Tutto, altrimenti designato come potenza dell'Uno, secondo il lessico caldaico¹²⁴, possiede un valore puramente indicativo. Il filosofo è difatti attento a precisare che si sta esprimendo *solamente* (μόνον, secondo una formula limitativa spesso ricorrente in continuità con l'ἔνδειξις) *secondo indicazione* (*De Princ.*, I, p. 128.13-15: «<quanto a> noi, diciamo tali cose [*scil.* distinguamo un primo e un secondo che deriva da esso] anche riguardo a quelli [*scil.* Uno-Tutto e del Tutto-Uno], *solamente* nell'intenzione di *indicare* qualcosa su tali Principi assolutamente indeterminati»). Pertanto il filosofo

in «Phronimon», 5/1 (2004), pp. 71-84.

¹²⁴ Cfr. *supra*, nota 123 a p. 194 e s.

conclude col segnalare la *non convenienza* (*De Princ.*, I, p. 128.18: οὐδὲ ταὐτὸν ἀξιούμεν ἐπ’ αὐτοῦ εἰπεῖν) del predicare dei Principi metanoetici le nozioni di identità ed alterità, unione e distinzione. In **T.2** si argomenta ancora circa la problematica concettualizzazione dell’antinomica nozione di uni-totalità che, originariamente, deve dare conto della comune derivazione della unità e molteplicità presenti nel derivato costituitosi effettivamente come tale. Damascio lascia intendere che la continuità tra la serie delle cose di forma unica e la serie delle cose di forma plurale realmente distinte nella dimensione del reale si giustifica in ragione del loro fare capo, comunemente, al principio di forma unica che in quanto tale è uno (μονοειδῆς ἀρχή καὶ μία); quest’ultimo non è propriamente l’Uno-Tutto, ma sembra trattarsi di una causa comune delle due suddette serie opposte, ossia una sorta di ‘derivato metafisico-concettuale’ stabilito analogamente e solo al fine di *indicare indirettamente* l’Uno-Tutto anteriore alla distinzione¹²⁵. Occorre puntualizzare che il neoplatonico continua a calcare la condizione di assoluta purezza e semplicità del Principio Primo, al punto tale che la sua estraneità dalla differenza e determinazione reali costringe a introdurre – come nel caso in esame – ulteriori e problematiche forme principali al fine di spiegare la differenza propria delle realtà seconde. Infine in questo passo è rilevante il significato del κατὰ ἔνδειξιν. Infatti, l’implicita differenza sussistente tra la *contrapposizione autentica* tra realtà derivate e la *contrapposizione ipotetico-indicativa* tra Principi determina la scissione tra *discorso propriamente espresso* (κυρίως) in relazione alla realtà derivata e *discorso condotto secondo indicazione* (κατὰ ἔνδειξιν) in relazione ai Principi (*De Princ.* II, p. 6.4, 5: « *dico ciò propriamente e non per indicazione*»). In questo caso la natura indicativa del riferirsi all’Uno-Tutto (vale a dire a partire da un principio ‘di forma unica’ ed ‘essente uno’, di per sé difficilmente identificabile e collocabile nella gerarchia delle

¹²⁵ Cfr. *De Princ.*, II, p. 6.7-15.

realtà prime) qualifica l'inautenticità del linguaggio sui Principi. Damascio sembra difatti rivolgere un monito ben preciso: è necessario che chi indaga sui Principi abbia sufficiente acutezza da comprendere che il proprio discorso non può essere effettivo, ma solo congetturale o allusivo. L'illusione che si possa parlare, definire, teorizzare con esattezza e realmente riguardo all'Origine è per l'appunto un errore di valutazione. Quanto a **T.3**, si osserva che la prospettiva è ancora quella della questione circa l'inesattezza dell'attribuzione del numero ai Principi della monade e della diade. Come già ricordato, Damascio riconosce come ciascun Principio sia caratterizzato dall'assenza di determinazione, dunque di identità definita in rapporto a sé, e di differenza relativa in rapporto ai restanti Principi. Pertanto, conferire ad esempio l'«uno» al Primo Principio o la nomina di «monade» al primo termine della triade intelligibile è additabile come errore. In tale denuncia il neoplatonico si mostra particolarmente critico nei confronti del «divino Giamblico» che sembrerebbe aver introdotto come *reale* la differenza tra Uno e monade e, conseguentemente, la differenza della monade rispetto alla diade¹²⁶. Diversamente, sembra suggerire

¹²⁶ Secondo quanto emerge dallo studio dei riferimenti espliciti e impliciti a Giamblico nel trattato sui Principi, il ricorso al neoplatonico del IV secolo da parte di Damascio si concentra nel secondo volume dell'edizione W.-C. dedicato alla triade intelligibile e all'Unificato. Spesso citato in prossimità delle dottrine degli *Oracoli* (talvolta quale testimone autorevole della loro coerenza con il sistema di pensiero neoplatonico – cfr. a titolo esemplificativo il paragrafo «Analogies chaldaïques» di *De Princ.*, II, pp. 70-74), Giamblico sembra costituire la fonte principale della teoria della triade intelligibile, secondo la ricezione damasciana della stessa. L'influenza giamblicea sulla concezione della triade in Damascio è costatabile in particolare alla luce della discussione sul numero di Principi che la precedono, all'interno della struttura gerarchica della realtà (*De Princ.*, II, pp. 1 e ss.). In tale contesto argomentativo il diadoco ricorre al filosofo siriano per affermare – in particolare in polemica con Siriano e Proclo – l'esistenza di due Principi anteriori alla triade, vale a dire l'Uno-Tutto e l'Assolutamente Ineffabile ad esso superiore, conformemente alla dottrina giamblicea (riguardo a tali temi cfr. M.-C. GALPÉRINE, *Damascius entre Porphyre et Jamblique*, in «Philosophie», 26 (1990), [pp. 41-58]). Sebbene Giamblico sia indubbiamente un riferimento essenziale oltre che della teoria damasciana dell'Ineffabile, anche della dottrina della triade intelligibile, bisogna riconoscere la veemenza della critica che Damascio muove per l'appunto alla concezione giambliche della triade. In

Damascio, le stesse nozioni di monade e diade non vanno interpretate in termini aritmetici, vale a dire di autentica e reciproca differenziazione numerica tra Principi Primi, bensì entrambe sono riconducibili ad una sorta di ‘numero ipotetico-indicativo’ che non inficia l’indeterminatezza dei Principi (*De Princ.*, II, p. 13.5, 6: «è possibile ricondurre ciascuno dei due [*scil.* la monade e la nozione di unità in quanto numero] alla stessa ipotesi o indicazione»). L’ipotesi/congettura (ὕπόνοια) e

L.G. WESTERINK-J. COMBÈS, *Damascius. Traité des premiers principes*, op. cit., vol. II, *Notes complémentaires*, pp. 246, 247, nota 1 alla p.71 (cfr. *supra*, nota 123, pp. 194 e s.) si legge che Giamblico avrebbe distinto realmente i due principi successivi all’Uno-Tutto, ossia la monade e la diade, rappresentative dei primi due termini della triade. Pertanto, dall’osservazione di Combès se ne ricava che, mentre Giamblico sostiene l’effettiva esistenza, in quanto principi, e la reale distinzione di monade, diade e misto successivi all’Uno, differentemente Damascio lascia intuire la non effettività degli stessi *in quanto principi* propriamente detti, e la conseguente necessità di concepirli come *modalizzazioni* dell’Uno-Tutto anteriore alla sua triplice ‘articolazione modale’. Si tratta di una divergenza teorica notevole che apre all’idea che i termini della triade costituiscano delle concettualizzazioni, delle astrazioni del pensiero, a loro volta frutto dell’esigenza di teorizzare ciò che tuttavia appartiene ad una dimensione non attingibile, come è appunto la sfera delle realtà prime. Nell’affermazione di questa tesi innovativa è funzionale il presupposto della *funzione indicativa* del linguaggio dei Principi e della natura congetturale-ipotetica del pensiero che li ha in oggetto. Occorre allora concludere che è revocabile in dubbio sia l’esistenza ipostatica di monade, diade e misto, sia l’effettiva contrapposizione numerica interna agli elementi della triade, sia l’esattezza delle forme di nominazione impiegate per riferirsi ad essi. Le suddette concezioni, difatti, sono riferibili alla triade esclusivamente *in senso indicativo*. La grande originalità del pensiero di Damascio – soprattutto nei confronti di Giamblico che egli riconosce come *auctoritas* degna di elogio per l’acutezza di pensiero, superiore a quella dei platonici a lui successivi – è ravvisabile nella consapevolezza dello scarto esistente tra il piano del pensiero-linguaggio e quello dei Principi inconoscibili e ineffabili. Dunque, la riflessione sulla triade intelligibile fa luce sulla natura del rapporto Giamblico-Damascio; potremmo infatti dire che Damascio accoglie la dottrina protologica giambliche (soprattutto per l’intuizione di Giamblico della necessaria postulazione dell’Ineffabile al di là dell’Uno), ma supera Giamblico in modernità di pensiero, allorché lascia intendere al lettore del *De Principiis* che la distinzione dei Principi proposta non è reale, ma concettuale, in considerazione del fatto che i principi della triade sono modalizzazioni dell’Uno-Tutto, nella stessa misura in cui, potremmo dedurre, l’Uno-Tutto è una forma specifica di concettualizzazione del superiore Principio totalmente ineffabile e ancora, l’Assolutamente Ineffabile è una modalità paradossale di pensabilità dell’Origine Primissima, presagita dall’anima, ma irrelata al Tutto, al pensiero e alla parola. Sul complesso tema della triade intelligibile in Damascio si rimanda ad un futuro studio specificatamente dedicato a ciò.

l'indicazione (ἔνδειξις) il cui nesso è stato più volte rilevato, qui si presentano integrate in una endiadi (πρὸς τὴν αὐτὴν ὑπόθεσιν τε καὶ ἔνδειξιν) fortemente espressiva che consente di attestare la profonda continuità tra le due nozioni. Nel passo in discussione è infine lampante l'opposizione tra due diverse modalità di pensare e parlare: la prima è κατὰ ἀλήθειαν (secondo verità), la seconda πρὸς τὴν αὐτὴν ὑπόθεσιν τε καὶ ἔνδειξιν (secondo ipotesi e indicazione); evidentemente, l'indagine sulle realtà prime, così come il linguaggio relativo ad esse sono collegabili alla seconda delle suddette modalità. **T.4** fa ancora riferimento al fatto che presentare i primi due termini della triade come monade e diade non significa numerare i Principi, stabilendoli in numero di due o ancora, determinando l'antiorità dell'uno rispetto al due, ma significa astrarre dall'inesplicabile funzione che svolgono nella determinazione del Tutto due *proprietà* (ιδιότητες) esemplificative – quella monadica implicante l'unità e la manenza da un lato, quella diadica implicante la pluralità e processione dall'altro; tale operazione consente di parlare *per congetture* (ὑπονοοῦντας) dei Principi. Il linguaggio congetturale sulle realtà prime non è evidentemente esaustivo, ma ciononostante consente in qualche modo di aggirare il silenzio assoluto. Esso infatti permette di indicare i Principi, senza incorrere nel rischio della loro determinazione. Allora, se certamente le proprietà monadica e diadica attribuite ai Principi della triade non garantiscono l'apprensione della verità, tuttavia proprio dinanzi a tale problema la ἔνδειξις si offre come *strumento di approssimazione alla verità*, che, come tale, in relazione alla natura dei Principi non è mai effettivamente perseguibile. I passi analizzati, sebbene inseriti nella prima categoria dei possibili significati di ἔνδειξις, risultano attinenti anche alle categorie seconda (dal momento che evidenziano la possibilità che la ricerca ipotetico-indicativa e il corrispondente discorso abbiano luogo *nel* limite costitutivo che li caratterizza) e terza (dal momento che ciò che a proposito di **T.3** abbiamo inteso

come ‘numero ipotetico-indicativo’, fondamentale per l’identificazione di monade e diade, conferisce alla ἔνδειξις uno specifico *valore anagogico* di innalzamento del pensiero dal ‘numero reale’ all’assenza di numero propria dei Principi). In breve, a partire dalla consapevole natura puramente indicativa del nostro dire i Principi, si comprende che tuttavia è funzionale servirsi *metodologicamente* delle indicazioni – rappresentate in tal caso dai concetti di monade e diade – al fine di esprimere comunque i Principi. Va in aggiunta sottolineato l’uso dei verbi indicanti ‘costrizione’ (ἀναγκάζω) e ‘fuga’ (ἀναφεύγω): quasi come se ci si dovesse mettere al riparo dal rischio di pronunciarsi impropriamente sui Principi, il filosofo suggerisce l’azione positivamente costrittiva di nomi e concetti in qualità di ipotesi-indicazione; questi ultimi, infatti, forzano il pensiero ad oltrepassare la dimensione determinante del linguaggio e con ciò fungono da sprone e strumento di elevazione dall’inferiorità all’estrema ‘nobiltà’ delle più alte nature. **T.5** mette ancora in luce l’intento paradossale di concepire aritmeticamente i Principi, senza che ciò comporti in loro il subentrare della divisione. Tale difficoltà è ben espressa a proposito dell’uno della triade intelligibile: esso è triadico perché si articola nei tre termini costitutivi della triade, ma è al contempo *uno puro* (τὸ ἀπλῶς ἓν), esente da ogni forma di scansione numerica, secondo quanto si addice alla semplicità. Per rappresentare questa ossimoricità Damascio parla appunto de «l’uno indivisibile della triade» (τὸ ἀμέριστον ἓν τῆς τριάδος)¹²⁷, che in quanto triade è soggetto a divisione, ma in quanto uno è al contempo estraneo ad essa. Ragionando rigorosamente, occorre riconoscere che questo uno non può essere né monadizzato (ἀμονάδιστον), né triadizzato (ἀτρίαστον), perché in verità, la purezza che lo connota impedisce che gli si riferisca correttamente finanche l’essere monadico. Del resto, conclude il neoplatonico, anche quando si fa uso della nozione di unità definendo il primo

¹²⁷ *De Princ.*, III, p. 139.19, 20.

termine della triade *uno*, è necessario sapere che ci si sta esprimendo soltanto κατὰ ἔνδειξιν e non in maniera puntuale¹²⁸. Da quanto apprendiamo da **T.6**, l'assoluta semplicità caratterizza in egual misura l'Unificato quale misto derivato dalla monade (o limitante) e dalla diade (o illimitato), tanto che il filosofo siriano lo descrive iperbolicamente come ciò che è «sovrasemplificato al di sopra di tutto ciò che viene dopo di lui» (*De Princ.*, I, p. 52.27: πάντων ὑπερήπλωται τῶν μεθ' ἑαυτό). Ciononostante, il misto-Unificato è comprensivo della totalità (ἀπειρίαν συνείληφε) delle entità che in esso hanno origine secondo un processo infinito (*De Princ.* I, p. 52.28, 29: «esso raccoglie in sé le cose che nascono da lui all'infinito»). L'intrinseca unità che lo contraddistingue fa sì che esso costituisca una monade, per via della sua derivazione dalla monade-limitante. Tuttavia, Damascio specifica che non si tratta della monade aritmetica, vale a dire «quella che è il principio del numero» (*De Princ.* I, p. 53.2: οὐχ ἡ ἀρχὴ τοῦ ἀριθμοῦ), bensì della monade che è indicativamente (κατὰ ἔνδειξιν) riconducibile alla monade del primo termine della triade (monade che a sua volta, come ricordato precedentemente, non è che una nozione meramente ipotetico-

¹²⁸ Nel passo **T.5** il valore limitativo dell'espressione 'secondo indicazione' è marcato in particolar modo dall'uso della formula κατὰ δὲ ἔνδειξιν λέγεται μόνην (*De Princ.*, III, p. 140.8). L'aggettivo μόνην riferito a ἔνδειξιν, infatti, circoscrive l'efficacia dell'indicare, soprattutto all'interno dell'usuale confronto tra il 'dire propriamente' e il contrario 'dire per indicazione'. Inoltre, come premessa di **T.5** è quanto affermato in *De Princ.*, III, p. 139.1, 2: Καὶ πῶς τὸ ἓν ἔσται τριπλοῦν; Ἦ ὅτι ἓν ὄν, ὁμῶς ἀρκεῖ πρὸς τὸ τριπλοῦν τοῦ ἡνωμένου. («Come l'uno sarà triplo? Rispondiamo che, anche se esso è uno, soddisfa ugualmente il carattere triplo dell'Unificato», il quale Unificato si triadizza in essere, vita, intelletto). Successivamente Damascio aggiunge che «l'uno, secondo l'uno, ha in sé una vaga manifestazione del triplo» (*ivi*, p. 139.4, 5: τὸ ἓν κατὰ τὸ ἓν ἔχει τὸ τριπλοῦν ἐμφαινόμενον); ne discende che «non vi è nulla da meravigliarsi, né di difficile da comprendere nel fatto che l'uno [...] è triadizzato, non perché esso è contato né ancor meno perché è distinto, ma perché esso anticipa in se stesso la triplicità dell'Unificato, e perché esso è uno triadico in quanto interamente presente all'interno della triade» (*ivi*, p. 139.10-14: Οὐκ ἄρα θαυμαστὸν οὐδὲ χαλεπὸν ἐννοῆσαι τὸ ἓν [...] τριαδιζόμενον, οὐχ ὅτι ἀριθμεῖται οὐδὲ διορίζεται, ἀλλ' ὅτι προεἰληφεν ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ ἡνωμένου τριπλόην, καὶ ὅτι ἓν ἔστιν ὡς ἐν τριάδι τῇ ὅλῃ τριαδικόν).

indicativa, semplicemente approssimante, e tale da non poter rendere l'originarietà non monadizzabile di tale primo elemento della triade). Inoltre l'Unificato, nel suo essere problematicamente monade, è al contempo totalità, ma ancora secondo indicazione della molteplicità potenziale espressa dalla nozione di diade della triade intelligibile. Nei passi fin qui commentati il significato di espressioni come *indicazione* e *secondo indicazione* equivale al senso proprio del 'dire indicativamente', cioè 'per approssimazione'; perciò tale valore dell'ἔνδειξις è in stretta continuità con la manifestazione dell'inesattezza del dire i Principi.

Un'ulteriore scelta di passi è orientata ad approfondire il senso della ἔνδειξις secondo lo spettro di significati riconducibili alla prima categoria della classificazione proposta:

T.7. ὡς τὴν ἀκρότητα τῶν ὄντων ὀνομάζομεν ὄν καὶ οὐσίαν, οὐκ ἀπὸ τινος ιδιότητος ἀφορισμένης καί, [...] προλαμπούσης· ἐν διακρίσει γὰρ αὐταὶ πᾶσαι αἱ ιδιότητες· τὸ δὲ ἐστὶ πάντα καὶ πάντων ἀρχὴ καὶ πρὸ πάντων ἀρχή [...]. Ὡς ἄρα | ταῦτα πάντα διακριδόν, οὕτως ἐκείνη πάντα ὁμοθυμαδὸν τοσαῦτα συνηρημένη τῶν πάντων ἢ φύσις· καλεῖται δὲ ὁμῶς κατὰ ἔνδειξιν ὄν ἀπὸ τινος τῶν μετ' αὐτὸ καὶ ἀπ' αὐτοῦ [...]. Τὸ ἀπ' ἐκείνου καὶ περὶ ἐκεῖνο συνιστάμενον [καί] ὄν οὐδέν ἐστὶ τῶν πολλῶν, οὐδέ τι ἠνωμένον, οὐδὲ ὃ ἐστὶ κατὰ τὸ εἶναι μόνον ὀρώμενον, ἀλλὰ κατὰ ἔνδειξιν, καὶ τοῦτο τὴν ὁμοῦ πάντα συνηρηκυῖαν καὶ πάντα αὐτὸ ταθεῖσαν πρὸ πάντων γε τῶν ἀπ' αὐτοῦ διακρινομένων [...]. Τὸ γὰρ σύμπαν οὐχ ἔχει ὄνομα ἴδιον, ὅτι πᾶν ὄνομα διακριτικόν ἐστὶ καὶ μιᾶς ιδιότητος ἐπιλαμβάνεται μόνις, καθάπερ δὴ καὶ ὁ ὀρισμός.

Allorché chiamiamo essere (ὄν) e sostanza la somma degli esseri [*scil.* l'Unificato], non [facciamo ciò] in conseguenza di qualche proprietà definita che [...] risulta evidente; infatti tutte queste le proprietà [si trovano] presso la distinzione, mentre l'Unificato è tutto, sia principio del tutto, sia principio anteriore al tutto [...]. Dunque, così come queste cose

[*scil.* quelle di quaggiù] [sono] tutto allo stato della distinzione, allo stesso modo quell'alta natura, aggregato di tutte le cose, [è] il tutto allo stato dell'unione; tuttavia, l'Unificato è chiamato essere (ὄν), *per indicazione*, a partire da una delle cose che vengono dopo di lui [...]. L'essere (ὄν) che si costituisce da quello [*scil.* dall'Uno] e presso quello [*scil.* l'Uno], non è nessuno dei molti [esseri], né è unificato ad alcuno, né è ciò che è visto secondo il solo fatto di essere (εἶναι), ma anch'esso [è considerato] *secondo indicazione*, quella che raccoglie insieme tutte le cose e che lo pone come tutto anteriormente a tutto ciò che si distingue a partire da esso [...]. In effetti, il tutto non ha nome proprio, perché tutto il nome è atto a distinguere e coglie difficilmente una proprietà unica, come è il caso anche della definizione¹²⁹.

T.8. Ἡ ἄμεινον λέγειν ὡς πάντα μὲν ἡμεῖς διωρισμένα νοοῦμεν καὶ ὀνομάζομεν, τὰ τε ἄλλα καὶ ἔνωσιν καὶ διάκρισιν, ἀπὸ δὲ τούτων ἐνδεικνύμεθ' αὐτὰ καὶ περὶ τῶν ἀδιορίστων. [...] Προσχρώμεθα δὲ τοῖς τῶν διωρισμένων ὀνόμασιν ἢ καθ' αὐτὰ ἢ κατὰ συμπλοκὴν, ἐνδείξασθαι τι βουλόμενοι περὶ τῶν πάντη ἀδιορίστων, ὧν οὔτε ὄνομα οὔτε νόημα διηρθρωμένον ἔχομεν διὰ τὸν πολὺν μερισμὸν τῆς ἡμετέρας διανοήσεως· δεῖ γὰρ πάντα ὁμοῦ συνελεῖν τὰ νοήματα ἡμῶν εἰς ἓν μετανόημα, τὴν μίαν πάντων νοημάτων κορυφὴν, εἰ μέλλοιμ' εἶναι ἴχνους ἐπιλαβέσθαι τῆς συνηρημένης ἐκείνης φύσεως.

Risulta meglio dire che noi concepiamo e denominiamo tutte le cose come distinte, e tra le altre cose, l'unione e la distinzione, ma che a partire da queste [*scil.* le cose distinte] *indichiamo* qualcosa anche riguardo alle realtà indifferenziate [*scil.* i Principi e nello specifico l'Unificato]. [...] Tuttavia ci serviamo dei nomi delle cose distinte, sia in loro stessi, sia in combinazione, nell'intenzione di *indicare* qualcosa riguardo alle cose che sono completamente indifferenziate, delle quali non abbiamo né concetto né nome ben distinto, a causa della grande divisione del nostro pensiero; di conseguenza bisogna contrarre insieme

¹²⁹ *De Princ.*, II, pp 63.9-64.24.

tutti i nostri concetti in un unico concetto supremo che sia la somma unica di tutti i concetti, se vogliamo cogliere una qualche traccia di questa alta natura aggregata [*scil.* l'Unificato]¹³⁰.

T.9. Χωρίς δὲ τούτων, εἰ μὲν ὀνομάζειν ἐθέλοι τις ὅπως δῆποτε τὸ φύσει ἀνώνυμον, ἢ λέγειν τὸ ἄρρητον παντελῶς, ἢ σημαίνειν | τὸ ἀσήμαντον, οὐδὲν κωλύει καὶ τῆ μιᾷ καὶ ἀπορρήτῳ ἀρχῇ τὰ κράτιστα τῶν ὀνομάτων τε καὶ νοημάτων ὅσπερ σύμβολα ἅττα ἀγιώτατα προσάγειν καὶ ἐκείνην ἐν καλεῖν, κατὰ τὴν προφανῆ κοινήν ἔννοιαν τὴν ἀξιούσαν ἐν εἶναι τῶν πάντων ἀρχήν, εἰδέναι μέντοι κατὰ τὸ ἀκριβέστερον ὅτι οὐκ ἔστιν ἐκείνη τὸ ὄνομα τοῦτο πρεπῶδες, ἀλλ' ἔστι τῆς πρεσβυτέρας τῶν δυεῖν οἰκείου, εἴπερ καὶ ταύτης, ὡς πολλάκις εἴρηται, κατὰ ἔνδειξιν. Μήποτε δὲ καὶ ἡ κοινὴ ἔννοια πάντων ἐπὶ ταύτην ἐξικνεῖται τὴν τῷ ὄντι μίαν ἀρχήν, εἴπερ καὶ ἐπὶ ταύτην, ἀλλὰ μὴ ἔτι κοινοτέραν τινὰ καὶ ἤδη ἀρχὴν ἀξίαν κεκληθῆσθαι· ἀλλ' οὐκ ἐπὶ τὴν ἀπόρρητον, εἴ γε ἀσύμφυλος ἐκείνη ἐστὶ ταῖς ἡμετέραις ἀπάσαις ἐννοίαις καὶ τὸ πάμπαν ἀνεκνόητος. Εἰ δὲ ἡ ἀντίθεσις τοῦ ἐνὸς πρὸς τὰ πολλὰ τὸ ἐν πάλιν ἀπαιτεῖ πρὸ τοῦ ἐνός, οὐκ ἂν ἡμεῖς γε τὴν ἀντίθεσιν ταύτην ἐκεῖ δεξαίμεθα, ἀλλὰ κάτω που ἐν τοῖς διωρισμένοις, ἀφ' ὧν καὶ εἰς ἐκείνας ἀνάγομεν τὰς ἀρχὰς τὴν δοκοῦσαν ἀντίθεσιν.

Se si vuole in qualche modo nominare l'anonimo per natura, o dire l'assolutamente indicibile, o significare il non-significabile, nulla impedisce di riferire anche al Principio unico e ineffabile i più nobili dei nomi e dei concetti come una sorta di simboli, i più santi, e di chiamare Uno tale Principio, secondo la nozione comune ben conosciuta, la quale ritiene che il Principio del Tutto sia l'Uno; però, riflettendo con maggiore rigore, bisogna sapere che questo nome non è adatto a quello [*scil.* all'Ineffabile], ma esso appartiene propriamente al più venerabile dei due principi [*scil.* l'Uno-Tutto e il Tutto-Uno], sebbene [tale nome] [...] [appartiene] anche a quello [*scil.* all'Uno-Tutto] *secondo indicazione*. D'altro canto, può essere che questa nozione comune nota a tutti perviene al Principio che è veramente uno, [...] ma tuttavia non [perviene] a qualcosa di più comune e che al contempo sia degno di

¹³⁰ *Ivi*, III, p. 18.11-27.

essere chiamato principio; ma [la nozione comune] non [perviene] fino all'Ineffabile, se tale Principio è estraneo a tutte le nostre nozioni e assolutamente inconcepibile. Ora, se l'opposizione dell'uno ai molti richiede nuovamente [che venga stabilito] l'uno anteriormente all'uno, noi non accetteremo [che si ammetta] tale opposizione lassù, ma [accetteremo tale opposizione] da qualche parte in basso presso le cose determinate, a partire dalle quali facciamo risalire anche a quelli [*scil.* ai Principi] questa opposizione appatente¹³¹.

T.10. ἐκάστη τῶν τριῶν ἐστι καὶ πρὸ πάντων· ἀλλ' ἡ μὲν πάντα κατὰ τὸ πάντων ἔνωμα, ἡ τρίτη, ἡ δὲ πρώτη πάντα κατὰ τὸ ἓν, ὡς ἀπλότης μία παντελής, ἡ δὲ μέση πάντα κατὰ πάντα. | Ἔστι γὰρ πάντα καὶ αὕτη ὡς πολλά, ὅ ἐστι πάντα, οὐ γὰρ δὴ ἓνια, ταῦτα γὰρ τινὰ πολλά· ἡ δὲ ἦν ἀπλῶς πολλά, ὥστε πάντα, ἀλλὰ πάντα οὔτε διωρισμένα οὔτε ἠνωμένα, οὐ γὰρ τὰ μετέχοντα, ἀλλ' αὐτὴ ἡ πολλότης. [...] Ὡστε ἀρμόσει καὶ οὕτως αὐτὰ διορίζειν τοῖς γε ὀνόμασιν· ἡ μὲν μία ἐστὶν ἓν πρὸ πάντων, ἡ δὲ δευτέρα πάντα, ἡ δὲ τρίτη ἓν πάντα καθ' ἔνωσιν. Τοσαῦτα μὲν ἐπιχειρήσθω πρὸς ἔνδειξιν τῶν πρώτων λεγομένων δυεῖν ἀρχῶν.

Ciascuno dei tre Principi [*scil.* l'Uno-Tutto, il Tutto-Uno e l'Unificato] è [tutto] e anteriormente a tutto; ma quello che [è] tutto secondo l'unione concreta di tutto è il terzo [*scil.* l'Unificato]; il primo [*scil.* l'Uno-Tutto] invece [è] tutto secondo l'uno, dal momento che esso è la semplicità unica perfetta; quanto al [Principio] intermedio [*scil.* il Tutto-Uno], esso [è] tutto secondo il tutto. In effetti, anche tale Principio è tutto, dal momento che [è] molti, vale a dire, esso è tutti [i molti], tuttavia esso non [è] qualche molteplice specifico; infatti quelli [sono] molteplici definiti; contrariamente, tale Principio è i molti in maniera pura, così che [è] tutti [i molti], ma tutti [i molti] nè distinti né unificati, infatti esso non [è i molti] che partecipano, ma la pluralità stessa. [...] In tal senso converrà distinguere questi [*scil.* i Principi], limitatamente ai nomi, in questo modo: il primo è uno anteriormente a tutto,

¹³¹ *Ivi*, II, p. 23.7-26.

il secondo è tutto, il terzo uno-tutto secondo unione. Si cerchi dunque di argomentare nel modo suddetto *per indicare* i due principi detti primi [*scil.* monade e diade]¹³².

Mentre nei passi precedenti l'accento risultava posto sul nesso tra indicazione e numerazione dei Principi, questa seconda serie di passi relaziona l'indicazione alla nominazione dei Principi indifferenziati. Difatti, poiché non vi è alcuna proprietà specifica rinvenibile nei Principi assolutamente semplici e, in quanto tali, anteriori alla distinzione e alla determinazione di nomi e concetti, bisogna concludere riconoscendo il loro statuto di anonimia¹³³. Tuttavia, se sussistono degli appellativi attribuibili alle realtà prime, è d'obbligo rilevare la *natura esclusivamente indicativa* degli stessi. Non si tratta infatti di nominazioni autentiche, ma di ἐνδείξεις, ossia di *indicazioni*, intese come espedienti per rimandare alla semplicità senza nome dei Principi. Del resto anche a proposito del tema rappresentato dalla relazione indicazione-numerazione dei Principi abbiamo sottolineato che i numeri richiamati dalle nozioni di monade e diade non sono altro se non *indicazioni* di rimando alla purezza non aritmetica dei Principi. Quanto detto è assolutamente chiaro in **T.7**, passo in cui Damascio riflette sulle possibili denominazioni del terzo termine della triade, vale a dire l'Unificato. Esso, precisa il pensatore, è denominato *essere* per indicazione, il che vuol dire impropriamente e indirettamente; infatti, dall'osservazione di alcune proprietà ad esso riconducibili, come quella generativa dell'essere determinato (la complessità degli enti) e inglobante la totalità, si ricava il nome ὄν compatibile, secondo indicazione, con l'indiretta significazione dell'alta

¹³² *Ivi*, II, pp. 34.23-35.16.

¹³³ L'anonimia è una caratteristica che accomuna la totalità delle ἀρχαί, sebbene il vertice dell'articolata gerarchia dei Principi, il Totalmente e Semplicemente Ineffabile, si sottragga in maniera radicale – rispetto ai restanti Principi – alla possibilità di essere soggetto a nominazione, al punto tale da essere identificato come τὸ φύσει ἀνόνημον, 'l'anonimo per natura' (cfr. *De Princ.*, II, p. 23.8 e *infra*, pp. 208 e ss.).

natura che l'Unificato costituisce. In tale passo l'ἔνδειξις è dunque funzionale alla posizione dell'Unificato come «tutto [...] anteriormente a tutto ciò che si distingue a partire da esso» (*De Princ.*, II, p. 64.17, 18: πάντα [...] πρὸ πάντων γε τῶν ἀπ' αὐτοῦ διακρινόμενων), senza che tuttavia tale concettualizzazione costituisca una determinazione dell'indeterminatezza propria all'Unificato. Infatti, la totalità anteriore alla determinazione non è nominabile, poiché – scrive il diadoco – «tutto il nome è atto a distinguere e coglie difficilmente una proprietà unica, come è il caso anche della definizione» (*De Princ.*, II, p. 64.22-24: πᾶν ὄνομα διακριτικόν ἐστὶ καὶ μιᾶς ιδιότητος ἐπιλαμβάνεται μόλις, καθάπερ δὴ καὶ ὁ ὀρισμός). Resta confermata un'evidenza innegabile, legata al funzionamento del nostro pensiero e linguaggio: «concepriamo e denominiamo tutte le cose come distinte»¹³⁴, scrive il neoplatonico, e ciò accade perché siamo 'affetti' da un'intrinseca divisione derivata dal dilaniamento di Dioniso per mano dei Titani, dal quale dilaniamento ha avuto origine l'uomo¹³⁵; di conseguenza, le forme caratterizzanti la nostra intelligenza, il pensiero e il linguaggio, riflettono il suddetto *status* di scissione connaturato all'uomo. Come bene esprime **T.8**¹³⁶ in continuità con **T.7**, i nomi rappresentano in sé e nella loro

¹³⁴ *De Princ.*, III, p. 18.11, 12.

¹³⁵ A proposito dell'uso che Damascio fa del mito di Dioniso e dei Titani cfr. cap. II, in partic. nota 88, pp. 117 e s.

¹³⁶ In **T.8** Damascio ribadisce il concetto secondo cui nell'Unificato coesistono, in uno stato di pura indifferenziazione, unione e distinzione; esse in effetti, in quanto proprietà dell'indifferenziato per eccellenza rappresentato per l'appunto dall'Unificato-Essere, non si oppongono realmente come se fossero qualità autenticamente antitetiche. A tal proposito in *De Princ.*, III, p. 17.18-21 leggiamo: 'Ἐν τούτῳ οὖν ἐστὶ πάντα, ὥστε καὶ ἡ διάκρισις ἐν αὐτῷ καθ' ἑνωσιν, ὡς τὰ ἄλλα, ἀπὸ δὲ τούτου πρόεισι τὸ διακρινόμενον καὶ ἐπὶ | τούτῳ τὸ διακεκριμένον. («In questo [*scil.* nell'Unificato] dunque vi sono tutte le cose, e quindi anche la distinzione è in esso secondo l'unione, come tutto il resto, e da questo procede ciò che si distingue e, a partire da questo, ciò che è distinto»). Dunque, nell'Unificato unione e distinzione – così come ogni altra forma di opposizione – si manifestano insieme (cfr. *ivi*, III, p. 18.7, 8), integrate originariamente senza alcuna forma di conflittualità. Evidentemente, l'armonico coesistere degli opposti costituisce una nozione incomprensibile per il pensiero umano governato dalla

combinazione forme di determinazione utili al fine di significare le realtà distinte; tuttavia, proprio per tale ragione, qualora venissero utilizzati in riferimento alla dimensione dei Principi, indifferenziati e anteriori alla distinzione, sarebbero solamente delle *indicazioni* rivelative della incommensurabilità tra differenziato e indifferenziato, nominazione e innominabilità. Pertanto, testata l'anonimia delle realtà prime delle quali «non abbiamo né concetto né nome ben distinto, a causa della grande divisione del nostro pensiero» (*De Princ.*, III, p. 18.22-24: οὔτε νόημα οὔτε ὄνομα διηρθρωμένον ἔχομεν διὰ τὸν πολλὸν μερισμὸν τῆς ἡμετέρας διανοήσεως), lo sforzo ascensivo in direzione dei Principi deve necessariamente prevedere l'elaborazione di un'idea sintetica e trascendente la singolarità delle nominazioni comuni, derivante dalla contrazione del complesso delle nozioni «in un unico concetto supremo che sia la somma unica di tutti i concetti» (*De Princ.*, III, p. 18.25, 26: εἰς ἓν μετανόημα, τὴν μίαν πάντων νοημάτων κορυφήν). Questo concetto supremo, tuttavia, in quanto ancora nome e nozione, si limita a cogliere esclusivamente «una qualche traccia» (τι ἵχνος)¹³⁷ dell'onnicomprendività del Tutto costituito dall'Unificato. In linea col discorso finora condotto, **T.9** esprime massimamente la nostra incapacità di «nominare ciò che è per natura anonimo (τὸ φύσει ἀνόνημον), o dire l'assolutamente indicibile (τὸ ἄρρητον παντελῶς), o

logica della distinzione. Per un'analisi più dettagliata sullo statuto dell'Unificato nel *De Principiis* cfr. cap. II di questa tesi, in partic. pp. 130 e ss.

¹³⁷ *De Princ.*, II, p. 18.26. Nello specifico, il passo in discussione mostra che attraverso nozioni improprie tra loro opposte, come quelle di unione e distinzione, ci limitiamo ad indicare ciò che è indifferenziato e non circoscrivibile mediante esse. Tale procedimento di inesatta applicazione della determinazione all'assolutamente indeterminato, di per sé fondato sull'indicazione, possiede tuttavia un importante valore anagogico (e per tale ragione le considerazioni damasciane qui esposte sono affini anche al significato dell'ἐνδείκνυμι secondo la terza categoria dei significati di ἐνδείκνυμι), perché conduce la ragione alla elaborazione del metaconcetto che consente di cogliere l'Unificato (aprendo in tal modo all'«intellezione unificata»).

similmente, significare il non-significabile (τὸ ἀσήμαντον)»¹³⁸. L’Ineffabile in esame si sottrae alle dinamiche determinanti di pensiero e parola, rivelandosi per contro ἀσήμαντον (insignificabile) e di conseguenza ἄρρητον παντελῶς (assolutamente indicibile). In ragione di ciò nomi (ὀνόματα) e concetti (νοήματα) ad esso attribuiti si limitano ad essere simboli (σύμβολα) che, anche qualora fossero i più santi (ἀγιώτατα) identificabili, resterebbero pure *indicazioni* dell’inattingibile natura dell’Ineffabile. Ciò appare tanto più vero se si considera che finanche la più estrema e comune nozione (κοινὴ ἔννοια) alla quale il pensiero ci consente di pervenire, ossia l’*uno*, è assolutamente inadatta a significare non solo l’Ineffabile, ma anche il Principio ad esso inferiore, l’Uno-Tutto (come «il più venerabile dei due Principi»¹³⁹, ossia l’Uno-Tutto distinto dal Tutto-Uno, secondo la complessa protologia damasciana); difatti, la nozione di unità è rapportata all’Uno-Tutto per indicazione, come mostra la ricerca e la relativa esposizione condotta non in maniera indicativa e simbolica, bensì secondo maggiore rigore ed esattezza (κατὰ τὸ ἀκριβέστερον)¹⁴⁰. Nonostante il ‘pessimismo epistemologico’ riscontrabile in questo passo, si può tuttavia osservare che la tendenza a far risalire concetti ed espressioni linguistiche dalle realtà determinate ai Principi indeterminati può essere letta al contempo come potenzialità del pensiero e del linguaggio che consapevolmente, nel limite proprio, riescono a riferirsi imperfettamente e indirettamente ai Principi Primi. Proprio questa consapevolezza della presenza di una qualche possibilità *nel* limite permette di sussumere il passo commentato tanto nella prima categoria quanto nelle categorie seconda e terza, in considerazione del fatto che l’ἔνδειξις da *imperfezione* del dire diventa comunque *modo* del dire i Principi e con ciò, *strumento di elevazione* dalla

¹³⁸ *De Princ.*, II, p. 23.7-9.

¹³⁹ *Ivi*, II, p. 12.2.

¹⁴⁰ Per l’analisi di questo passo cfr. cap. I, pp. 50 e ss.

distinzione reale delle cose derivate alla distinzione solo apparente (δοκοῦσα ἀντίθεσις) delle realtà prime. Infine, quanto al tema del nesso indicazione-nominazione dei Principi, **T.10** offre un significativo esempio del carattere indicativo dei nomi assegnati alle ἀρχαί. In discussione sono i tre Principi rappresentati dall'Uno-Tutto, dal Tutto-Uno e dall'Unificato (secondo la triade intelligibile corrispondenti alla monade, diade e misto), e la possibilità di riferire agli stessi, a diverso titolo, la totalità. Il neoplatonico mostra come i Principi in analisi possano essere soggetti a una distinzione meramente nominale, funzionale in vista non della loro determinazione o nominazione, ma della loro *indicazione* («si cerchi dunque di argomentare nel modo suddetto *per indicare* i due principi detti primi») ¹⁴¹. Pertanto, se ci si riferisce al Principio che è «tutto secondo l'uno» (πάντα κατὰ τὸ ἓν), a quello che è «tutto secondo il tutto» (πάντα κατὰ πάντα) e al Principio che è «tutto secondo l'unione concreta di tutto» (πάντα κατὰ τὸ πάντων ἕνωμα), denominandoli rispettivamente Uno-Tutto, Tutto-Uno e Unificato, è necessario che si sappia che si tratta di una *distinzione limitata ai nomi* (αὐτὰ διορίζειν τοῖς γε ὀνόμασιν) che non ha alcuna efficacia al fine della significazione dei Principi e della loro autentica determinazione. È così accantonata l'ambizione dimostrativa della realtà originaria: i nomi si presentano come mere convenzioni, in quanto, nel caso dei Principi, non sono connessi a referenti reali. Di conseguenza, la stessa scansione protologica sembra possedere un puro valore concettuale, indicativo e nominale, più che una vera e propria sussistenza ipostatica.

A chiudere l'esposizione della funzione assolta dalla ἔνδειξις secondo la prima categoria di classificazione proposta sono due passi che chiariscono in che misura l'ἔνδειξις sia, nel *De Principiis*, strumento di rilevamento del problema costituito dalla debolezza del pensiero-linguaggio:

¹⁴¹ *De Princ.*, II, p. 35.15, 16.

T.11. εἰ γὰρ ἡνωμένον, καὶ πάντα ἀδιάκριτον, διὰ δὴ ταῦτα οὔτε σύνθετον οὔτε σύγκρατον, οὔτε στοιχειωτόν | ἢ ἐκ στοιχείων ἐκεῖνο θετέον, πλὴν κατὰ ἀναλογίαν τινὰ σαφηνείας χάριν καὶ τινος ἐνδείξεως ἀμυδρότατα ἀντιλαβέσθαι ἐφιεμένης τῆς ἀμηχάνου καὶ ὑπερφουῶς ὄντως ἀληθείας, ἀλλ' ἔστιν ἀπλῶς ἡνωμένον καὶ ἀπλοῦν παντελῶς.

Difatti, se esso è unificato, per questo è completamente indifferenziato. Per tale ragione, non lo [*scil.* l'Unificato] si deve porre né come composto, né come mescolato, né come composto di elementi o derivato da elementi, eccetto che secondo una certa analogia, al fine di fare chiarezza e per fornire *una certa indicazione* volta a cogliere, in modo assai debole, la verità realmente inconcepibile e straordinaria, ma esso è puramente unificato e perfettamente semplice¹⁴².

T.12. Εἰ τοίνυν λέγοι τις τὸ μὲν πάντα ἐν ἐπ' ἴσης εἶναι πάντα ἔν, ἢ δὲ πρεσβυτέρα τῶν δυεῖν ἀρχῶν ὑπαρκτικὴ μᾶλλον ἢ πατρικὴ ἢ περατοειδής, ὥσπερ ἡ δευτέρα τὰ ἐναντία μᾶλλον, ἑκατέρα δὲ ὅμως πάντα ἔν, ἴστω μὲν ὁ ταῦτα λέγων ἔτι κατεχόμενος ἐν τοῖς διωρισμένοις, τὰ μᾶλλον καὶ ἥττον ἐν ἐκείνοις ὑποτιθέμενος καὶ ιδιότησιν αὐτὰ διαφορούσαις ἀφοριζόμενος, οἷον τῶ μονίμῳ καὶ προοδικῶ ἢ τῶ ὑπαρκτικῶ καὶ δυναμικῶ, <ᾰ> κατὰ ἐνδειξιν μὲν λεγόμενα συγγνώμην ἂν ἔχοι δικαίαν, ἀπλῶς δὲ οὔτως δεινὴν ἀπεργάζεται σύγχυσιν.

Se dunque qualcuno dicesse che l'Uno-Tutto è l'uno che è ugualmente tutto, mentre che il più venerabile dei due principi [*scil.* la monade] [è] sussistente piuttosto che paterno o avente la natura del limitante, così come [se qualcuno dicesse che] il secondo [*scil.* la diade] presenta piuttosto i caratteri contrari, e che ciascuno dei due [è] tuttavia l'Uno-Tutto, colui che dicesse questo sappia che è ancora imbrigliato nelle cose determinate, poiché egli ipotizza il più e il meno in quelli [*scil.* nei Principi] e poiché li definisce mediante proprietà differenti, come ad esempio mediante le proprietà della manenza e della processione, o

¹⁴² *Ivi*, III, p. 114.17-23.

mediante le proprietà della sussistenza e della potenza; tali concezioni espresse *a titolo indicativo* sono a buon diritto scusabili, ma considerate come tali in senso assoluto, esse produrranno una pericolosa confusione¹⁴³.

In **T.11** si argomenta circa la fallibilità di nozioni e termini elaborati dall'intelligenza, in tal caso a proposito della problematica concettualizzazione dell'unità indifferenziata con cui si tenta di esprimere l'Unificato. Difatti Damascio segnala che nel momento in cui si affermi che tale Principio sia composto, mescolato, composto di elementi o derivato da elementi, non si sta stabilendo rigorosamente la sua identità, ma al contrario ci si sta pronunciando «secondo una certa analogia» (κατὰ ἀναλογίαν τινά)¹⁴⁴, a sua volta mirante a fornire «una certa indicazione» (τις ἔνδειξις)¹⁴⁵ della «verità inconcepibile e straordinaria» (ἡ ἀμήχανος καὶ ὑπερφυῆς ἀλήθεια)¹⁴⁶ che è propriamente l'Unificato. Assolutamente rilevante è la connessione che il diadoco stabilisce – in tale passo, ma anche altrove e con una certa frequenza¹⁴⁷ – tra analogia e indicazione. L'analogia, infatti, sembra essere causa dell'elaborazione dell'indicazione. A quest'ultima va riconosciuta una qualche capacità di apprensione della verità; tuttavia si tratta di un'apprensione poco efficace, dal momento che la ἔνδειξις, scrive il filosofo, intuisce «in modo assai debole» (ἀμυδρότατα)¹⁴⁸ l'irrappresentabile semplicissima natura dell'Unificato. Come già anticipato, di consueto i possibili sensi dell'indicazione secondo la prima categoria di significati sono inerenti anche alla seconda categoria, in considerazione del fatto che il limite e la debolezza di pensiero e linguaggio, una volta compresi in quanto tali, si

¹⁴³ *Ivi.*, II, p. 12.1-10.

¹⁴⁴ *Ivi.*, III, p. 114.19, 20.

¹⁴⁵ *Ivi.*, III., p. 114.20, 21.

¹⁴⁶ *Ivi.*, III., p. 114.21, 22.

¹⁴⁷ Sul rapporto sussistente tra analogia e indicazione cfr. *infra*, in partic. pp. 233-241.

¹⁴⁸ *De Princ.*, III, p. 114.21.

mutano in strumenti utili ad estrinsecare le risorse concettuali ed espressive presenti nel λόγος. Quest'ultimo, in verità, sebbene in maniera accidentata e non del tutto pertinente, resta di fatto strumento e terreno di indagine sull'inaccessibile e indicibile. In **T.12** oggetto delle riflessioni damasciane sono l'Uno-Tutto e le sue modalizzazioni espresse dai termini della triade. Il filosofo siriano dimostra che assegnare l'unità e la totalità all'Uno-Tutto, così come assegnare al primo elemento della triade il carattere della paternità, la natura del limitante, la proprietà della manenza o la sussistenza, così come assegnare al secondo elemento della triade i caratteri contrari (come le proprietà della processione e della potenza), è sintomo del nostro essere vincolati alla determinazione. I Principi, infatti, non sono determinabili «mediante proprietà differenti» (ιδιότησιν διαφερούσαις)¹⁴⁹, e dunque le suddette predicazioni rispondono esclusivamente al criterio dell'*indicazione* (si tratta di «concezioni espresse *a titolo indicativo*»)¹⁵⁰. Fondamentale è la precisazione secondo cui è necessario che le concettualizzazioni sui Principi siano assunte per l'appunto come indicazioni, poiché solo a tale titolo sono tollerabili (infatti Damascio in tal caso parla di συγγνώμη, dunque di 'comprensione', 'indulgenza'); al contrario, se esse fossero considerate di per sé valide, e dunque acquisite «in senso assoluto» (ἀπλῶς)¹⁵¹, sarebbero causa di una «pericolosa confusione» (δεινή σύγχυσις)¹⁵². La confusione cui qui accenna Damascio sembra ricordare il rischio dell'illusione di cui si è fatta menzione nelle pagine precedenti¹⁵³. Si tratta del malinteso determinato dall'inconsapevolezza e consistente nel credere che pensiero e parola possano raggiungere il grado ultimo di verità sui Principi. A tale credenza ingenua il

¹⁴⁹ *Ivi*, II, p. 12.6.

¹⁵⁰ *Ivi*, II, p. 12.8, 9.

¹⁵¹ *Ivi*, II, p. 12.9.

¹⁵² *Ivi*, II, p. 12.10.

¹⁵³ Cfr. *supra*, pp. 180 e s.

neoplatonico oppone un monito ben preciso: si deve assumere il linguaggio metafisico per quello che è, ossia per il valore indicativo che possiede. Soltanto a partire da una simile coscienza diventa possibile fare uso cauto dello stesso, in particolare in vista del trascendimento finale dell'intelligenza logico-predicativa. Bisogna dunque passare, come afferma Metry-Tresson, dall'illusione all'allusione¹⁵⁴, affinché possa avere una qualche ragione d'essere il discorrere sull'ineffabile.

III.4. τρόπος di pensabilità e dicibilità: il secondo significato della ἔνδειξις

Quanto al secondo dei possibili usi dell'indicazione all'interno del trattato sui Principi, si è già argomentato precedentemente, rilevando la funzione strumentale e metodologica che l'ἔνδειξις e il verbo ἐνδείκνυμι sembrano svolgere. Alla luce di tale aspetto riconducibile all'indicazione, si potrebbe dire che essa è particolarmente funzionale al fine di dare risposta al quesito sul metodo, di frequente reiterato nell'opera damasciana: come/in che modo (πῶς/ὅπως) conosciamo i Principi? In che modo li nominiamo e scriviamo a loro riguardo?¹⁵⁵ Sembra dunque lecito affermare che pensiero e linguaggio dell'Origine hanno luogo *secondo il modo della ἔνδειξις*. Considerato ciò, si osserva che l'indicazione non si limita a essere occasione di denuncia della scarsa efficacia di concetti e forme espressive dell'indagine protologica, ma si manifesta come risposta provvisoria al problema del dire l'ineffabilità dei Principi. Pertanto la scelta del silenzio sulle realtà prime si configura come ultima tappa del processo di consapevole ridimensionamento delle pretese conoscitive e discorsive del λόγος, processo che tuttavia vede nell'opzione dell'indicazione/indicare i Principi la tappa immediatamente precedente al tacere ed

¹⁵⁴ Cfr. *supra*, p. 181.

¹⁵⁵ Cfr. *supra*, p. 155 e s.

in quanto tale, l'espressione più estrema delle reali possibilità epistemologiche e linguistiche della ragione umana. Nelle pagine successive si riportano diversi passi esemplificativi:

T.1. Εἰ δὲ αὐτὰ ταῦτα περὶ αὐτοῦ λέγοντες, ὅτι ἀπόρητον, ὅτι ἄδυτον τῶν πάντων, ὅτι ἀπερινόητον, περιτρεπόμεθα τῷ λόγῳ, εἰδέναι χρῆ ὅτι ταῦτα ὀνόματά ἐστι καὶ νοήματα τῶν ἡμετέρων ὠδίνων ὅσαι πολυπραγμονεῖν ἐκεῖνο τολμῶσιν, ἐν προθύροις ἐστηκυῖων τοῦ ἀδύτου, καὶ οὐδὲν μὲν τῶν ἐκείνου ἐξαγγελουσῶν, τὰ δὲ οἰκεῖα πάθη περὶ αὐτὸ καὶ τὰς ἀπορίας τε καὶ ἀτευξίας ἑαυτῶν μηνουσῶν, οὐδὲ σαφῶς, ἀλλὰ δι' ἐνδείξεων, καὶ ταῦτα τοῖς ἐπαΐειν καὶ τούτων δυναμένοις.

Se, dicendo di quello [*scil.* dell'Ineffabile] questo, cioè che è ineffabile, che è il santuario inaccessibile di tutte le cose, che è incomprendibile, noi capovolgiamo il discorso, è necessario sapere che questi sono nomi e concetti appartenenti alle nostre gestazioni, le quali osano ricercarlo [*scil.* l'Ineffabile] indiscretamente, e tuttavia si trovano arretrate sulla soglia del santuario, e nulla annunciano di quello; ma tali gestazioni rivelano i nostri stati riguardo ad esso, le loro aporie ed insuccessi, non in modo chiaro, ma *attraverso indicazioni*¹⁵⁶.

T.2. Καθ' ὅσον οἷον ἐξέβη τοῦ ἀπορήτου, <ἐν,> ἀλλ' οὐχὶ τὸ διωρισμένον ἐν (τοῦτο γὰρ τελέως γνωστόν), ἀλλὰ τὸ πάντα ἐν, οὐδὲ πάντα ὅσα διώρισται (καὶ ταῦτα γὰρ ἔτι μᾶλλον γνωστά, ἅτε πολλὰ ἤδη), ἀλλὰ τὸ ὁμοῦ πάντα ἐν, ὅπερ ἀπὸ μὲν τοῦ ἐνὸς ἔχει διακαθαρόμενον ἀπὸ τῶν πολλῶν τὸ ἀπλοῦν, ἀπὸ δὲ τῶν πάντων ἔχει ἀναινόμενον τὸ διωρισμένον τοῦ ἐνὸς καὶ ἀπεστενωμένον· Καὶ τούτων μὲν ἐκάτερον γνωστόν, καὶ τὸ συναμφοτέρων, ὡς ἐν δυσὶ γνωστόν· ὃ δὲ ἐστι πρὸ ἀμφοῖν, ὃ καὶ ἐνδεικνύμεθα δι' ἐκείνου,

¹⁵⁶ *De Princ.*, I, p. 8.12-19.

τοῦτο αὐτόθεν οὐχ ὑπομένει τὴν γνῶσιν, ἀλλὰ δι' εἰκόνας | τοῦ συναμφοτέρου γινώσκεται τοιοῦτον εἶναι πρὸ τοῦ συναμφοτέρου οἷον μετ' ἐκεῖνο τὸ συναμφοτέρον.

Nella misura in cui è scaturito dall'Ineffabile <è Uno>, ma non l'Uno delimitato [...], ma è l'Uno-Tutto, e non 'Tutto' nel senso di tutte quelle cose che sono divise [...], ma l'Uno-Tutto insieme contemporaneamente, il quale precisamente ricava dall'uno la semplicità purificata dalla molteplicità, mentre dal Tutto ricava la divisione che rifiuta il carattere delimitato e contratto dell'Uno. E ciascuno di questi due [*scil.* l'uno e il tutto] è conoscibile, ed anche l'insieme dei due inteso come conoscibile nei due [singolarmente presi]; ma ciò che è anteriore ad entrambi, il che *indichiamo* appunto attraverso quello [*scil.* attraverso la nozione di 'Uno-Tutto'], questo direttamente non ammette conoscenza, ma mediante l'immagine dell'insieme di entrambi [*scil.* l'Uno-Tutto] si conosce, così da risultare anteriormente alla connessione dei due tale quale è dopo tale connessione¹⁵⁷.

T.3. οὐδὲν γὰρ ὃ τι ἐκεῖνω κοινὸν πρὸς τὰ τῆδε, οὐδ' ἂν εἴη τι αὐτῶ τῶν λεγομένων καὶ νοουμένων καὶ ὑπονοουμένων· οὐδὲ ἄρα τὸ ἓν οὐδὲ τὰ πολλά, οὐδὲ τὸ γόνιμον ἢ παράγωγον ἢ ὅπως ποτὲ αἴτιον, οὐδέ τις ἀναλογία, οὐδὲ ὁμοιότης· Οὐκ ἄρα ὡς τὰ τῆδε, καὶ ἐκεῖνο ἢ ἐκεῖνα· μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἐκεῖνο ῥητέον οὐδὲ ἐκεῖνα, οὐδὲ ὅτι ἓν οὐδὲ ὅτι πολλά, <ἀλλὰ> μάλιστα μὲν ἡσυχίαν ἄγειν, ἐν τῷ ἀπορρήτῳ μένοντας ἀδύτῳ τῆς ψυχῆς οὐδὲ προϊόντας· εἰ δὲ ἄρα ἀνάγκη τι ἐνδείκνυσθαι, ταῖς ἀποφάσεσιν τούτων χρηστέον, ὅτι οὐδὲ ἓν οὐδὲ πολλά, οὐδὲ γόνιμον οὐδὲ ἄγονον, οὔτε αἴτιον οὔτε ἀναίτιον, καὶ ταύταις μέντοι ταῖς ἀποφάσεσιν ἐπ' ἄπειρον ἀτεχνῶς οὐκ οἶδα ὅπως περιτρεπομέναις.

Esso [*scil.* l'Ineffabile] non ha niente in comune con le cose di quaggiù, e non è possibile che gli appartenga qualcosa delle cose dette, pensate e congeturate, dunque neppure l'uno, né i molti, né la capacità di generare o di produrre o di essere causa in qualche maniera, né una qualche analogia, né una somiglianza. [...] La cosa più importante è

¹⁵⁷ *Ivi*, I, p. 85.6-17.

fare silenzio, dimorando presso il santuario ineffabile dell'anima, senza uscire. E se, in effetti, è necessario *indicare* qualcosa ci si deve servire delle negazioni di tali predicati, [e dire] che esso non è né uno né molti, né fecondo né infecondo, né causante né privo di causalità, e dunque [ci si deve servire] di tali negazioni che [...] si capovolgono totalmente all'infinito¹⁵⁸.

La prima serie di passi sopra riportati consente di collocare la discussione in essi articolata all'interno dell'opposizione tra il dire in maniera chiara, esplicita e definitoria e il dire in maniera inesatta, attraverso *forme espressive endeictiche* (come le negazioni, le immagini e dunque l'analogia) non precipuamente inerenti ai Principi, ma in qualche misura indirettamente rivelativi di 'porzioni di verità' sulla realtà inattingibile delle ἀρχαί. In **T.1** il filosofo muove dalla verifica di una serie di predicazioni («è ineffabile (ἀπόρητον)», «è il santuario inaccessibile di tutte le cose (ἄδυτον τῶν πάντων)», «è incomprendibile (ἀπερινόητον)»)¹⁵⁹, le quali hanno come soggetto l'Ineffabile. L'esito della verifica corrisponde alla constatazione del processo di totale capovolgimento di pensieri e discorsi che ha luogo proprio attraverso l'espressione dei suddetti enunciati. La περιτροπή è a sua volta determinata dal fatto che nomi e concetti riferiti all'Ineffabile sono il prodotto della gestazione cognitiva (ταῦτα ὀνόματά ἐστι καὶ ῥήματα τῶν ἡμετέρων ὠδίνων) con cui tentiamo di generare la conoscenza del Principio inconoscibile. Si tratta tuttavia di un'incubazione perpetua, non destinata a concludersi con la produzione dell'Ineffabile in quanto oggetto conosciuto¹⁶⁰. Per questo motivo Damascio scrive che le gestazioni dell'Ineffabile sono costrette ad arrestarsi dinanzi al santuario che custodisce l'ἀρχή,

¹⁵⁸ *Ivi*, I, p. 22.7-19.

¹⁵⁹ *Ivi*, I, p. 8.12, 13.

¹⁶⁰ Riguardo alla metafora della 'gestazione cognitiva' e della 'gestazione ineffabile' cfr. cap. II, pp. 123 e ss.

impotenti rispetto al fine di annunciare qualcosa di concernente l'Origine. Questo in discussione è un passo particolarmente esplicativo perché lega l'*indicazione* al *processo di gestazione*, in noi operante, dell'Ineffabile. Infatti, il neoplatonico continua affermando che le gestazioni intellettive hanno tuttavia la capacità di rivelare i nostri stati rispetto all'Ineffabile (οἰκεῖα πάθη περὶ αὐτὸ) e le aporie e gli insuccessi ad essi stessi annessi (τὰς ἀπορίας τε καὶ ἀτευξίας ἑαυτῶν) *in maniera indicativa*, ossia attraverso indicazioni (δι' ἐνδείξεων). Di particolare rilevanza è l'opposizione, enfatizzata da Damascio, tra esprimere in *modo chiaro* (σαφῶς) ed esprimere *mediante indicazioni*¹⁶¹. Ciò significa, infatti, che lo stesso diadoco attribuisce alla formula δι' ἐνδείξεων (come altrove a quella κατὰ εὐδαιμονίαν) *valore modale* e in tal senso, *funzione metodologica* alla ἐνδείξις; in effetti Damascio non è nuovo alla costruzione della dicotomia chiarezza/imprecisione espressiva: in **T.9** della categoria prima (secondo la classificazione dell'indicazione proposta in queste pagine) abbiamo visto posti in contrasto il dire indicativamente e l'esprimersi «con maggiore rigore»¹⁶² ed esattezza, così come in **T.11** (della medesima categoria di significati dell'indicare) abbiamo visto in conflitto la conoscenza vera e propria e l'apprensione molto debole e confusa¹⁶³ perseguibile mediante l'ἐνδείξις. Infine le righe in analisi marcano il senso della *distanza* tra individuo e Ineffabile (condizione entro la quale trova senso il gesto del puntare il dito nell'atto di indicare ciò che è

¹⁶¹ Analogamente a **T.1**, nell'ambito della discussione (*De Princ.*, I, p. 118.1-19) sulla 'potenza del Primo' (δύναμις τοῦ πρώτου) rappresentato dall'Uno-Tutto, il diadoco connette l'«indicare» al dire «in maniera oscura» per mezzo dell'espressione: πρὸς ἐνδείξιν, ἀμυδρὰν καὶ ταύτην (*De Princ.*, I, p. 118.6). In tale contesto egli precisa che l'esprimersi poco chiaramente proprio dell'indicazione è finalizzato a designare il processo di «gestazione cognitiva» (ὁδός) dell'Uno in noi operante.

¹⁶² Cfr. *supra*, p. 209.

¹⁶³ Cfr. *De Princ.*, III, p. 114.20-22 e *supra*, p. 212. Alla luce dell'opposizione tra l'esprimersi con esattezza e chiaramente e il dire «indicativamente», dunque in modo impreciso, secondo quanto si legge in **T.1**, è possibile rilevare la coerenza del passo in esame anche con la prima categoria di significati della ἐνδείξις.

lontano): come osservato, le nostre gestazioni producono elaborazioni concettuali e verbali rivelative non direttamente dell'Ineffabile, ma della percezione che abbiamo di esso. Dunque, tra colui che intende conoscere l'Ineffabile e l'Ineffabile stesso si frappone il complesso delle produzioni concettuali e linguistiche a suo riguardo, tutte improprie e tali da fungere da limite e barriera piuttosto che da termine medio di relazione e riconduzione al Principio. Sotto tale punto di vista diventa chiara la coscienza dell'Ineffabile come Assoluto Irrelato. Ciononostante, resta confermato che è propriamente l'indicazione/indicare a consentire la dicibilità dell'ineffabilità e della a-relazionalità dell'Origine Primitiva. **T.2** e **T.3** possono essere letti in continuità perché in essi si fa menzione di due metodi fondamentali di ascesa al Principio Primo, secondo la tradizione neoplatonica, ossia l'*analogia* e la *negazione*. È fondamentale notare che tanto l'una quanto l'altra sono direttamente connesse all'indicazione, tanto è vero che entrambe sono presentate come forme specifiche dell'indicare i Principi incommensurabili. In **T.2** il diadoco sta articolando la discussione sullo statuto aporetico dell'Uno-Tutto. Damascio rintraccia la causa dell'ambiguità conoscitiva dell'Uno-Tutto nel fatto che esso è conoscibile se si frazionano le sue 'proprietà' (l'unità e la totalità), ma è inconoscibile se lo si vuole cogliere nella sua indifferenziazione. L'impensabilità della perfetta identità tra unità e totalità indifferenziata anteriore alla molteplicità che determina la natura straordinaria dell'Uno-Tutto è a fondamento dell'aporia epistemologica a cui il filosofo dedica un'articolata esposizione¹⁶⁴. Tale aporia dipende, dunque, dalla nostra limitata capacità di intuire l'effettiva semplicità che connota l'Uno-Tutto e la connessione di questa semplicità alla totalità anteriore alla distinzione. L'uni-totalità costituisce, di fatto, una nozione metacategoriale che in quanto tale si sottrae alla conoscenza. Perciò, la nostra apprensione simultanea dei due predicati (*uno* e *tutto*)

¹⁶⁴ L'analisi di tale aporia è esposta alle pp. 96-130 del cap. II.

non è che parziale perché l'unità concreta di unità e molteplicità è da noi conosciuta in maniera indiretta, vale a dire, come insieme-immagine, ossia come surrogato analogicamente connesso al modello. In tale contesto la nozione di indicazione è indispensabile, concettualmente e linguisticamente, al fine di garantire la prosecuzione della ricerca e dell'argomentazione. Difatti, dinanzi all'inattingibilità concettuale dell'Uno-Tutto per via del nostro imbrigliamento entro la 'logica distinguente', grazie all'utilizzo della ἔνδειξις, si delinea ancora una certa possibilità, al contempo di compromesso e di carattere strategico, mediante la quale il filosofo può prendere posizione sullo statuto dei Principi, pur preservandone la 'dignità' contro la 'natura indegna' delle nostre nozioni e forme di predicazione. Nello specifico, l'indicazione come compromesso si manifesta nella rinuncia del linguaggio alla propria funzione di designazione puntuale di 'ciò che è', e dunque nel suo limitarsi a orientare verso l'oggetto trascendente. Infatti, ciò che dell'Uno-Tutto indichiamo non è propriamente il Principio stesso, ma l'insieme-immagine dei predicati di unità e totalità integrati nella nozione originaria di uni-totalità che connotano questo Principio. Evidentemente, il riferimento all'insieme analogico come immagine dell'insieme reale accentua, in una prospettiva platonica, il senso della *distanza* dal modello e dell'inferiorità della copia rispetto all'archetipo. Se da un lato l'immagine e l'analogia sono *forme espressive endeictiche*, dall'altro anche la *negazione* rientra ugualmente nell'espressività indicativa del *De Principiis*. **T.3** ci permette di comprendere l'uso endeictico della negazione¹⁶⁵ in riferimento

¹⁶⁵ Nella più volte citata nota 108 a p. 34. del volume di Galpérine, *Damascius*, op. cit., la studiosa sostiene che l'indicazione si manifesta nelle sue potenzialità espressive attraverso simboli e negazioni. A fini esplicativi di quanto detto, menziona il Commentario procliano al *Parmenide* (PROCLUS, *In Parm.*, 1027, 26 come esempio dell'uso di ἔνδειξις in concomitanza con i simboli; *In Parm.*, 1074, 6-7; 1075, 34-37 come esempi dell'uso di ἔνδειξις in concomitanza con le negazioni). In verità è sufficiente soffermarsi anche allo stesso *De Principiis* damasciano, ricchissimo di riferimenti

all'Assolutamente Ineffabile. L'Origine inconoscibile, scrive Damascio, non è suscettibile neppure di analogia: ad essa, infatti, non è riferibile «né una qualche analogia» (οὐδέ τις ἀναλογία), né una somiglianza» (οὐδὲ ὁμοιότης)¹⁶⁶. Tuttavia, l'abissalità di una simile ἀρχή sembra indirettamente coglibile mediante la predicazione di proposizioni negative¹⁶⁷ riferite all'Ineffabile («esso non è né uno né molti (ὅτι οὐδὲ ἓν οὐδὲ πολλά), né fecondo né infecondo (οὐδὲ γόνιμον οὐδὲ ἄγονον), né causante né privo di causalità (οὔτε αἴτιον οὔτε ἀναίτιον)»)¹⁶⁸. Occorre ricordare la critica damasciana ai metodi *analogico* ed *apofatico*: entrambi rientrano infatti nella tipologia specifica del 'ragionamento spurio', la cui peculiarità consiste nell'indagare indirettamente – e quindi inefficacemente – gli oggetti, configurandosi propriamente come 'vista fallibile' incapace di mettere a fuoco l'oggetto di riferimento¹⁶⁹. Sebbene il metodo di indagine che si serve delle ἀποφάσεις è inadatto finanche all'Uno-Tutto inferiore all'Ineffabile, Damascio riconosce comunque al

plurisemantici all'indicazione/indicare, per comprendere il possibile significato della ἔνδειξις sia in rapporto alla negazione (come dimostra il passo qui commentato), sia in rapporto ai simboli (cfr. *infra*, pp. 254 e ss.). Ancora a proposito delle negazioni e del loro legame con la ἔνδειξις, Metry-Tresson riconduce la funzione endeictica del linguaggio al superamento damasciano dell'apofatismo neoplatonico; in tale prospettiva di lettura, la studiosa attribuisce alle indicazioni che si esprimono nella forma di negazioni un valore assolutamente marginale in vista della comprensione dei Principi. In tal senso, secondo Metry-Tresson, la riduzione delle negazioni ad indicazioni è a dimostrazione di come Damascio abbia ormai completamente screditato la *via apophatica* e riguardo a ciò, riferendosi all'Ineffabile, scrive: «quand nous le disons inconnaissable et ineffable absolument, en réalité nous affirmons simplement que nous ne pouvons pas le connaître ni le dire. C'est aussi une façon discrète pour Damascius d'anéantir la prétention 'scientifique' de la théologie négative de son prédécesseur direct qui, au lieu d'être la promesse d'un passage vers une 'connaissance' d'un autre ordre, est désormais réduite au rôle vectoriel du langage allusif (endeixis)» (C. METRY-TRESSON, *Comment l'âme peut saisir l'Un*, op. cit., p. 205).

¹⁶⁶ *De Princ.* I, p. 22.10.

¹⁶⁷ Si tratta di una forma complessa di negazione, perché nega coppie di opposti, sovvertendo le norme della logica tradizionale, il principio di non contraddizione e del terzo escluso.

¹⁶⁸ *De Princ.*, I, p. 22.16-18.

¹⁶⁹ Cfr. cap. II, pp. 99 e ss.

metodo delle negazioni una *potenzialità indicativa* e in un certo senso dimostrativa della totale impensabilità dell'Ineffabile. Nel passo in esame, se da un lato il neoplatonico rivaluta, nel limite del possibile, l'efficacia parziale della negazione, dall'altro invita al contempo al superamento della stessa attraverso la *περιτροπή*; il completo rivolgimento del pensiero e del discorso, nel caso specifico, prende forma attraverso la simultanea, e al contempo inconcepibile dal punto di vista logico, negazione di coppie di opposti che ha quale fine rivelare la natura precategoriale e metacontraddittoria del Principio Primitivo. Inoltre tale passo è chiarificatore dei meccanismi che sottendono l'intero trattato sui Principi. Damascio in primo luogo muove dalla consapevolezza dell'assoluta impossibilità di sottoporre l'Ineffabile a concettualizzazioni pertinenti e a forme di nominazione e/o enunciazione sensate e, infatti, viene esclusa ogni possibile operazione di pensiero e linguaggio relativamente ad esso («esso [*scil.* l'Ineffabile] non ha niente in comune con le cose di quaggiù (οὐδὲν γὰρ ὃ τι ἐκείνῳ κοινὸν πρὸς τὰ τῆδε), e non è possibile che gli appartenga qualcosa delle cose dette, pensate e congetture (τῶν λεγομένων καὶ νοουμένων καὶ ὑπονοουμένων)»)¹⁷⁰. In secondo luogo, tuttavia, il filosofo aggira il divieto del silenzio autoimposto («la cosa più importante è mantenere il silenzio (ἡσυχίαν ἄγειν)»)¹⁷¹, rispondendo in tal modo a un'impellenza filosofica che è appunto il bisogno non eludibile di pronunciarsi sui Principi Primi. Di conseguenza, cautela e coerenza logico-argomentativa obbligano il filosofo a mettere in atto strategie linguistico-concettuali capaci di far fronte all'esigenza di dire l'ineffabilità. Così, la replica damasciana al silenzio autoimposto non è il silenzio, ma il *dire e pensare in modo alternativo* e la forma alternativa in questione è per l'appunto l'*indicazione*. Essa, come si può evincere dal passo in analisi, è la *forma correttiva* del dire, e in tal

¹⁷⁰ *De Princ.*, I, p. 22.7-9.

¹⁷¹ *Ivi*, I, p. 22.14.

senso essa si configura come scelta filosofica che consente al diadoco di tenere insieme le necessità del non pensare e del non dire e quella opposta del pesare e del dire, senza violare alcuna delle due posizioni nella propria ragione d'essere. È lo stesso Damascio, quindi, a introdurre il motivo dell'ineffabilità, ma simultaneamente, quello del suo possibile superamento attraverso il metodo della ἔνδειξις.

Al fine di ricostruire il valore metodologico dell'*indicare* all'interno del *De Principiis*, è possibile presentare una serie di passi che provano l'uso dell'ἔνδειξις come *metodo di approssimazione* alla verità concernente i Principi. Tutti i passi di seguito elencati sono espressione della coscienza del limite, della rinuncia alla ricerca di esattezza nell'esprimere i Principi e della relativa adozione del *criterio dell'adattabilità/maggiore convenienza* di concetti, denominazioni ed enunciati riferiti alla dimensione delle realtà prime:

T.4. Διὰ τί οὖν τὰ μὲν αὐτῶ ἔστιν οικειότερα, τὰ δὲ ἀνοικειότερα, ὡς φαμεν, οἷον τὸ ἐν αὐτό, τὸ πάντα ὁμοῦ, τὸ ἀπλούστατον, τὸ πρῶτον, τὸ ἐπέκεινα πάντων, τὰγαθὸν καὶ ὅσα τὴν μίαν ἀρχὴν ἐνδείκνυσθαι βούλεται; Ταῦτα μὲν γὰρ εἶποι τις ἂν περὶ αὐτοῦ νοῦν ἔχων ἄνθρωπος· [...] βουλόμενοι τι ἐνδείξασθαι ἀφ' ὧν ἴσμεν περὶ οὗ οὐκ ἴσμεν, τὰ πρεσβύτερα φύσει αὐτῶν ἀνατίθεμεν, τὰ αἴτια τῶ προαιτίῳ, καὶ τὰ πρῶτα ἀπ' αὐτοῦ προελθόντα τῶ μηδὲ προελθόντι, ὡς καὶ ταῦτα ἥκιστα προελθόντα.

Perché [...] certi [predicati] gli [*scil.* all'Uno-Tutto] sono più propri, mentre altri più impropri, per esempio, lo stesso uno, ciò che è tutto insieme, il più semplice, il primo, l'al-di-là di tutto, il bene, e tutto ciò che vuole *indicare* il Principio unico? Questi predicati, infatti, un uomo dotato di intelligenza direbbe a suo riguardo; [...] dal momento che abbiamo intenzione di *indicare* qualcosa, a partire da ciò che conosciamo, su lui che non conosciamo, noi gli attribuiamo ciò che è più rispettabile per natura, vale a dire le cause, a lui che è

anteriore alla causalità, e le cose prime che sono procedute da lui, a lui che non è neppure proceduto in qualche modo¹⁷².

T.5. Πῶς οὖν ἀκριβῶς ἠνωμένον; Οὕτω γὰρ καὶ τὸ ἐν τοῦτο φωρᾶται οὐκ ὄν τῷ ὄντι ἐν, ὅτι μετέχει καὶ τῶν ἄλλων καὶ διώρισταί πρὸς τὰ ἄλλα. Ἀλλ' ὅμως ὄν εἶναι βούλεται αὐτὸ ὃ ἐστὶ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ προλάμπουσαν ιδιότροπον φύσιν· διόπερ εὐφυέστατον ἔδοξεν εἶναι πρὸς ἔνδειξιν τῆς πάντα οὐσης, μᾶλλον δὲ ὑπερούσης κατὰ μίαν ἀπλότητα πάμφορον αἰτίας. Οὕτως ἄρα καὶ τὸ ὄν τοῦτο μάλιστα πάντων γενῶν ἠνωμένον ἐνδεικτικὸν ἂν εἴη δικαίως τῆς κατὰ μίαν πάντων ἀκροτήτα τῶν ὄντων ἠνωμένης ἀρχῆς. Καὶ μήποτε πάντα περιεχουσῶν τῶν ἀρχῶν καὶ πάντα οὐσῶν τὰ ἀπ' αὐτῶν, ἐκμηρύεται ἄλλο κατ' ἄλλην ιδιότητα διακρινόμενόν τε καὶ ἰστάμενον. Ἐκείνη γὰρ ἢ ἠνωμένη ἀκρότης οὐ κατὰ τὸ ἠνωμένον ἔστηκεν τοῦτο τὸ πρὸς τὸ διακεκριμένον ἀντιδιαιρούμενον (οὐ γὰρ ἂν εἴη οὕτω γε παντελής), ἀλλὰ κατὰ τὸ ὑπὲρ ἅμφω καὶ ὑπὲρ πάντα, ἀληθέστερον εἰπεῖν, καὶ πάντα ἐν ἑαυτῷ συνηρηκός, ἐπεὶ καὶ τὸ πρὸ πάντων ἐν ἐνδεικνύμενον οὐ πρὸς τὰ ἄλλα διωρισμένον ἦν, οὐδὲ ἀπλοῦν ὡς πρὸς τι σύνθετον, ἀλλὰ τὸ ἀναρπάσαν ἑαυτὸ πρὸ πάντων | καὶ τῶν συνθέτων καὶ τῶν ἀπλῶν καὶ τῶν πολλῶν γε καὶ τοῦ ἀντιτιθεμένου τούτοις ἐνός.

In che modo [...] quello [*scil.* il terzo Principio] è con precisione unificato? E così in effetti questo uno è scoperto non essere realmente uno, perché esso partecipa di diversi generi ed è distinto in rapporto ad essi [...]. È [unificato] perché [tale nozione] è sembrata essere la più adatta *secondo indicazione* della causa che è tutto, o piuttosto, della causa che sorpassa tutto per la sua semplicità unica, produttrice di tutto. In tal modo dunque questo essere [che è] di tutti i generi il più unificato, può giustamente essere *indicativo* del Principio unificato secondo la somma unica di tutte le cose [...]. Tale [...] alta somma unificata non è stabilita secondo questo unificato che è opposto a ciò che è distinto [...], ma [l'Unificato è stabilito] come ciò che è al di sopra dei due e al di sopra del tutto, [...] e [secondo] ciò che raccoglie insieme in se stesso tutte le cose, poiché ciò che è *indicato* come uno anteriormente

¹⁷² *Ivi*, I, p. 91.1-16.

a tutto non è distinto per rapporto alle altre cose, né è semplice per rapporto a qualcosa di composto, ma è ciò che ha elevato se stesso anteriormente a tutto, sia ai composti, sia ai semplici, sia ai molti, sia all'uno che si oppone ad essi¹⁷³.

T.6. Τὸ ἐξ ἀμφοῖν ἄρα οὐδὲ ἓν μόνον οὔτε πολλὰ μόνον, ἀλλ' ἓν καὶ πολλὰ. Τοῦτο δὲ ὄν καλοῦμεν, ἐκστὰν μὲν ἀπὸ τοῦ ἑνός, ἐκστὰν δὲ ἀπὸ τῶν πολλῶν, ἄλλο δὲ μετ' ἄμφο τρίτον γενόμενον, ὄνομα μὲν οὐκ ἔχον ἴδιον· οὐδὲ γὰρ αἱ ἀρχαὶ αὐτοῦ ἰδίως ὀνόμασιν ἐκαλοῦντο· ὡς δὲ ἐκεῖναι κατὰ ἔνδειξιν ὀνομάζονται ὀνόμασι τοῖς τῶν διωρισμένων καὶ μετ' αὐτάς, οὕτω καὶ ἡ τρίτη αὕτη ἀρχὴ οὐσία καὶ ὄν ἀνυμνεῖται, ὅτι πρῶτον ἠνωμένον ἐστὶν καὶ ἓν καὶ πολλὰ.

Ciò che deriva dai due Principi [*scil.* dall'Uno-Tutto e dal Tutto-Uno] [...] non [è] né uno solamente né molti solamente, ma [è] uno e molti. Questo noi chiamiamo Essere: derivando da un lato dall'uno e derivando dall'altro dai molti, esso si è prodotto come terzo [Principio] dopo i due, senza avere nome proprio; in effetti neppure i Principi da cui deriva sono chiamati con nomi propri; e così come quelli [*scil.* l'Uno-Tutto e il Tutto-Uno] *secondo indicazione* sono chiamati con i nomi delle cose determinate successive a loro, ugualmente anche questo terzo Principio è proclamato sostanza ed essere, poiché, primo unificato, esso è uno e molti¹⁷⁴.

T.7. Καίτοι πολλὰ ἐλέγετο κατὰ ἔνδειξιν, οὐχ ὅτι ἐκ πολλῶν ἢ πολλὰ, οὐδὲ ἐκ στοιχείων ἢ στοιχεῖα, οὐδὲ τῶν ἄλλων ἢ ἐκεῖνα [...], ἀλλ' ὡς εἴρηται, ἢ πρὸ πάντων τὰ πάντα. Εἰ δὲ καὶ μίγμα αὐτὸ ποιοῖ τις ἐκ τῶν δεῦν ἀρχῶν ὡς ἀπ' αὐτῶν προελθόν [...], οὐκ ἂν πόρρω βάλλοι τῆς δυνατῆς ὑπονοίας περὶ τῆς τρίτης ἀρχῆς ὡς μικτῆς εἶναι λεγομένης. Εἰ δὲ καὶ ὡς ἐκ τοῦ πάντα ἑνός καὶ τῶν πάντα πολλῶν, καὶ οὕτως ἂν ἔχοι τὴν ἔνδειξιν τῆς ἀπόρου καὶ ὑπερβαλλούσης.

¹⁷³ *Ivi*, II, pp. 85.8-86.2.

¹⁷⁴ *Ivi*, II, p. 66.9-17.

In verità il misto è stato detto molti *secondo indicazione*, non perché esso è formato dai molti in quanto molti, né di elementi in quanto elementi, né da altri costituenti in quanto tali [...], ma, come si è detto, in quanto esso è il tutto anteriormente a tutto. Se qualcuno facesse di quello una mescolanza formata dai due principi [*scil.* la monade e la diade], in quanto esso è proceduto da loro [...], non sarebbe molto lontano dalla congettura possibile riguardante il terzo Principio, in quanto è detto misto. Se [lo si supponesse] dunque come formato dall'Uno-Tutto e dai molti-Tutto, in questo modo si potrebbe avere *l'indicazione* di questo Principio aporetico e straordinario¹⁷⁵.

T.8. Ἀλλ' ἐπειδὴ τῶν τοιούτων ὑπερβολῶν οὐδεμίαν ἔχομεν ἔννοιαν προχειρίσασθαι, ἀγαπῶμεν ἀφ' ὧν ἔχομεν ἐνδείκνυσθαι τι περὶ ἐκείνων, ἀναγκάζοντες τῷ λόγῳ πρότερον ἀτιμότερον εἶναι ταῦτα ἄπερ ἐννοοῦμεν πρὸς τὰς ἐκείνων τῶν πρεσβυτάτων ἀρχῶν ὑπονοουμένων αὐτάρκεις θέσεις.

Ma, dal momento che non possiamo produrre alcuna nozione di questi Principi trascendenti, ci accontentiamo di quelle che ci permettono di *indicare* qualcosa a loro soggetto, costringendo con il ragionamento [a riconoscere] come cosa principale [il fatto che] tali cose che per l'appunto pensiamo sono indegne rispetto alle posizioni autonome di quei Principi massimamente venerabili, oggetto delle nostre congetture¹⁷⁶.

T.9. Καὶ συγγνώμονας εἶναι παρακαλῶ τοὺς θεοὺς ἐπὶ τῇ ἀσθενείᾳ τῶν τοιῶνδε νοημάτων καὶ ἔτι μᾶλλον τῶν δηλωμάτων. Ἄνευ γὰρ τῆσδε τῆς τῶν λόγων ἀντεπάλλαξως καὶ τῆς μεταφορικῆς ταύτης ἀτεχνῶς | ἀνάγκης, οὐδὲν ἂν οὐδοπωστιοῦν ἐνδειξαίμεθα περὶ τῶν πρωτίστων ἀρχῶν. Τὰ μὲν δὴ τῶν θεῶν οὕτως ἴλα γένοιτο.

¹⁷⁵ *Ivi*, II, pp. 54.17-55.8.

¹⁷⁶ *Ivi*, II, p. 86.4-8.

Prego gli dèi di essere indulgenti alla fallibilità di tali concezioni e più ancora, alla fallibilità delle nostre forme di espressione. Poiché, senza questo rincorrersi di nozioni razionali e questa assoluta necessità delle metafore, noi non possiamo *indicare* niente, in alcun modo, sulla totalità dei Principi Primitivi. Possano tali riflessioni ricevere il favore degli dèi!¹⁷⁷

T.4 è espressione del modo in cui Damascio fa uso dell'indicazione/indicare per approssimarsi, senza alcuna pretesa conoscitiva o effettivamente rivelativa della identità dei Principi, alla realtà prima. Il discorso verte sulla maggiore o minore adeguatezza (ma non sull'assoluta esattezza) dei possibili appellativi attribuibili all'Uno-Tutto. Dunque, il parametro utilizzato per la loro identificazione è quello della 'maggiore convenienza': vi sono, infatti, denominazioni più adeguate (οικειότερα) e altre meno adeguate (ἀνοικειότερα). I nomi più convenienti vanno evidentemente preferiti ed impiegati non per dire, ma *per indicare* l'Uno-Tutto quale μία ἀρχή. Nomi e predicati hanno una propria giustificabilità nell'orizzonte della strategia dell'ἐνδείκνυμι; essa, in effetti, rende possibile svincolare provvisoriamente il pensiero e il linguaggio dall'obbligo di esatta corrispondenza con l'auspicato oggetto di conoscenza e di discorso. Per questo l'indicare si configura come un pronunciarsi consapevolmente indefinito e programmaticamente non determinante sui Principi Primi non suscettibili di qualificazioni esatte, né di definizioni o forme specifiche di nominazione. È tuttavia evidente che la necessità di pronunciarsi comunque sull'Origine inattuabile trova 'condizione di possibilità' grazie al metodo della ἐνδειξις, che per questo motivo ben si presta ad essere provvisoriamente e parzialmente utile strumento di approssimazione dell'imperfetto ordine di pensiero/linguaggio umano al piano delle realtà prime. Inoltre, un altro dato

¹⁷⁷ *Ivi*, II, p. 51.9-15.

considerevole è rappresentato dal fatto che l'identificazione degli appellativi endeictici (lo stesso Uno: τὸ ἐν αὐτό; ciò che è tutto insieme: τὸ πάντα ὁμοῦ; il più semplice: τὸ ἀπλούστατον; il primo: τὸ πρῶτον; l'al-di-là di tutto: τὸ ἐπέκεινα πάντων; il Bene: τὰγαθὸν) risponde al criterio della 'ragionevolezza': un uomo dotato di intelligenza (νοῦν ἔχων) – osserva Damascio – certamente li preferirebbe ad ogni altro. Un'altra regola funzionale alla loro selezione è la 'venerabilità'¹⁷⁸: «noi gli attribuiamo ciò che è più rispettabile per natura (τὰ πρεσβύτερα φύσει αὐτῶν ἀνατίθεμεν)¹⁷⁹. Infine, il processo di attribuzione dei suddetti appellativi è di natura induttiva, sebbene il filosofo lasci intendere che la riconduzione di nominazioni imperfette all'Uno-Tutto sia tale da permettere di riferirsi non al meno noto, ma a ciò che permane in uno stato di inconoscibilità. Di conseguenza, le nominazioni selezionate, sebbene più adeguate di altre, restano comunque non definitive: «noi gli attribuiamo ciò che è più rispettabile per natura (τὰ πρεσβύτερα φύσει αὐτῶν ἀνατίθεμεν), vale a dire le cause, a lui che è anteriore alla causalità (τὰ αἴτια τῷ προαιτίῳ), e le cose prime che sono procedute da lui, a lui che non è neppure proceduto in qualche modo (τὰ πρῶτα ἀπ' αὐτοῦ προελθόντα τῷ μηδὲ προελθεῖν τι)¹⁸⁰. **T.5, T.6, T.7** si prestano ad una lettura comparata. Tali testi hanno in oggetto il terzo Principio inferiore all'Ineffabile e all'Uno-Tutto, secondo la sua triplice accezione/nominazione di Unificato, Essere e Misto. Il filosofo siriano tenta di dimostrare la liceità dei tre appellativi servendosi della nozione di indicazione/indicare nella sua funzione suppletiva del dire/nominare/definire. Il discorso condotto su questo Principio è perfettamente sovrapponibile a quello ripercorso a proposito dell'Uno-Tutto in **T.4**. Infatti, in **T.5** Damascio si cimenta

¹⁷⁸ Riguardo alla nozione di 'venerabilità' cfr. cap. II, pp. 91, 92 e cap. I, nota 59, p. 35.

¹⁷⁹ *De Princ.*, I, p. 91.14.

¹⁸⁰ *Ivi*, I, p. 91.14-16.

nella spiegazione della ragione in base alla quale la nozione di *unificato* si addice al terzo Principio; l'ammissibilità logica e linguistica di tale denominazione va ricondotta alla sua *maggior pertinenza*, in termini indicativi e rispetto alle altre possibili nozioni, al fine di orientare il pensiero verso «la causa che sorpassa tutto per la sua semplicità unica, produttrice di tutto»¹⁸¹. Evidentemente, anche a proposito dell'Unificato il criterio di selezione degli appellativi ad esso attribuibili è rappresentato dal *maggior grado di adattabilità* di un simile termine, rispetto ai restanti meno convenienti: «è [unificato] perché [tale nozione] è sembrata essere la più adatta (εὐφρέστατον) in relazione all'indicazione (πρὸς ἔνδειξιν) della causa che è tutto»¹⁸². Il concetto di *unificato*, argomenta Damascio, «può giustamente (δικαίως) essere *indicativo* (ἐνδεικτικόν) del Principio unificato secondo la somma unica di tutte le cose (τῆς κατὰ μίαν πάντων ἀκροτήτων ὄντων ἠνωμένης ἀρχῆς)»¹⁸³: si parla di convenienza/adeguatezza (δικαίως, 'in modo conveniente/adeguato'), del carattere indicativo (ἐνδεικτικόν) dell'*unificato*, ma non di verità o esattezza della nominazione. Dunque all'interrogativo «in che modo [...] quello [*scil.* il terzo Principio] è con precisione unificato (ἀκριβῶς ἠνωμένον)?»¹⁸⁴ il diadoco risponde facendo ricorso all'indicare; in effetti, la categoria di 'unificato' non è tale da definire il Principio ἀκριβῶς (precisamente), ma è la più adeguata ad indicare l'altezza di tale Principio, anziché denotarlo puntualmente. Dall'indicazione si ricava in questo modo un orientamento concettuale verso la sua natura straordinaria, depurata mediante il discorso indicativo da ogni predicazione che abbia la pretesa di circoscriverne l'indeterminatezza. **T.6** verifica la riferibilità dell'Essere all'Unificato:

¹⁸¹ *Ivi*, II, p. 85.13, 14.

¹⁸² *Ivi*, II, p. 85.12, 13.

¹⁸³ *Ivi*, II, p. 85.15, 16.

¹⁸⁴ *Ivi*, II, p. 85.8.

esso, precisa il neoplatonico, essendo «uno e molti (ἀλλ'ἓν καὶ πολλά)»¹⁸⁵, può essere nominato *Essere* (τοῦτο δὲ ὄν καλοῦμεν). Ciononostante, come i restanti Principi, non è chiamato *Essere* in modo proprio, bensì *secondo indicazione*, a partire dalle cose determinate che sono successive ad esso. Il terzo Principio è non avente nome proprio (ὄνομα μὲν οὐκ ἔχον ἴδιον). Del resto, la condizione di anonimia lo accomuna ai Principi anteriori da cui deriva e proprio come nel caso dell'Ineffabile, dell'Uno-Tutto e di monade e diade, l'indicazione è introdotta come conseguenza diretta e insieme, termine-concetto suppletivo del dire. Ancora, T.7 discute la possibilità di ascrivere all'Unificato la categoria del *misto*. L'Unificato, infatti, sarebbe il 'primo misto' partecipe dei generi superiori di unità e molteplicità, limite e illimitato (o altrimenti, dei Principi Uno-Tutto e Tutto-Uno), corrispondenti ai primi due termini della triade intelligibile. Dell'Unificato, afferma il filosofo, è congetturabile il carattere misto e proprio mediante il concetto di *misto* è possibile *indicare* l'Origine aporetica (ἄπορος) e straordinaria (ὑπερβάλλουσα). Secondo quanto dimostra l'uso del sostantivo ὑπόνοια, il contesto è quello del discorso ipotetico-congetturale, all'interno del quale – anche sulla base di quanto evidenziato a proposito della prima categoria di significato dell'indicazione – trova esatta collocazione l'ἔνδειξις come unica modalità possibile di pensabilità e dicibilità dei Principi inconoscibili e ineffabili. In tal senso l'indicazione è metodo di massima approssimazione, in termini congetturali, alla natura principiale eccedente la razionalità. Per questo l'ineffabilità è per l'ἔνδειξις asintoto¹⁸⁶ verso il quale

¹⁸⁵ *Ivi*, II, p. 66.10.

¹⁸⁶ Nell'interessante articolo *Ineffable et indicible chez Damascius*, op. cit., Béguin evidenzia che nel lessico platonico-pitagorico il termine ἄρητος possiede anche il significato di 'grandezza irrazionale'; di conseguenza, la declinazione dell'aggettivo secondo un'accezione matematica consente di comprenderne il senso alla luce del 'metodo dell'approssimazione'. In particolare, lo studioso ritiene che questo metodo sia applicabile, idealmente, all'Uno damasciano che, sebbene non

l'indicazione orienta e avvicina l'intelligenza, senza tuttavia permettere la tangenza con essa. Però, proprio in quanto tale, l'ἔνδειξις restituisce il senso della distanza, diventando in tal modo la 'voce' stessa dell'ineffabilità dei Principi. I passi ora considerati sono esempi della misura in cui il metodo dell'indicazione esprima efficacemente la cautela damasciana congiunta al desiderio di pronunciarsi comunque sui Principi, prendendo posizioni puntuali sul loro statuto. Infatti Damascio, pur rinunciando a determinare nettamente la sua teoria dei Principi, argomenta comunque diffusamente e in tal modo descrive, ad esempio, la posizione dell'Unificato nell'ordine complessivo dei Principi, la sua derivazione dalle ἀρχαί superiori, il suo rapporto con le realtà inferiori. In una parola, per 'altra via' lo definisce e tale 'altra via' è per l'appunto quella percorribile attraverso il metodo della ἔνδειξις. **T.8** e **T.9**, invece, contengono riflessioni decisamente esplicative della 'coscienza del limite' dalla quale muove l'indagine protologica. In particolar modo, ciò è desumibile dalla constatazione damasciana del fatto che «ci accontentiamo» (ἀγαπῶμεν)¹⁸⁷ delle indicazioni, dal momento che non possiamo ambire a nozioni ed espressioni completamente pertinenti riguardo ai Principi. Tuttavia non è in questione unicamente il riconoscimento del limite – ciò che predichiamo è di natura indegna «rispetto alle effettive collocazioni indipendenti dei Principi massimamente venerabili» (*De Princ.*, II, p. 86.6-8: πρὸς τὰς ἐκείνων τῶν πρεσβυτάτων ἀρχῶν

sia riducibile al λόγος (come misura e proporzione), tuttavia si concede al pensiero in qualità di 'oggetto di approssimazione', per mezzo dell'originale 'metodo endeictico' introdotto da Damascio (cfr. *ivi*, p. 561, nota 37). Pertanto leggiamo che «cette méthode 'endéictique' serait alors en quelque sorte l'équivalent 'hénologique' de la méthode mathématique d'approximation des irrationnels» (*ibidem*). In tal senso, il discorso sull'Uno ineffabile si configura secondo i caratteri dell'approssimazione all'irrazionale ed è per il pensiero/parola «la limite asymptotique» (*ibidem*). Quindi, Béguin concludere che «l'ineffable [...] serait alors comme l'irrationalité derrière cette approximation au cette démonstration d'irrationalité, le sur-principe absolument impossible non seulement à formuler, mais encore à approximer» (*ibidem*).

¹⁸⁷ *De Princ.*, II, p. 86.4.

ὑπονοουμένων ἀπάρκεις θέσεις) –, ma anche l'identificazione dell'ἔνδειξις quale metodo consapevolmente imperfetto di pensare e dire i Principi; infatti Damascio lascia intendere che, sebbene sappia che l'ἔνδειξις sia una forma concettuale ed espressiva non autentica ma *compensativa*, ciononostante e anzi in ragione di ciò l'adotta come unica via lecita al fine dell'articolazione dell'indagine in corso e dell'arginamento del problema dell'ineffabilità. Inoltre emerge nuovamente il nesso tra indicazione e congettura (ὑπόνοια): **T.8**, infatti, ribadisce che l'ἔνδειξις offre al pensiero non direttamente i Principi come oggetto di conoscenza, ma gli stessi come «oggetto delle nostre congetture»¹⁸⁸, mediante le quali si ricava in qualche modo una certa via di accesso alla trascendenza assoluta che li connota. Ancora, l'ἔνδειξις è posta in relazione con l'idea di 'costrizione': i concetti endeictici 'forzano il pensiero'¹⁸⁹ a riflettere sulla fondatezza delle proprie produzioni e in seguito lo inducono ad oltrepassare la dimensione impropria del linguaggio. Infine **T.9**¹⁹⁰ fa riferimento a concetti chiave del pensiero damasciano, primo tra tutti all'ἀσθένεια (debolezza) dei pensieri e dei discorsi, successivamente al valore evocativo e strumentale del discorso metaforico. Poiché – argomenta Damascio – ci troviamo in uno stato di *carezza intellettuale*, se non facessimo ricorso ad altre forme del dire come le metafore stesse, non potremmo intuire assolutamente nulla dei Principi. È chiaro che l'indicare si presenta come tentativo di aggirare la condizione di insufficienza del pensiero-parola attraverso la metodologia sostitutiva dell'ἔνδειξις. Dunque ci troviamo di fronte all'individuazione del problema (difetto costitutivo di pensiero e linguaggio), alla proposta di una soluzione temporanea (uso dell'ἔνδειξις) e all'effetto che tale soluzione determina (la possibilità di far guadagnare terreno al

¹⁸⁸ *Ivi*, II, p. 86.7.

¹⁸⁹ Cfr. *ivi*, II, p. 86.5.

¹⁹⁰ Cfr. cap. I, nota 81, pp. 42.

λόγος, prima della sua soppressione attraverso il silenzio). In considerazione di quanto esposto, tanto **T.8** quanto **T.9** possono inerire anche alla prima categoria di significato dell'indicazione. In verità, le categorie prima e seconda sono strettamente connesse: la prima funzione dell'indicare è origine della seconda perché, dal momento che non possiamo né pensare né dire propriamente la realtà fondativa, ma possiamo farlo solo indicativamente, allora l'indicazione si configura come modalità/metodologia meno inadeguata (o maggiormente conveniente) del pensare e predicare i Principi. Pertanto l'indicazione è assolutamente decisiva nel trattato damasciano, dal momento che restituisce con esattezza il significato sotteso alla scelta teoretica dell'aporetismo quale metodologia della ricerca sulle ἀρχαί: ἡ ἐνδειξις, infatti, calca la paradossalità dell'indagine protologica, mantenendo viva la tensione tra indicibilità e dicibilità, tra impossibilità e possibilità di apprensione ed espressione dell'Origine.

La disamina sul valore dell'indicazione in quanto metodo può concludersi con l'analisi di alcuni passi in cui l'indicazione è chiaramente qualificata come metodologia specifica della ricerca protologica:

T.10. Εἰ δέ τις ἐθέλοι, ὥσπερ ἐν σκότει ἀφάσσω, ὅμως καὶ ἐν ἐκείνοις κατὰ ἀναλογίαν ταῦτα θεωρεῖν, οὐ κατὰ ἐνδειξιν, ἀλλὰ κρειτόνως ἢ κατὰ τὴν ἐνδείκνυσθαι δυναμένην ἀλήθειαν, ἀναλογεῖτω ἐκεῖνο μὲν τῷ μένοντι αἰτίῳ, τὸ δὲ ἀπ' αὐτοῦ προϊὼν πρώτως τῷ προϊόντι καὶ ἄρχοντι τῆς κυρίως προόδου, τὸ δὲ τρίτον ἀπ' αὐτοῦ τῷ ἐπιστρέφοντι. [...] Τῶν δὲ μετ' αὐτὸ, τριῶν ὄντων, εἴποι τις ἂν πρώτον εἶναι τὸ μένον· εἰ γὰρ καὶ ταῦτα παντελεῖ καὶ ἀδιόριστον ἕκαστον, ἀλλ' ἤδη μᾶλλον ἂν τι ἐνδείξαιτο· τὸ μὲν κατὰ τὸ μένον ἐνδείξαιτο μᾶλλον, τὸ δὲ κατὰ τὸ προϊόν, τὸ δὲ κατὰ τὸ ἐπιστρεφόμενον· Ἡ καὶ εἰ ταῦτα βούλοιτο τις ἐπ' ἐκείνων ἐνδείκνυσθαι, ἀρκεῖ τὸ ἐν πάντα ἐκεῖνο πρὸς τὴν τοῦ μένοντος ἐνδειξιν, καθότι καὶ τὸ πρώτον ἀπ' αὐτοῦ προελθὼν οὐκ ἔμεινεν αὐτό, ἀλλὰ

πρόεισιν ἀπ' αὐτοῦ, ἐκεῖνο δὲ οὐδαμῶς πρόεισιν, διότι πρὸ αὐτοῦ τὸ ἀπόρητον ἦν, ἐφ' οὗ οὐδὲν ἦν εἰπεῖν, οὐδὲ κατὰ ἔνδειξιν.

E se, come a tentoni nell'oscurità, qualcuno volesse tuttavia anche presso tali Principi comprendere queste cose [*scil.* i tre momenti della dialettica] secondo analogia, non *secondo indicazione*, ma in base a un modo più efficace a quello secondo *verità che può essere oggetto di indicazione*, [allora si dirà] che quello [*scil.* il Primo Principio, ovvero l'Uno-Tutto] è analogo alla causa che dimora, quello che procede dal primo [*scil.* il Tutto-Uno] in primo luogo [è analogo alla causa] che procede e che dà avvio alla processione propriamente detta, mentre infine il terzo a partire dal primo [*scil.* l'Unificato] [è analogo alla causa] che si converte. [...]. Ora, dei tre Principi che sono dopo quello [*scil.* l'Ineffabile] qualcuno potrebbe dire che quello che dimora è il primo; in effetti, sebbene tali Principi siano perfetti e ciascuno sia indeterminato, tuttavia si può almeno *indicare* qualcosa [a loro riguardo]; o meglio, si potrebbe *indicare* [il primo] come quello che dimora, [il secondo] come quello che procede, [il terzo] come quello che si converte. Orbene, se qualcuno vuole *indicare* queste cose [*scil.* i tre momenti della dialettica] presso quelli [*scil.* i tre Principi], [consideri che] quello che è Uno-Tutto [*scil.* la nozione e il nome di Uno-Tutto] è sufficiente a *indicare* ciò che dimora, per il fatto che anche il primo proceduto da quello [*scil.* il Tutto-Uno proceduto dall'Uno-Tutto] non ha dimorato in quello [*scil.* nell'Uno-Tutto], ma tuttavia procede da quello [*scil.* dall'Uno-Tutto], mentre esso [*scil.* l'Uno-Tutto] non procede in alcun modo, perché davanti a quello [*scil.* all'Uno-Tutto] vi è l'Ineffabile di cui non si può dire niente, nemmeno *per indicazione*¹⁹¹.

T.11. ἡ <δ'> ἐστὶ πασῶν ἐπιστροφῶν πρεσβυτάτη, οὐκ εἰς οὐσίαν ἐπιστρεφομένη, ἀλλ' εἰς τὸ ἓν ἀπλῶς. Διὸ καὶ τούτου πρὸ πάντων ὄντος καὶ ἡ ἐπιστροφή πασῶν ἐστὶν ὑπερέχουσα τῶν ἐπιστροφῶν· διὸ καὶ ἀπλῶς ἐπιστροφή αὕτη ἐστίν, ἀλλ' οὐ τίς, οἷον γνωστικὴ πρὸς γνωστόν, ἢ ὀρεκτικὴ πρὸς ὀρεκτόν (καὶ γὰρ αὕτη ζωτικὴ μᾶλλον ἐστίν), οὐδὲ

¹⁹¹ *De Princ.*, I, p. 129.1-21.

ὡς πρὸς ὄν τοῦ ὀυσιωμένου (τίς γάρ αὕτη καὶ πρὸς τι ἐπιστροφή), ἀλλ' ἢ πρὸς τὸ πάντων ἀπλούστατον καὶ ἀπλουστάτη πασῶν, ἢ τοῦ ἡνωμένου πρὸς τὸ ἔν, τοῦ πρώτου πρὸς τὸ πρῶτον, καὶ οὕτως ἔχουσα διακρίσεως, μᾶλλον δὲ τῆς ἀδιακρίτου ὑπερβολῆς, ὡς ἔνωσις εἶναι μᾶλλον ἢ ἐπιστροφή. Ἄλλ' ὅμως καὶ ἡ ἀναλογία καὶ ἐπιστροφήν αὐτὴν εἶναι φήσει καὶ νοῦν ὀνομάσει τὸν κατ' αὐτὴν ὑφιστάμενον, διότι νοῦ ἴδιον ἢ ἐπιστροφή. Εἰ δὲ νοῦ τὸ διακεκριμένον, ὡς εἴρηται πρόσθεν, καὶ ταύτη νοῦς τὸ ἡνωμένον, ὅτι τρίτος ἀπὸ τοῦ πατρὸς. Ὅπως δᾶν λέγοιτο, κατὰ τινα ῥηθήσεται ἀναλογίαν καὶ ἔνδειξιν ὑπερφυᾶ τὸ μέγεθος.

Si tratta della conversione [*scil.* quella dell'Unificato] più stimabile di tutte le conversioni, la quale non si è convertita verso una sostanza, ma verso il semplicemente uno [*scil.* l'uno quale primo principio della triade]. Ciò perché la conversione di quest'ultimo [*scil.* dell'Unificato], dal momento che esso è anteriore a tutto, è di conseguenza la conversione superiore a tutte le conversioni; e inoltre, [la conversione dell'Unificato è la più stimabile] perché essa è la conversione pura, e non una conversione definita, per esempio la [conversione] cognitiva verso un conoscibile, o la [conversione] appetitiva verso un desiderabile (infatti questa è piuttosto [conversione] vitale), e non è neppure [la conversione] verso un essere del sostanzializzato (infatti questa è una conversione definita e verso una cosa definita), ma è la [conversione] più semplice di tutte e volta verso l'oggetto più semplice di tutti, vale a dire [è la conversione] dell'Unificato verso l'Uno, del primo verso il primo, così che, quanto alla distinzione, o piuttosto alla trascendenza indifferenziata, questa conversione è tale da essere unione più che conversione. Tuttavia, l'analogia dirà che essa è ancora una conversione e chiamerà intelletto quello che sussiste secondo quella, poiché la conversione è il proprio di un intelletto. Ora, se ciò che si è distinto appartiene ad un intelletto, [...], per tale ragione anche l'Unificato è un intelletto, poiché [l'intelletto è] il terzo a partire dal padre. Tuttavia, qualsiasi sia il modo di parlare, *secondo un'analogia e un'indicazione straordinarie* sarà espressa la [sua] grandezza¹⁹².

¹⁹² *Ivi*, III, p. 155.5-22.

T.12. Ὁ δὲ τὴν μὲν πρόοδον ἀπονέμων τῇ δευτέρᾳ ἀρχῇ, τὴν δὲ μονὴν <τῇ> πρὸ αὐτῆς καὶ πρὸ τούτων τιθεὶς εἶναι τὴν ἀδιόριστον, ἔτι μὲν καὶ οὗτος ἐν τῷ διορισμῷ κατέχεται τῶν ἐννοιῶν, μονὴν καὶ πρόοδον ἐν ἐκείνοις ἀντιδιαϊρῶν, ἀλλ' οὐχὶ καὶ ταῦτα ἀναπλῶν τὸν παντελεῖ τῆς ἐνδείξεως τρόπον.

Quanto a colui [*scil.* Giamblico] che attribuisce al secondo principio [*scil.* alla diade] la processione, mentre al principio che lo precede [*scil.* alla monade] la manenza, e che stabilisce che, anteriormente a questi ultimi, vi è [il Principio] indeterminato [*scil.* l'Uno-Tutto], costui resta ancora imbrigliato dentro la determinazione delle nozioni, poiché distingue manenza e processione presso i Principi, ma non semplificando anche questi ultimi *secondo il modo perfetto dell'indicazione*¹⁹³.

T.10, **T.11**¹⁹⁴ e **T.12** sono assolutamente determinanti in vista della dimostrazione della natura metodologica dell'ἐνδειξις/ἐνδείκνυμι. In primo luogo, sostengo ciò in ragione del fatto che Damascio parla a chiare lettere di *modo dell'indicazione* (τῆς ἐνδείξεως τρόπος), facendo appunto uso del termine τρόπος con riferimento alla ἐνδειξις. In secondo luogo, si osserva che il filosofo introduce in

¹⁹³ *Ivi*, II, p. 13.7-12.

¹⁹⁴ Le conversioni citate in **T.11** rispetto alle quali la conversione dell'Unificato (inteso secondo indicazione e analogia come intelletto puro e in quanto tale, caratterizzato dall'attività di conversione verso il semplicemente uno della triade) è maggiormente stimabile, sono le conversioni inferiori alla conversione pura dell'Unificato e proprie dei termini della triade ontologica in cui si modalizza l'Unificato, ossia *essere*, *vita* e *intelletto*. Si consideri premessa del passo in esame *De Princ.* III, p. 154.19-24: Οὐκοῦν ἐν δίκη τὸ μὲν ἐν ὁ πατήρ τῆς τριάδος, ὅτι πρὸ τοῦ ὄντος καὶ γεννητῆς τοῦ ὄντος, ἢ δὲ δύναμις τοῦ πατρὸς τὰ πολλὰ, ὅτι ἐκτένεια ταῦτα τοῦ ἐνὸς ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος γέννησιν, ὁ δὲ πατρικὸς νοῦς τὸ ἠνωμένον τε καὶ τὸ ὄν κατὰ τὴν πρὸς τὸ ἐν τὸ πατρικὸν ἐπιστροφὴν θεωρούμενον· («Così dunque, a ragione, [si dice che] l'uno è il padre della triade, in quanto il padre è anteriore all'essere e generatore dell'essere, mentre [si dice che] i molti sono la potenza del padre, in quanto questi sono un'estensione dell'uno verso la generazione dell'essere, infine [si dice che] l'intelletto paternale è l'Unificato o l'essere, considerato secondo la conversione verso l'uno paternale»).

T.10 un'espressione, κατὰ τὴν ἐνδείκνυσθαι δυναμένην ἀλήθειαν, maggiormente articolata rispetto alla diffusa formula κατὰ ἔνδειξιν, che in quanto tale suggerisce la modalità in cui va effettivamente inteso il metodo dell'indicazione. Inoltre i passi sopra riportati ci consentono di comprendere che la specificità dell'indicare in quanto metodo dell'indagine sui Principi Primi viene a delinearsi non solo mediante il rapporto (o l'eventuale sovrapposizione) del metodo endeictico ai metodi apofatico – come mostrato nelle pagine precedenti¹⁹⁵ – e simbolico – come si argomenterà nelle pagine successive –, ma anche e soprattutto attraverso il problematico legame tra ἔνδειξις e ἀναλογία. In aggiunta Damascio fornisce un dato fondamentale al fine della lettura qui proposta allorché qualifica il metodo della ἔνδειξις e in particolare determina l'indicazione in termini inequivocabilmente positivi, parlando a tale riguardo di παντελής τῆς ἐνδείξεως τρόπος (*modo perfetto dell'indicazione*). Infine, in queste righe, la funzione positiva dell'ἔνδειξις sembra ricondotta alla performatività che possiede: introdotta e integrata nel tessuto del *De Principiis*, essa è l'alternativa migliore alla natura determinante, dividente e pluralizzante di concetti e nomi, dal momento che opera per l'appunto in maniera opposta, ossia garantendo l'ἀνάπλωσις degli stessi. Più nello specifico, **T.10** si riferisce ai tre momenti della dialettica neoplatonica, ossia alla manenza, processione e conversione, rispettivamente designabili come proprietà dell'Uno-Tutto, del Tutto-Uno e dell'Unificato. Come di consueto, Damascio ribadisce che il tentativo di fare chiarezza sullo statuto dei Principi è paragonabile ad un incedere incerto nella più fitta oscurità simboleggiante la nostra ignoranza delle ἀρχαί inconoscibili¹⁹⁶ (colui

¹⁹⁵ Cfr. in partic. *supra*, pp. 220-222 e nota 165, pp. 220 e s.

¹⁹⁶ Sulla rappresentazione della nostra ignoranza dell'origine mediante la metafora dell'oscurità e dell'ombra, cfr. ad es. *De Princ.*, I, p. 12.18-25, p. 13.1-6: καὶ γὰρ ἐστὶν ἀπλῶς ἡ τοιαύτη γνῶσις οὐκ ἐκεῖνου, ἀλλὰ τῆς οικείας ἀγνοίας. Καὶ δὴ καὶ ἡμεῖς ἄγνωστον ἐκεῖνο λέγοντες οὐκ αὐτοῦ τι ἀπαγγέλλομεν, ἀλλὰ τὸ περὶ αὐτὸ πάθος ἡμῶν ὁμολογοῦμεν· οὐ γὰρ ἐν τῷ χρώματι ἢ τοῦ τυφλοῦ

che ricerca i Principi, infatti, procede «come a tentoni nell'oscurità: ὥσπερ ἐν σκότει ἀφάσσω»¹⁹⁷). In questa dimensione di difetto visivo-intellettivo, il diadoco riconosce che ci è comunque consentito di cogliere l'articolazione dei tre momneti dialettici e la loro corrispondenza ai tre suddeetti Principi. Ciò, continua, è possibile ricorrendo al *metodo analogico*. In seguito il neoplatonico afferma che tale metodo è capace di riferirsi ai Principi con maggiore efficacia (κρειπτόνως) rispetto al metodo κατὰ ἔνδειξιν. Pertanto, il modo κατὰ ἀναλογίαν è superiore se paragonato al *metodo indicativo*, o, come leggiamo, «al modo secondo verità che può essere oggetto di indicazione (κατὰ τὴν ἐνδείκνυσθαι δυναμένην ἀλήθειαν)»¹⁹⁸. La maggiore efficacia del metodo *secondo analogia* rispetto al metodo *secondo indicazione* si potrebbe

ἀναισθησία, οὐδὲ γὰρ ἡ τυφλότης, ἀλλ' ἐν αὐτῷ· καὶ τοίνυν ἐν ἡμῖν ἡ ἀγνωσία ἐκείνου ὁ ἀγνοοῦμεν [...]. Εἰ δὲ ὥσπερ τὸ γνωστὸν ἐν τῷ γινωσκομένῳ ἐστίν, οἷον φανότης αὐτοῦ οὐσα, οὕτω λέγοι τις ἐν τῷ ἀγνοουμένῳ εἶναι τὸ ἀγνοητὸν, οἷον σκοτεινότητα οὐσαν αὐτοῦ ἢ ἀφάνειαν, καθ' ἣν ἀγνοεῖται καὶ ἀφανές ἐστίν τοῖς πᾶσιν, ἀγνοεῖ ὁ ταῦτα λέγων ὅτι στέρησις ἐστίν, καθάπερ ἡ τυφλότης, οὕτω καὶ πᾶσα ἄγνοια, καὶ ὡς τὸ ἀόρατον, οὕτω τὸ ἀγνόητόν τε καὶ ἄγνωστον. («Tale conoscenza semplicemente non è conoscenza di quello [*scil.* del colore], ma della propria ignoranza. Certamente anche noi a nostra volta, dicendo che quello [*scil.* l'Ineffabile] è inconoscibile, non riferiamo qualcosa di esso, ma riconosciamo la nostra affezione riguardo a quello; infatti, l'insensibilità del cieco non nel colore, né tantomeno la cecità, ma in lui stesso, e pertanto è in noi che risiede l'ignoranza di quello che non conosciamo. [...] Se d'altra parte, allo stesso modo in cui la conoscenza è in ciò che è conosciuto, come una chiarezza che gli è propria, si dicesse che l'ignoranza è in ciò che è ignorato come una tenebra che gli è propria, o un'oscurità, in base alla quale [ciò che non è conosciuto] è sconosciuto e risulta invisibile a tutti, colui che afferma ciò [*scil.* colui che assimila l'ignoranza alla tenebra propria di ciò che non è conosciuto] ignora che, come la cecità, è privazione allo stesso modo anche ogni ignoranza, e come lo è l'invisibile, così lo sono l'ignorato e l'inconoscibile»). Per il commento di questo passo si rimanda al cap. II, pp. 83 e ss.

¹⁹⁷ *De Princ.*, I, p. 129.2.

¹⁹⁸ *Ivi*, I, p. 129.4. Il passo in cui ricorre l'espressione κατὰ τὴν ἐνδείκνυσθαι δυναμένην ἀλήθειαν è particolarmente complicato. In effetti, considerando valido il testo tràdito, si potrebbe ipotizzare un doppio significato del verbo ἐνδείκνυσθαι riferito ad ἀλήθειαν: un primo significato passivo (che ci consente dunque di parlare di «verità che può essere oggetto di indicazione»), un secondo significato medio-passivo (che potrebbe suggerire il valore riflessivo del verbo); in questo secondo caso si potrebbe parlare di «verità capace di *indicarsi*», ossia di verità in grado di 'fornire indicazione di sé'.

spiegare in ragione del fatto che l'ἀναλογία fornisce concetti coglibili in modo più immediato e diretto, suggerendo le relazioni ipotizzabili tra i termini in comparazione; in tal modo, l'analogia tende a ridurre la distanza tra la realtà ignorata (o conosciuta solo parzialmente) e la realtà conosciuta, in base alla quale viene strutturata l'analogia. Contrariamente, l'ἔνδειξις mantiene la distanza tra il soggetto conoscente e l'auspicato oggetto di conoscenza, lasciando quest'ultimo in uno stato di assoluta indeterminazione e dunque mancando del tutto la 'presa cognitiva' dell'oggetto. La precisazione secondo cui esiste un certo nesso tra ἀναλογία ed ἔνδειξις è decisiva perché grazie a essa ricaviamo un termine di confronto, l'analogia appunto, a partire dal quale possiamo tentare di ricostruire il significato dell'ἔνδειξις secondo Damascio. Osserviamo allora che il metodo κατὰ ἔνδειξιν è collocato in posizione inferiore, per efficacia, rispetto al metodo analogico sul quale Damascio aveva lungamente argomentato nella sezione di testo dedicata all'aporia epistemologica sull'Uno-Tutto; in tale contesto il diadoco aveva polemizzato con veemenza contro l'analogia e la negazione, entrambe rientranti di fatto all'interno del così detto 'ragionamento spurio'¹⁹⁹. Dunque, rispetto ad un metodo di per sé inadeguato, il metodo secondo indicazione lo è a maggior ragione in modo intrinseco. Tuttavia, sebbene sia evidente la precisazione fatta da Damascio in questo contesto, bisogna prestare attenzione al fatto che in **T.10** siano implicitamente identificati diversi 'gradi di verità' e congiuntamente a ciò, diverse forme di accesso ad essi. Allora, apprendiamo che vi è una verità 'suscettibile di indicazione', che dunque può essere oggetto dell'indicare. Ciò significa che esiste una certa modalità di coglimento della verità – certamente non si tratta della 'verità ultima' sui Principi – perseguibile propriamente mediante la ἔνδειξις; in considerazione di ciò, a proposito dell'indicazione, sembra esplicitarsi la sua ragione d'essere all'interno

¹⁹⁹ Cfr. *supra*, p. 221.

dello scritto damasciano. Come si anticipava pocanzi, il nesso indicazione-analogia non è del tutto definito, né completamente chiaro, sulla base di quanto leggiamo nel *De Principiis*. Difatti, se in **T.10** sembra venire sottolineata l'inferiorità del metodo κατὰ ἔνδειξιν rispetto al metodo κατὰ ἀναλογίαν, in **T.11** Damascio sembra indendere in perfetta continuità le due metodologie di indagine; infatti, a proposito dell'Unificato e della sua conversione all'Uno-Tutto, il filosofo scrive che «secondo un'analogia e un'indicazione straordinarie sarà espressa la [sua] grandezza»²⁰⁰, presentando per l'appunto nella forma di endiadi i metodi analogico e endeictico (κατὰ τινα ἀναλογίαν καὶ ἔνδειξιν ὑπερφυᾶ). Sebbene resti problematica la lettura del legame tra indicazione e analogia, ora di sostanziale opposizione (**T.10**), ora di piena identità (**T.11**), è in ogni caso importante badare agli aggettivi che Damascio attribuisce all'indicazione, in **T.11** qualificando il metodo indicativo – nella sua sovrapponibilità al metodo analogico – come ὑπερφυῆς (straordinario), in **T.12** giudicandolo come παντελής τρόπος (modo perfetto). Probabilmente la straordinarietà e la perfezione dell'indicare vanno ricercate nella sua natura di metodo ultimo del pensare ed esprimere i Principi, in considerazione del fatto che, conformemente alle sue funzioni, l'ἔνδειξις è modalità plurisemantica di manifestazione del λόγος, ma allo stesso tempo, è assolutamente prossima al silenzio dell'intelligenza e della parola. Lo stesso Damascio sembra ricondurre in particolare il carattere παντελής del metodo κατὰ ἔνδειξιν alla 'funzione catartica', appunto di purificazione, o meglio, di semplificazione (ἀνάπλωσις) svolta dall'indicazione. Essa, infatti, interrompe il processo di imposizione ai Principi semplici, puri e indeterminati della dinamica pluralizzante e determinante che sottende le operazioni logiche e linguistiche umane; contrariamente, l'ἔνδειξις semplifica (ἀναπλώω) nozioni ed espressioni, depurandole dalla pretesa di poter circoscrivere

²⁰⁰ *De Princ.*, III, p. 155.21, 22.

concettualmente e definire verbalmente l'indeterminatezza assoluta dei Principi Primi²⁰¹. Inoltre, a proposito di **T. 10**, non va trascurata la dichiarazione estrema e conclusiva del passo: Damascio afferma che sull'Ineffabile occorre fare assoluto silenzio, poiché esso, da Assoluto Irrelato, non può essere neppure oggetto di indicazione («davanti a quello [*scil.* all'Uno-Tutto] vi è l'Ineffabile di cui non si può dire niente, nemmeno *per indicazione*»)²⁰². Questa puntualizzazione – che suona come iperbolica – non inficia tuttavia il valore dell'ἔνδειξις in quanto 'linguaggio dell'ineffabilità', dal momento che se l'Ineffabile sfugge alla possibilità di essere direttamente rivelato mediante l'atto ostensivo della ἔνδειξις²⁰³, ciononostante l'indicazione/indicare conservano una certa capacità dimostrativa della sua insondabilità, come si è visto nelle pagine precedenti a proposito delle negazioni, della connessa περιτροπή e delle gestazioni cognitive quali strumenti endeictici²⁰⁴, indicativi della massima a-relazionalità del πάντη ἄρρητον. Infine, ancora relativamente a **T.10** si osserva che la p. 129 del vol. I del *Traité des premiers principes* (ed. Westerink-Combès) da cui è tratto il passo contiene un numero

²⁰¹ In considerazione di quanto sostenuto a proposito di **T.12**, il passo in esame ha una notevole rilevanza, dal momento che in esso l'indicazione è esplicitamente identificata come metodo/modo (τρόπος), in aggiunta qualificato come 'perfetto' (παντελής); la perfezione di tale metodo è ravvisabile nella sua funzione 'semplificatrice' dei Principi, mediante l'attribuzione, solo indicativa ma non reale, di nozioni determinate. Il limite di Giamblico, denunciato chiaramente da Damascio in **T.12**, consiste propriamente nel fatto che la sua teoria dei Principi e in particolare, della triade intelligibile-caldaica, ha come difetto il non aver colto la natura appunto puramente indicativa – o meglio, *metodologicamente indicativa* – di qualsiasi teorizzazione concernente le realtà prime (su ciò cfr. *supra*, nota 126, pp. 197, 198). Il passo commentato è in connessione (in quanto sua continuazione) a **T.3** della categoria prima dei possibili significati dell'indicare (cfr. *supra*, pp. 191 e ss.).

²⁰² *De Princ.*, I, p. 129.20, 21.

²⁰³ Su ciò cfr. la categoria terza dei significati di ἔνδειξις (*infra*, pp. 242-273). Differentemente, l'atto ostensivo-rivelativo dell'indicazione ha efficacia in quanto tale allorché si rivolga all'Uno-Tutto, come si evince ad es. in **T.8** riportato nella serie di passi esplicativi della terza funzione espressiva dell'indicare.

²⁰⁴ Cfr. *supra*, pp. 217-222.

elevatissimo di occorrenze del termine ἔνδειξις e del verbo ἐνδείκνυμι: sette occorrenze variamente declinate e coniugate, sparse per le ventiquattro righe della pagina. In particolare, nelle righe 14-18, i termini in esame ricorrono quattro volte su un totale di cinque righe, dunque con un'attestazione di circa un'occorrenza a riga²⁰⁵. Ciò a dimostrazione della profonda compenetrazione nel testo del trattato di ἔνδειξις/ἐνδείκνυμι che, alla luce di quanto argomentato finora, rispondono evidentemente ad una ben precisa strategia metodologica, teoretica e linguistica, anziché ad una semplice scelta stilistica dell'autore.

III.5. Anagogia e rivelazione: il terzo significato della ἔνδειξις

Il terzo momento o categoria di significati della ἔνδειξις lascia emergere il valore della stessa in quanto *strumento anagogico* che consente all'intelligenza di sovraelevarsi dalla 'natura indegna' delle realtà, nozioni e forme linguistiche appartenenti alla dimensione del derivato, fino alla estrema eminenza della trascendenza originaria. Congiuntamente a questo compito svolto dall'indicazione, occorre riconoscerle una determinante funzione simbolica, mistico-ispirata ed esoterica. Proprio in conformità con tale specifica modalità operativa, l'ἔνδειξις/ἐνδείκνυμι si configurano come modi di pensare e dire *rivelativi* della straordinarietà inconcepibile e ineffabile dei Principi Primi. Con particolare riferimento a tale *capacità ostensiva*, l'ἔνδειξις lascia comprendere la peculiarità con cui opera alla luce della sua prossimità con il silenzio sulle ἀρχαί. Essa, infatti, dopo aver reso noto il limite insuperabile del λόγος, e ancora, dopo aver agito, in quanto metodo indicativo, al fine di arginare l'impotenza di nozioni e parole, estrinseca massimamente la propria δύναμις di *mezzo di conversione* verso i Principi; non si

²⁰⁵ Cfr. *supra*, p. 188.

tratta evidentemente della conversione di carattere intellettuale – inadatta a realizzare la tangenza con l'ἀρχή –, ma della conversione ultima che fa del silenzio il luogo stesso in cui l'Origine si concede all'«intima coscienza»²⁰⁶ del singolo. Una prima serie di passi tenta di dimostrare i suddetti sensi della ἔνδειξις:

T.1. Ἄλλ' ὅμως καὶ νῦν ὧδε ἔχοντες, παραβαλλόμεθα πρὸς τὴν διάκρισιν τῶν τηλικούτων δι' ἐνδείξεων καὶ ὑπονοιῶν, καὶ διακαθαίρομενοι πρὸς τὰς ἀσυνήθεις ἐννοίας καὶ δι' ἀναλογίας ἀναγόμενοι καὶ δι' ἀποφάσεων, ἀτιμάζοντες τὰ παρ' ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα, καὶ πρὸς τοῦτο ποδηγούμενοι ἀπὸ τῶν παρ' ἡμῖν ἀτιμωτέρων πρὸς τὰ τιμιώτερα·

Tuttavia dunque, anche nel nostro stato, ci esponiamo al pericolo al fine di discernere cose tanto grandi *per mezzo di indicazioni* e congetture, e purificando [le nostre concezioni] per [comprendere] quelle concezioni a noi estranee [*scil.* le concezioni riguardanti i Principi] ed elevandoci [verso quelle] con l'analogia e le negazioni, giudichiamo le cose che sono presso di noi indegne in rapporto alla dimensione dei Principi, e ci facciamo condurre passo per passo dalle cose che sono presso di noi e che non hanno valore, verso quelle che hanno maggiore valore²⁰⁷.

T.2. ὡς ἐκ τούτων τῆ ἐπινοία χωριζομένων εἰς τὸ ἀπλούστερον ἀνάγεσθαι κατὰ ἐνδειξιν ἐπὶ τὰς πρώτας ἀρχάς, ἀπὸ μὲν τοῦ ὑπάρχειν μόνου εἰς τὴν πρώτην, εἰς ἣν καὶ ἀπὸ τοῦ ἐνὸς ἀνηγόμεθα καὶ ἀπὸ τοῦ πέρατος καὶ ἀπ' ἄλλων πλειόνων, ἀπὸ δὲ δυνάμεως τῆς καὶ ὑπαρχούσης *** εἰς τὴν τρίτην.

²⁰⁶ Con tale espressione, certamente assente dal lessico damasciano e dalla concettualità tardo-neoplatonica, mi riferisco tuttavia alla fondamentale teoria secondo cui l'anima dell'individuo rappresenta il santuario in cui dimora l'Ineffabile, nel quale santuario si ha accesso mediante il silenzio. Su ciò cfr. **T.1** e **T.3** della seconda categoria di accezioni riconducibili all'indicazione, e in particolare le considerazioni connesse articolate nel capitolo IV della presente tesi.

²⁰⁷ *De Princ.*, I, p. 10.16-21.

Come [muovendoci] da queste proprietà separate dal pensiero verso ciò che è più semplice, risaliamo *in base all'indicazione* verso i Primi Principi: dapprima dal solo sussistere [risaliamo] al primo [dei due] [*scil.* alla monade], al quale risaliamo anche a partire dall'uno [*scil.* unità come nozione] e a partire dal limitante e da altre molteplici [proprietà]; in seguito dalla potenza che è anche sussistente [risaliamo] <al secondo principio, infine dall'atto che ha la potenza e la sussistenza> [risaliamo] al terzo principio²⁰⁸.

T.3. Πῶς οὖν πάντα ἀπλῶς καὶ οὕτως ὡς ὑπὲρ πάντα; Εἰ δὲ τούτοις κεχρήμεθα τοῖς νοήμασιν, βουλόμενοι ἀπὸ μὲν τοῦ ἐνὸς ἐλεῖν τὸ πάντη ἀπλούστατον καὶ πάντων ἐπέκεινα, ἀπὸ δὲ τῶν πάντων ἐκφυγεῖν τὸ ἐλάχιστον καὶ ὡς ἓν τι διωρισμένον, ἀπ' ἀμφοῖν δὲ ἐνδείξασθαι τὴν μίαν ὅλων καὶ πάντων ἐπέκεινα, ἀπὸ δὲ τῶν πάντων ἐκβεβηκυῖαν ἀρχήν, δῆλον ὅτι καὶ τὰς μετ' αὐτὴν ἀρχὰς οὕτω πως ἡμῖν ἐκκυνηγητέον, ἐκ τῶν διωρισμένων ἐννοιῶν ἐπὶ τὰς παντελεῖς ὡς οἷόν τε μάλιστα ἀνατρέχουσιν, οὐ μέντοι τῷ διορισμῷ τῶν ἐννοιῶν ἐπαναπαυομένοις, οὐδὲ ἀρκουμένοις, οὐδὲ τοῦτον ἐκεῖσε φέρουσιν·

Come dunque [l'Uno può essere] assolutamente tutto e insieme [essere] al di sopra di tutto? E se noi utilizziamo questi concetti [*scil.* l'uno e il tutto], volendo, attraverso l'uno, cogliere ciò che è assolutamente semplice e al di là di tutto, in seguito attraverso il tutto evitare l'uno minimo, in quanto esso è ancora un certo uno determinato, infine attraverso entrambi *indicare* il Principio unico al di là delle totalità e di tutte le cose e che trascende il tutto, è evidente che è circa nella stessa maniera che dobbiamo cercare di scoprire anche i Principi che vengono dopo quello [*scil.* quelli successivi all'Uno-Tutto], ovvero risalendo il più possibile dalle nozioni determinate verso quelle perfette, senza fermarci alla determinazione di queste nozioni, senza essere soddisfatti [di esse] e ancor meno, senza proiettarle lassù²⁰⁹.

²⁰⁸ *Ivi*, II, p. 72.7-12.

²⁰⁹ *Ivi*, II, pp. 8.17-9.2.

T.4. μηδὲ ἀπὸ τῶν προχειροτέρων ἐννοιῶν ἀναγέσθω πρὸς τὸν ὑπερφύστερον τρόπον πάσης συνηθείας, ἀλλ' οὐσίαν ἀκουέτω λεγόντων ἡμῶν καὶ ζωῆν, καὶ μέντοι καὶ νοῦν τὸν ὡς ἀληθῶς, κατὰ ἔνδειξιν ἀπὸ τῶν συνηθῶν τῆς ἐν ἀβάτοις μενούσης καὶ πόρρωθεν ἡμῖν ὑπονοουμένης φύσεως.

Non si risalga dalle nozioni che ci sono più familiari verso il modo che trascende tutta la consuetudine [intellettiva], ma si comprenda che noi parliamo realmente della sostanza, della vita e, certamente, anche dell'intelletto, *indicando* semplicemente, a partire dalle nozioni consuete, la natura che dimora presso l'inaccessibile e che noi congetturiamo soltanto da lontano²¹⁰.

In **T.1** incontriamo nuovamente alcune importanti concezioni a cui si è fatto cenno precedentemente; in primo luogo, è ribadita la continuità tra ἔνδειξις e ὑπόνοια: sia l'una che l'altra rientrano nella stessa logica, tanto da configurare il medesimo metodo di approccio ai Principi indeterminati, inconoscibili e indicibili, ossia il *metodo indicativo-congetturale* (δι' ἐνδείξεων καὶ ὑπονοιῶν)²¹¹. Così come l'ἔνδειξις è in sostituzione del dire puntuale, la ὑπόνοια opera in sostituzione della teorizzazione rigorosa sui Principi soltanto ipotizzabili. Inoltre, come già chiaramente espresso in **T.12** a proposito della prima categoria di classificazione dei

²¹⁰ *Ivi*, III, p. 131.8-13.

²¹¹ In *Filosofia e dialettica in Damascio*, op. cit., Trabattoni commenta il passo in analisi (*De Princ.*, I, p. 10.16-21). A tal proposito Trabattoni afferma che gli uomini «dispongono, al posto del νοῦς, di ὑπόνοιαι e di ἐνδείξεις. È evidente che l'ἔνδειξις rappresenta [...] un grado di conoscenza inferiore (ὑπό) al νοῦς. Il termine sembra però avere qui anche una coloritura specifica, ossia quella di un procedimento inferenziale esplicitamente contrapposto all'ἀπόδειξις, cioè alla dimostrazione vera e propria» (*ivi*, p. 490). Ancora riguardo alla ἔνδειξις Trabattoni osserva che essa «rappresenta l'esito di un procedimento logico-dialettico, cioè l'"indicazione" che ne risulta. In tal modo l'ἔνδειξις si collocherebbe più o meno proprio sullo stesso piano della ὑπόνοια, ossia un piano inferiore non solo al νοῦς, ma anche all'ἐπιστήμη, e tuttavia pur sempre sul terreno della dialettica e dell'analisi razionale» (*ivi*, pp. 490, 491).

passi damasciani²¹², la forma di ragionamento e discorso che ricorre alla ἔνδειξις e alla ὑπόνοια ha in sé una certa ‘pericolosità’, legata alla possibilità che chi fa uso di essa si illuda della sua assoluta validità, senza discernerne, differentemente, la funzione puramente suppletiva rispetto al pensiero e discorso rigorosi sui Principi, e con essa, la funzione preparatoria propria dell’indicare e del congetturare al silenzio. Damascio intende dunque mettere in guardia dal rischio di fraintendimento, dal momento che le concezioni ricavate per indicazione e secondo congettura «considerate come tali in senso assoluto, [...] produrranno una pericolosa confusione»²¹³. Nonostante ciò, il diadoco non tarda a ricordare che il corretto impiego di strumenti endeictici come l’analogia e l’indicazione ha comunque il merito di *elevare* (ἀνάγω) l’intelligenza dall’inesattezza delle nostre concezioni fino alla coscienza dell’assoluta estraneità del complesso dei concetti concernenti i Principi. In tal modo, colui che indaga sull’Origine intraprende un *percorso ascendente* graduale, capace di condurlo ἀπὸ τῶν παρ’ ἡμῶν ἀτιμωτέρων πρὸς τὰ τιμωτέρα (infatti leggiamo che «ci facciamo condurre passo per passo dalle cose che sono presso di noi e che non hanno valore, verso quelle che hanno maggiore valore»)²¹⁴. Il passo qui considerato incrocia tutte e tre le categorie di significati dell’indicazione proposte: esso, infatti, innanzitutto sottolinea la difficoltà e soprattutto la ‘pericolosità’ di riferirsi concettualmente e linguisticamente ai Principi (prima categoria); in seguito designa il metodo indicativo-congetturale come l’unico cautamente praticabile (seconda categoria); infine, esalta di questo metodo le potenzialità anagogiche (terza categoria). **T.2** articola un discorso simile a quello ora ricordato e infatti sembra ancora una volta che il filosofo intenda tracciare un

²¹² Cfr. *supra*, pp. 211 e ss.

²¹³ *De Princ.*, II, p. 12.9, 10.

²¹⁴ *Ivi*, I, p. 10.20, 21.

procedere di tipo induttivo che abbia come riferimenti primi le nozioni distinte e imperfette del nostro pensiero debole, e come meta ultima un modo di concepire i Principi che sia il più adatto e prossimo alla loro effettiva trascendenza; quest'ultima è estranea alla nostra intelligenza e pertanto ad essa si può alludere, ma di per sé non è dimostrabile. Ciò che consente la realizzazione del movimento ascensivo descritto è propriamente l'indicazione e difatti leggiamo che «come [muovendoci] da queste proprietà separate dal pensiero verso ciò che è più semplice, risaliamo *in base all'indicazione* verso i Primi Principi») ²¹⁵. Più nello specifico, dal passo in considerazione apprendiamo che nel caso dei termini della triade intelligibile, fungono da *elementi indicativo-ascensivi* le proprietà – variamente nominabili – di ciascuno di essi e per questo, scrive il neoplatonico, a partire dalla proprietà del sussistere, o dell'unità, o del limitante risaliamo alla monade, così come a partire dalla proprietà della potenza (integrata alla sussistenza ricavata per derivazione dalla monade) risaliamo alla diade, ed infine a partire dalla proprietà dell'atto (sintesi di sussistenza e potenza) risaliamo al misto quale terzo Principio e termine della triade. **T.3** calca ugualmente l'orientamento dal basso verso l'alto, dall'imperfezione verso la perfezione del cammino intellettuale in direzione dei Principi, presentandolo esattamente come un avanzare ἐκ τῶν διορισμένων ἐννοιῶν ἐπὶ τὰς παντελεῖς. Oggetto della discussione damasciana è l'Uno-Tutto, o meglio, la pensabilità e predicabilità del Principio successivo al Totalmente Ineffabile. In linea con quanto affermato nelle pagine precedenti ²¹⁶, Damascio sostiene che la straordinarietà perfetta e indeterminata dell'ἕν-πάντα è per noi parzialmente comprensibile attraverso l'integrazione delle nozioni opposte di unità e totalità; l'uni-totalità da noi congetturata, infatti, è *indicazione* dell'identità reale di unità e totalità propria del

²¹⁵ *Ivi*, II, p. 72.7-9.

²¹⁶ Cfr. *supra*, pp. 219, 220 e pp. 227, 228.

metaconcetto sintetico rappresentato dall'Uno-Tutto²¹⁷. Tale indicazione, precisa il pensatore siriano, possiede un'indubitabile capacità di spronare il pensiero alla conversione verso la dimensione della realtà principiale, esente da determinazione. Proprio questo movimento ascensionale attivato dall'indicazione deve fungere da paradigma per l'indagine sulla totalità dei Principi, compresi quelli inferiori all'Uno-Tutto. Inoltre comprendiamo che, nella ricerca dell'Origine, l'errore commesso con maggiore frequenza consiste nell'accontentarsi delle nozioni determinate che ci sono proprie e che invece sono del tutto inadatte ai Principi indeterminati, poiché non ci rendiamo conto del fatto che una simile operazione di trasferimento del determinato all'indeterminato rappresenta un'impropria riduzione dei Principi impensabili alle dinamiche del pensiero umano. Per contro l'indicazione intesa come strumento di 'decondizionamento'²¹⁸ dalle 'consuetudini mentali' umane consente di sottrarsi al suddetto processo, spingendo alla insoddisfazione critica nei confronti di tutto ciò che è attinente alla dimensione del pensiero e del linguaggio umani, al fine del loro oltrepassamento. **T.4** completa quanto stiamo argomentando, ponendo attenzione alla radicale divergenza riscontrabile tra l'insieme delle concezioni che sono alla nostra portata, che quindi ci sono familiari (ἔννοιαί πρόχειροι) e che costituiscono di conseguenza la nostra consuetudine intellettuale (συνήθεια), e la natura dei Principi «dimorante presso l'inaccessibile» (ἐν ἀβάτοις μενούσης)²¹⁹. Al di là della sopra indicata inconciliabilità di prospettive, è in ogni caso riscontrabile una certa *virtù anagogica e rivelativa* propria dell'indicare. Nel passo in analisi si

²¹⁷ L'inafferrabilità della nozione di uni-totalità indicante l'ἔν-πάντα è di frequente menzionata nel *De Primis Principiis*. A titolo esemplificativo di tale concezione, si vedano in partic. i seguenti passi: *De Princ.*, I, p. 80.21-23, p. 81.1-11; *De Princ.*, I, p. 85.6-17; *De Princ.*, I, p. 86.11-16. Tali passi sono discussi nel paragrafo terzo (*Il problema della inconoscibilità-conoscibilità dell'Uno-Tutto*) del capitolo II di questo lavoro, pp. 96 e ss.

²¹⁸ Cfr. *supra*, pp. 180 e s.

²¹⁹ *De Princ.*, III, p. 131.12.

parla della triade in cui si articola l'Unificato, ossia *essere, vita e intelletto*, e del modo meno erroneo di predicare del Principio tali tre termini. Di singolare rilievo è la dichiarazione damasciana con cui si stabilisce a chiare lettere che il nostro parlare dei Principi 'realmente' o 'secondo verità' (ὡς ἀληθῶς), vale a dire, il nostro parlare nella maniera più consona possibile, corrisponde a parlare di essi 'secondo indicazione' (κατὰ ἔνδειξιν), sulla base delle nozioni a noi note e indirettamente riferite alle ἀρχαί («noi parliamo realmente della sostanza, della vita e, certamente, anche dell'intelletto, *indicando* semplicemente, a partire dalle nozioni consuete, la natura che dimora presso l'inaccessibile e che noi congetturiamo soltanto da lontano») ²²⁰. Infine, ad evidenziare nuovamente la correlatività tra ἔνδειξις e ὑπόνοια concorre la precisazione della circostanza per cui la straordinarietà dei Principi inaccessibili è da noi congetturata soltanto 'da lontano' (πόρρωθεν); in effetti – come a più riprese ricordato – la funzione del 'puntare il dito' verso qualcosa si giustifica precisamente in una prospettiva di distanza tra colui che indica e l'oggetto verso cui si dirige il gesto di orientamento.

Una seconda serie di passi ci consente di approfondire la funzione anagogica della ἔνδειξις, in particolar modo alla luce della sua tendenza ad operare in continuità con l'analogia:

T.5. Οὐκοῦν ἀπὸ μὲν τῆς ἀδιαιρέτου καὶ | μονοειδοῦς ἐπὶ μίαν τὴν πρὸ πάντων ἤξομεν, ἦν πάντα ἐν ἐπιθέμεθα ἀπορία τοῦ οἰκείου ὀνόματος· ἀντὶ δὲ τῶν διηρημένων δεῖν ἐπὶ τὰς ὄντινά ποτε τρόπον ἀντικειμένας, ἀνάλογον ταῖς ὡς ἀληθῶς ἀντιδιηρημέναις, ἃς ὅπως ἂν τις ἐθέλοι καλεῖν, οὐ διοισόμεθα πρὸς αὐτὸν περὶ γε τῶν ὀνομάτων, εἰ ἔχοι τινὰ καὶ ὅπως οὖν ἔνδειξιν ἢ ἀναλογίαν πρὸς ἐκείνας τὰς ὑπεριδρυμένας τῶν ὅλων ἀρχάς.

²²⁰ *Ivi*, III, p. 131.10-13.

Così dunque, a partire dal [principio] indivisibile e di forma unica [*scil.* quello che quaggiù è principio delle serie realmente contrapposte delle cose di forma unica e di quelle di forma plurale] noi giungeremo al [Principio] unico anteriore a tutto che abbiamo posto come Uno-Tutto, in mancanza di un nome proprio, tanto che, al posto delle due serie contraddistinte, [giungeremo] alle [loro cause] che sono in qualche modo opposte, per analogia alla reale contrapposizione delle serie, e quali che siano i nomi che qualcuno voglia loro attribuire, non saremo in disaccordo con costui a proposito di tali nomi, se in qualche modo essi hanno un *valore di indicazione* o di analogia in rapporto a quei Principi che sono collocati al di sopra di tutte le cose²²¹.

T.6. Οὕτω γὰρ καὶ οἱ τοῖς διωρισμένοις νοήμασί τε καὶ πράγμασιν ἀποχρώμενοι πρὸς ἔνδειξιν τῶν παντελῶν καὶ ἀδιορίστων ἀρχῶν οὐκ ἂν ἀπαιτοῖντο δικαίως τὰ τούτοις συνόντα ἀνάγειν ἐπ' ἐκείνας, οἷον ὅτι πολλὰ ταῦτα, καὶ ἐκείνας εἶναι πολλὰς, ἀλλ' οὐ μόνον δύο ἢ τρεῖς, καὶ ὅτι ταῦτα ἀντιτέτακται ἀλλήλοις, καὶ ἐκείνας ὑποτίθεσθαι | ἀντικειμένας, καὶ ὅτι πρὸ τοῦ πέρατος καὶ τῆς ἀπειρίας τὸ ἐν ἐν τούτοις, διὰ τοῦτο καὶ πρὸ τῶν δυεῖν ἀρχῶν τὴν μίαν θέσιν τοῦ ἐνός. Ἐπεὶ καὶ τὸ ἄλλους ἄλλοις κεχρηῆσθαι ὀνόμασι πρὸς ἔνδειξιν τῶν δύο ἀρχῶν, καλῶς μὲν λέγοντας ἐκάστους, ἄλλον δὲ κατ' ἄλλην ἐπιβολὴν ἰστάμενον, αὐτὸ τοῦτο τεκμηριούτω ἡμῖν μὴ ταῦτα ἐκεῖ ἀποτίθεσθαι, ἀλλ' ἀπὸ τούτων κατ' ἀναλογίαν ἐπ' ἐκείνας ἀνάγεσθαι.

Così, in effetti, coloro che si accontentano dei concetti e delle realtà determinate per *indicare* i Principi perfetti e indeterminati, richiederebbero a torto di ricondurre presso quelli [*scil.* i principi della triade intelligibile] le proprietà connaturate a questi [*scil.* le determinazioni dei pensieri e delle realtà di quaggiù], [sostenendo che], per esempio, poiché le cose sono molteplici, allora anche quelli [*scil.* i principi] lo sono ugualmente e non sono solamente in numero di due o di tre; che, poiché le cose sono collocate in maniera opposta le une alle altre, allora [è corretto] supporre che anche tali principi siano ugualmente opposti;

²²¹ *Ivi*, II, p. 6.7-15.

che, poiché presso le cose di quaggiù l'uno è anteriore al limitante a all'illimitato, per questa ragione [si dovrà avere] anteriormente ai due principi la posizione unica dell'Uno. In più, dal momento che differenti filosofi utilizzano differenti nomi *per indicare* i due principi, e ciascuno di loro parla a ragione, muovendo ognuno da una differente intuizione, proprio ciò sia per noi prova del fatto che non si può trasferire lassù queste determinazioni, ma [è necessario] elevarsi a partire da queste, secondo l'analogia, verso quelli [*scil.* i principi]²²².

T.7. Ἀλλ' εἰ διάφορον πάντη τὸ ἠνωμένον καὶ ἀπρόοδον διὰ τοῦτό, πῶς ἔχομεν καὶ τὸ νοητὸν τριττῆ διελεῖν εἰς πρῶτον καὶ μέσον καὶ ἔσχατον, ἢ εἰς οὐσίαν καὶ ζῶην καὶ νοῦν, ἢ εἰς πατέρα καὶ δύναμιν καὶ νοῦν, ἢ ὅπως ἄλλως ἐθέλοι τις λέγειν; [...] Ἡ ῥητέον πρὸς ταῦτα ἐν μὲν ὅτι ταῦτα ἀπὸ τῶν κάτω φέροντες ἀνάγομεν εἰς τὸ νοητόν, ἐνδείξασθαι τι περὶ ἐκείνου ἐφιέμενοι κατὰ τὴν τῶν γνωριμωτέρων ἀναλογίαν.

Ma se l'Unificato [è] completamente senza differenza e, per questa ragione, senza processione, come possiamo dividere l'intelligibile [*scil.* l'intelligibile che è l'Unificato] in tre modi, ossia in primo, medio e ultimo, o ancora in sostanza, vita e intelletto, o in padre, potenza e intelletto, o ancora in qualsiasi altro modo si voglia dire? [...] Bisogna dire relativamente a ciò che, trasportando tali nozioni a partire dalle cose di quaggiù, noi le facciamo risalire all'intelligibile, desiderosi di *indicare* qualcosa a suo riguardo, per analogia con ciò che noi conosciamo meglio²²³.

T.5 ripropone la riflessione concernente la difficile concettualizzazione ed espressione verbale dell'uni-totalità propria dell'Uno-Tutto, riflessione già articolata in altri passi esaminati in queste pagine²²⁴. In discussione è ancora il procedere anagogico del pensiero che, al fine di elaborare una qualche nozione della semplicità

²²² *Ivi*, II, pp. 9.12-10.2.

²²³ *Ivi*, III, pp. 56.20-57.14.

²²⁴ Cfr. *supra*, pp. 194 e ss., pp. 219 e s., pp. 247 e s.

assoluta dell'έν-πάντα, muove dalla considerazione del «[principio] indivisibile e di forma unica»²²⁵. Con tale espressione Damascio si riferisce al principio unico originario della serie numerica delle realtà realmente distinte e molteplici, presenti nella realtà seconda. Esso, sebbene non corrisponda al Principio autenticamente semplice e anteriore al Tutto, cioè all'Uno-Tutto, consente tuttavia di tracciare un percorso ἀπό μὲν τῆς ἀδιαίρετου καὶ μονοειδοῦς [*scil.* ἀρχῆς] ἐπὶ μίαν τὴν πρὸ πάντων, sulla base dell'*analogia* dell'uno derivato con l'Uno originario. Il filosofo conclude la sua considerazione dichiarando l'uguale liceità delle nominazioni attribuibili all'Uno-Tutto mediante la suddetta indagine analogica, purchè, puntualizza, si sappia che ogni denominazione del Principio senza nome – a causa della non solubilità del problema concernente l'identificazione di una sua esatta nominazione (ἀπορία τοῦ οἰκείου ὀνόματος) – è di per sé inesatta. Più in generale, a proposito dei nomi dei Principi, il neoplatonico sostiene che «essi hanno un *valore di indicazione o di analogia* in rapporto a quei Principi che sono collocati al di sopra di tutte le cose»²²⁶. L'identità tra ἔνδειξις e ἀναλογία è qui più che evidente, per via dell'uniformità con cui entrambe operano, vale a dire orientando anagogicamente verso i Principi, a partire dalle nozioni ed espressioni a noi note, senza alcuna pretesa definitoria che intenda ridurli ad oggetto di pensiero e di discorso diretti. In questo passo l'indicazione, oltre ad offrirsi all'intelligenza in qualità di strumento di conversione verso le ἀρχαί, funge contemporaneamente da occasione di segnalazione dell'imperfezione del nostro nominare i Principi anonimi, e pertanto il passo inerisce ugualmente alla prima categoria dei significati, precedentemente individuati, dell'indicazione, così come alla seconda, in considerazione della funzione metodologica dell'ἔνδειξις deducibile dalla sua affinità con l'analogia. **T.6** presenta

²²⁵ *De Princ.*, II, p. 6.7, 8.

²²⁶ *Ivi*, II, p. 6.13-15.

ancora una volta un argomento ricorrente nel *De Principiis* e che nel presente studio è stato più volte esaminato, ossia l'errore comunemente commesso a proposito dei Principi, consistente nel riferire ad essi – *realmente* e non *in maniera indicativo-ipotetica* – le caratterizzazioni delle cose derivate e i concetti determinati, che sono prodotti del nostro pensiero. In questo passo Damascio ha come probabile bersaglio polemico Giamblico; la questione del disaccordo tra i due neoplatonici è rappresentata dalla diversa modalità di concepire i termini della triade intelligibile: mentre Damascio propende per un'interpretazione puramente nominale-convenzionale, concettuale, congetturale e indicativa della scansione di monade, diade e misto, Giamblico – secondo la ricostruzione damasciana – avrebbe sostenuto la tesi di una effettiva identità ipostatica, di una reale determinazione numerica e opposizione reciproca, di una vera e propria gerarchizzazione dei tre principi della triade²²⁷. A giudizio dell'ultimo scolarca ateniese, si tratta di un fraintendimento di non poco conto, se è vero che esso giustifica la durezza della condanna nei confronti di Giamblico, più volte appellato come 'divino' nel corso dell'indagine del trattato. In particolare, monade e diade (in qualsiasi delle possibili ed equivalenti denominazioni desunte dalle varie teologie)²²⁸, sembrano costituire *concetti endeictici* più che ἀρχαί realmente pensabili in quanto tali. In effetti, aggiunge il filosofo, i nomi dei principi ('monade' e 'diade') non è lecito considerarli come direttamente *dimostrativi* degli stessi, ma occorre concepirli, appunto, come ἐνδείξεις, ossia forme dell'indicare le realtà prime. La natura ipotetica ed indicativa dei nomi è provata dal fatto che insigni filosofi abbiano fatto uso di diverse forme nominali «per *indicare* i due principi»²²⁹, e non è possibile decidersi sul nome più

²²⁷ Cfr. *supra*, nota 126 a pp. 197, 198.

²²⁸ Cfr. *supra*, nota 123, pp. 194 e s.

²²⁹ *De Princ.*, II, p. 9.22.

consono tra quelli adottati e coerentemente giustificati. Ciò significa che, conclude Damascio, tutti i possibili nomi dei principi sono corretti, poiché nessuno di essi è esatto, dal momento che ciascuno rappresenta una specifica *indicazione con funzione analogica* e insieme, *anagogica*, ossia di elevazione dalla determinatezza di concetti e nomi alla irrepresentabilità di monade e diade. T.7 ha in oggetto l'Unificato secondo la sua accezione di *Intelligibile puro* o *somma dell'Intelligibile*. Se, come abbiamo osservato pocanzi, esistono numerose difficoltà legate alla determinazione puntuale della scansione triadica dell'Uno-Tutto in base ai principi della triade intelligibile, il medesimo problema sorge nuovamente allorché si voglia considerare il simile sviluppo triadico dell'Unificato quale terzo termine della triade, generatore della triade costituita da *sostanza, vita, intelletto* (o *padre, potenza, intelletto*, secondo la riproposizione, a livello inferiore, dei termini della triade dell'έν-πάντα). Il neoplatonico ribadisce che non è possibile stabilire l'esistenza di un 'primo', un 'medio' e un 'ultimo' relativamente all'Unificato, e che pertanto applicando tali divisioni al Principio rispondiamo esclusivamente all'esigenza di «indicare qualcosa a suo riguardo» (ένδειξασθαί τι περί εκείνου)²³⁰. Anche in questo caso l'*indicare* si esprime attraverso il movimento dal basso verso l'alto, dal più noto al meno noto, che l'intelligenza compie grazie all'*analogia* delle nozioni a noi più comuni con la natura aporeticamente incommensurabile del Principio sommo. La saldatura tra ένδειξις ed ἀναλογία si evince, nuovamente, dalla loro azione sinergica in vista della parziale rivelazione dei Principi.

Terminiamo lo studio sulla ένδειξις nel *De Primis Principiis* con l'elencazione e l'analisi di una terza serie di passi nei quali la pratica dell'indicare si estrinseca nel pieno della propria *virtù rivelativa*. Tale δύναμις, come anticipato, trova espressione

²³⁰ *Ivi*, III, p. 57.13, 14.

alla luce del carattere simbolico, ispirato ed esoterico di alcune forme endeitiche dei Principi, talvolta menzionate dallo stesso Damascio:

T.8. Ἐπειτα εἰ καὶ συγχωρήσομεν καὶ ἡμεῖς εἶναι τὴν μίαν, ἣν ἀναζητοῦντες ἐν τοῖς πρόσθεν ἀπόρρητον εὐρήκαμεν οὕσαν, ἀλλὰ τὴν μίαν ταύτην ὁ Πυθαγόρας ἐν ἀνευφήμησεν, οἷαν καὶ ἡμεῖς τὴν δευτέραν οὕσαν ἐθέμεθα, ἐν πάντα εἰπόντες, μετὰ δὲ ταύτην εἶναι μονάδα καὶ δυάδα ἀόριστον. Ἀλλὰ φήσω καὶ τὴν ἐπέκεινα πάντων ἀρχὴν ἐνδείκνυσθαι βουλομένους ἄλλο ἄλλους γνώρισμα αὐτῆς ὑποτίθεσθαι, μᾶλλον δὲ σύνθημα κατὰ τὸ ἀληθέστατον, τοὺς μὲν τὸ ἐν ἀπλῶς, τοὺς δὲ θεὸν ἀπλῶς, τοὺς δὲ Χρόνον ἢ Καιρὸν ἢ τάγαθόν. Ἡμεῖς δὲ ἄρρητον ἀρχὴν ὑπεθέμεθα, | ὡς οὕσαν ***· μᾶλλον δὲ καὶ Αἰγύπτιοι ἄρρητον ἀνυμνήκασι, Σκότος γὰρ ἄγνωστον αὐτὴν ὀνομάκασι, τρεῖς καὶ τοῦτο ἐπιφημίζοντες. [...] Ὁ δὲ γε Πλάτων ἀμφισβητήσιμος ὅπη χρῆται τοῖς ὀνόμασιν· ἐν μὲν γὰρ τῷ Σοφιστῇ τὸ ἐν προτιθήσι τῶν πάντων, ἐν δὲ τῇ Πολιτείᾳ ἄγνωστον εἶναι φησιν, ἐν δὲ τῷ Παρμενίδῃ κατὰ τὴν πρώτην ὑπόθεσιν δοκεῖ μὲν τὸ ἐν ὑπολιπεῖν ἄνευ τοῦ εἶναι· [...] ἀλλ' ἴσως διὰ τῆς παντελοῦς ἀποφάσεως καὶ τῆς γνωστικῆς ἀπάσης ἀναιρέσεως τὸ ἀπόρρητον ἐνδείκνυται.

In seguito, se siamo ugualmente concordi, anche noi, sul fatto che esiste [il Principio] unico, quello che nelle nostre precedenti ricerche abbiamo scoperto essere ineffabile, tuttavia [osserviamo che] Pitagora ha proclamato tale [Principio] unico *Uno*, Principio che noi abbiamo stabilito essere il secondo [Principio], denominandolo *Uno-Tutto*, tuttavia [secondo Pitagora] dopo tale [Principio] vi è la monade e la diade indefinita. Ma aggiungerò che, nella loro intenzione di *indicare* il Principio al di là di tutto, gli uni ipotizzano di quello un segno, gli altri un altro, o piuttosto un segno [nascosto], [per parlare] in modo più esatto; pertanto taluni [lo chiamano] *Semplicemente Uno*, altri *Semplicemente Dio*, altri ancora *Tempo* o *Occasione* o *Bene*. Noi invece lo abbiamo ipotizzato Principio indicibile, come posto <al di sopra di ogni intellezione>²³¹; o piuttosto, anche gli Egizi lo celebrano come indicibile: essi

²³¹ L'integrazione nella traduzione (<al di sopra di ogni intellezione>) è introdotta da Combès (<au-dessus de toute intellection>).

infatti lo chiamano *Tenebra Inconoscibile*, e lo invocano ripetendo questo nome per tre volte. [...] Quanto a Platone, egli genera una controversia nel suo modo di usare i nomi: infatti nel *Sofista* pone l'Uno davanti a tutto, nella *Repubblica* dichiara che [esso] è conoscibile, infine nel *Parmenide*, in base alla prima ipotesi, gli è sembrato [corretto] lasciare l'Uno senza essere [...], ma ugualmente secondo il modo della negazione perfetta e della esclusione totale della conoscenza, egli *indica l'ineffabile*²³².

T.9. Οὕτω μὲν τοίνυν ἴδοι ἄν τις ταῦτα κατὰ τὸ συμφανεστερον καὶ διαβεβηκὸς εἶδος τῶν νοημάτων· ὡς δὲ ἀπορρητότερον εἰπεῖν, καὶ κατὰ ἔνδειξιν, ἡ μὲν τοῦ ὄντος, ὃ ἐστὶν ἡ τῆς τρίτης ἀρχῆς, ὑπόστασις ἔχει τὰ τρία κατὰ τὴν ἐνέργειαν, ἐπειδὴ ἐν ταύτῃ πρώτη τὸ ἐνεργητικόν, εἰ καὶ ἐκεῖνο τὸ τῆ ὑπάρξει συμπεφυκός. Τοῦτο οὖν οἶον εἰδοποιεῖ τὸ τρίτον·

Senza dubbio qualcuno potrebbe intendere in tal modo queste cose [*scil.* i rapporti tra Principi], in conformità con la forma più chiara e articolata dei concetti, ma per *parlare in maniera più ineffabile, cioè secondo indicazione*, [bisogna dire che] l'ipostasi dell'essere, la quale è l'ipostasi del terzo principio, possiede le tre [proprietà] [*scil.* quelle della triade, sostanza e sussistenza della monade, potenza della diade e atto proprio dell'essere] secondo l'atto, poiché è presso tale Principio che il primo [*scil.* la monade] [manifesta] la proprietà d'agire, sebbene anche quella proprietà [vada intesa] connaturata alla sussistenza. Dunque proprio ciò [*scil.* la proprietà di agire] caratterizza il terzo [Principio]²³³.

T.10. ἡ μονὰς οὐκ ἦν ἀριθμητική, ἀλλὰ πάντων μονάς, ἐν ἧ τὰ πάντα προείληπται, ὥσπερ ἐν τῇ μονάδι πᾶς ἀριθμός· ἀπλῶς δὲ εἰπεῖν, καθάπερ τοῖς εἰδητικοῖς χρώμεθα εἰς ἔνδειξιν τῶν ὑπεριδέων, οὕτω καὶ τοῖς ἀριθμητικοῖς ιδιώμασιν ὡς συμβόλοις τῶν ἀναριθμῶν καὶ παντάπασιν ἀδιορίστων. Ἐπεὶ καὶ ἄλλην πρὸς ἔμφασιν ὧν λέγειν βουλόμεθα, καὶ εἰ μὴ δυνάμεθα λέγειν, ἐκόνα παραληπτέον, ὡς τὸ ἐν μὲν ἐστὶ κέντρον ἀπάντων, ἡ δὲ

²³² *De Princ.*, II, pp. 10.18-11.18.

²³³ *Ivi*, II, p. 73.11-17.

ἀπὸ τοῦ κέντρου διάστασις ἢ δευτέρα ἀρχή, ῥύσις οὔσα τοῦ κέντρου, τὸ δὲ περίξ καὶ ἡ ἐσχάτη περιφέρεια, μετὰ τὴν διάστασιν ἐπιστροφή τις οὔσα πρὸς τὸ κέντρον, ὁ νοῦς ὁ πατρικός, κύκλος | δὲ τὸ σύμπαν εἷς, ἢ σφαῖραν εἰπεῖν προσφύτερον.

La monade [*scil.* il primo principio della triade], non è numerica, ma è la monade di tutte le cose, nella quale il tutto è anticipato, come nella monade del numero tutto intero; e, per dirla in breve, così come ci serviamo di criteri formali *per indicare* realtà sovraformali, allo stesso modo ci serviamo anche delle proprietà numeriche come simboli delle realtà non numerabili e di fatto completamente indifferenziate. Pertanto di conseguenza, al fine [di esprimerci] su ciò di cui intendiamo parlare, se non siamo capaci di parlarne, dobbiamo utilizzare un'altra immagine, come quella che ad esempio [ci permette di affermare che] l'uno [*scil.* la monade della triade] è il centro di Tutto, mentre la distensione a partire dal centro è il secondo principio [*scil.* la diade] che è flusso del centro, e che il contorno e l'ultima circonferenza, dopo la distensione, è una certa conversione verso il centro, [è] l'intelletto paternale [*scil.* il terzo termine della triade, l'intelletto o atto], e che l'insieme completo [è] un cerchio unico, o, per parlare in modo più appropriato, una sfera²³⁴.

T.11. Ἡ δὲ κατὰ τὸν Ἱερώνυμον φερομένη καὶ Ἑλλάνικον, εἶπερ μὴ καὶ ὁ αὐτός ἐστιν, οὕτως ἔχει· Ὑδωρ ἦν, φησὶν, ἐξ ἀρχῆς, καὶ ὕλη ἐξ ἧς ἐπάγη ἡ γῆ, δύο ταύτας ἀρχὰς ὑποτιθέμενος πρῶτον, ὕδωρ καὶ γῆν, ταύτην μὲν ὡς φύσει σκεδαστήν, ἐκεῖνο δὲ ὡς ταύτης κολλητικόν τε καὶ συνεκτικόν. Τὴν δὲ μίαν πρὸ τῶν δυεῖν ἄρρητον ἀφήσιν· αὐτὸ γὰρ τὸ μηδὲ φάναι περὶ αὐτῆς ἐνδείκνυται αὐτῆς τὴν ἀπόρρητον φύσιν· [...] Καὶ ὑπολαμβάνω τὴν ἐν ταῖς ῥαψωδίαις θεολογίαν ἀφεῖσαν τὰς δύο πρώτας ἀρχὰς μετὰ τῆς μιᾶς πρὸ τῶν δυεῖν τῆς σιγῆ παραδοθείσης ἀπὸ τῆς τρίτης μετὰ τὰς δύο ταύτης ἐνστήσασθαι τὴν ἀρχὴν, ὡς πρώτης ῥητόν τι ἐχούσης καὶ σύμμετρον πρὸς ἀνθρώπων ἀκοάς.

²³⁴ *Ivi*, III, pp. 135.16-136.1-4.

[La teologia] riferita da Ieronimo e Ellanico, se non si tratta della stessa persona, afferma quanto segue: in principio, dice, vi erano l'Acqua e la Materia, dalla quale si formò la Terra per coagulazione, e tali sono i due Principi che egli ipotizza in principio, l'Acqua e la Terra; quest'ultima in base alla sua natura può essere dispersa, quella [*scil.* l'Acqua], in base alla sua natura può ammassare quella [*scil.* la Terra] e aggregarla; contrariamente, egli lascia come indicibile [il Principio] unico anteriore ai due, e in verità il fatto stesso di non dire niente *indica* la sua natura ineffabile. [...] E credo che la teologia delle *Rapsodie* abbia lasciato i due Principi Primi con l'unico [Principio] anteriore ai due, il quale è stato trasmesso con il silenzio, ed abbia così cominciato dal terzo [Principio] [*scil.* il Principio derivante dall'Acqua e dalla Materia, ossia la Terra] successivo ai [primi] due, in quanto è il primo ad avere qualcosa di esprimibile e di proporzionato alle orecchie umane²³⁵.

T.8 Nel discutere della causa unica, ossia del Principio ineffabile (ma non in senso assoluto) quale risulta essere l'Uno-Tutto, Damascio traccia un *excursus* sui diversi appellativi impiegati nelle varie tradizioni teologiche in riferimento a tale Principio. Il neoplatonico, infatti, sostiene che filosofi-teologi ispirati abbiano inteso *indicare* il Principio anteriore alla totalità e che in vista di ciò abbiano ipotizzato talvolta un segno (γνώρισμα), talvolta un altro, o meglio, abbiano alluso a un segno (σύνημα) nascosto per esprimerlo; in tal senso, i nomi attribuiti dai teologi sarebbero delle estrinsecazioni della natura nascosta del Principio considerato²³⁶. Da

²³⁵ *Ivi*, III, pp. 160.17-161.1-18.

²³⁶ Un *excursus* sulle differenti denominazioni (a partire, tuttavia, da una dottrina unanimemente riconosciuta) attribuite ai Principi secondo le varie teologie è espresso analogamente in riferimento alla triade e ai suoi termini costitutivi (cfr. *supra*, nota 126, pp. 197, 198). Dunque, in continuità con questo passo è il passo di *De Princ.*, III, p. 148.8-14, nel quale, in aggiunta, la teoria di derivazione caldaica è esplicitamente esposta: καὶ ἄς ἠβουλήθησαν ἀρχὰς ἐνδείξασθαι δι' ἄλλων ἄλλοι, οἷον οἱ Πυθαγόρειοι διὰ μονάδος καὶ δυάδος καὶ τριάδος, ἢ ὁ Πλάτων διὰ τοῦ πέρατος καὶ τοῦ ἀπίρου καὶ τοῦ μικτοῦ ἢ <ὄ> πρότερόν γε ἡμεῖς διὰ τοῦ ἐνὸς καὶ τῶν πολλῶν καὶ τοῦ ἠνωμένου, τοῦτο οἱ χρησμοὶ τῶν θεῶν διὰ τῆς ὑπάρξεως καὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας. («E questi principi [*scil.* i principi della triade] che differenti [filosofi] hanno voluto indicare attraverso [nomi] differenti, per

quanto è possibile evincere, in questo passo le forme dell'indicare il Principio Primo possiedono un *valore rivelativo* del Principio stesso, oltre che *esoterico*. L'ένδεικνυμι qui in analisi, in effetti, non funge da occasione di denuncia dell'imperfezione del dire, né sembra configurarsi propriamente come espediente dialettico di parziale teorizzazione dei Principi, come osservato nei passi sopra commentati. In particolare, a dimostrazione del fatto che in tale contesto il discorso damasciano abbia come ambito di pertinenza l'ένδειξις quale forma esoterica del rivelare le ἀρχαί, è sufficiente osservare l'uso dei termini γνώρισμα e σύνθημα, evocativi della simbologia e ritualità teurgica neoplatonica²³⁷. Tra le teologie pagane fondamentali citate da Damascio vi è innanzitutto quella pitagorica: è Pitagora ad aver introdotto la denominazione *Uno* per esprimere il Principio al di là del Tutto

esempio i Pitagorici con [i nomi] di monade, diade e triade, Platone con i nomi di limite, illimitato e misto, o ancora [i principi] che noi precedentemente [abbiamo designato] con [i nomi] di uno, molti e unificato, tali [principi] gli *Oracoli* degli dèi [li designano] con [i nomi] di sostanza, potenza e atto»).

²³⁷ Cft. S. KNIPE, *Filosofia, religione, teurgia*, in *Filosofia tardoantica*, op. cit., pp. 253-272, in partic. il paragrafo «Symbola e synthêmata» (pp. 265-2679). **T.8** lascia intendere che i nomi impiegati dai teologi al fine di riferirsi al Principio unico del Tutto sono di per sé simboli e segni capaci di evocare la natura nascosta dell'Origine stessa. Come è noto, l'idea che il linguaggio riesca, mediante l'utilizzo di 'nomi ineffabili', a stabilire un contatto con la realtà divina superiore è uno dei presupposti della teurgia. Come si evince dal passo, Damascio non si dimostra affatto distante – sotto tale punto di vista – dalle concezioni giamblichea e procliana, contrariamente a quanto affermano Metry e Tresson che, differentemente, sostengono l'inesistenza della *virtus* evocativa nel linguaggio damasciano, alla luce della riduzione del discorso a 'insignificante indicazione': «the conception of language as an empty gesticulation takes a 'coup de grace' to theurgy. The linguistic deconstruction of Damaskios seems to ruin the onomastic power of magic words and the efficacy of divine names, considered formerly as carrying the trace of the mightiness of the gods. It is a 'coup de grace' that wipes off the whole mystico-magical universe and the ontological conception of language found in Proklos» (*Damaskios's New Conception of Metaphysics*, op. cit., pp. 235, 236). Infine, Considerazioni sui nomi divini, sul loro significato ispirato e sulla loro funzione evocativo-teurgica sono esposte in E. GRITTI, *Proclo*, op. cit., p. 368 e in nota 78 della medesima pagina e in M. ABBATE, *Saggio introduttivo*, in PROCLO, *Commento al Cratilo di Platone*, Bompiani, Milano 2017, in partic. p. 113 e rispettiva nota 53, cap. IV (*I nomi degli dei: l'analisi etimologica come strumento di riflessione teologica*), pp. 128-154.

che, secondo la protologia damasciana, si configura come ἔν-πάντα. L'altra teologia fondamentale è evidentemente quella platonica, relativamente alla quale il diadoco evidenzia il suo essere causa di una controversia onomastica e insieme teorica («quanto a Platone, egli genera una controversia nel suo modo di usare i nomi»: Ὁ δέ γε Πλάτων ἀμφισβητήσιμος ὅπη χρῆται τοῖς ὀνόμασιν)²³⁸; in effetti, se nel *Sofista* Platone colloca l'Uno anteriormente a tutto e nella *Repubblica* lo delinea come conoscibile, nel *Parmenide*, *summa* della teologia riconducibile a Platone, attraverso i modi della negazione perfetta e della sottrazione dalla conoscenza (διὰ τῆς παντελοῦς ἀποφάσεως καὶ τῆς γνωστικῆς ἀπάσης ἀναιρέσεως) adottati in riferimento alla prima ipotesi, indica l'ineffabile (τὸ ἀπόρητον ἐνδείκνυται) sovraontologico che l'Uno rappresenta²³⁹. Secondo quanto è già emerso a proposito

²³⁸ *De Princ.*, II, p. 11.11, 12.

²³⁹ ἀφαίρεσις (sottrazione) e ἀπόφασις (negazione) sono presentate da Damascio come strategie endeictiche utilizzate direttamente da Platone, rispetto al quale lo scolarca intende mostrare la propria continuità dottrinale. Oltre a ciò, potrebbe risultare interessante osservare che lo stesso *silenzio indicativo* della straordinarietà del Principio unico del Tutto è ricondotto a Platone. A tal proposito facciamo riferimento ad alcune osservazioni di F. Trabattoni contenute in *Le 'silence de Platon', ou le renversement du discours dialectique chez Damascius*, in A. Longo – D. Del Forno (a cura di), *Argument from Hypothesis in Ancient Philosophy*, Bibliopolis, Napoli 2011, pp. 413-435. Più nel dettaglio, in discussione è *De Princ.*, I, p. 9.10-23: Ἡ τάχα μὲν ὁ Πλάτων διὰ μέσου τοῦ ἐνὸς ἀνήγαγεν ἡμᾶς ἀπορητήτως εἰς τὸ νῦν δὴ προκείμενον ἀπόρητον ἐπέκεινα τοῦ ἐνός αὐτῆ γε τῆ ἀναιρέσει τοῦ ἐνός, ὥσπερ τῆ ἀναιρέσει τῶν ἄλλων εἰς τὸ ἐν περιήγαγεν· ἐπεὶ τὸ ἐν ὅτι ἐν θέσει τι νὶ οἶδεν διακαθαίρομενον ἐδήλωσεν ἐν τῷ Σοφιστῆ, καὶ ἀποδείξας αὐτὸ καθ' αὐτὸ προὔπαρχον τοῦ ὄντος. Εἰ δὲ καὶ | μέχρι τοῦ ἐνός ἀναβάς ἐσιώπησεν, καὶ τοῦτο Πλάτωνι πρεπῶδες, περὶ τῶν πάντη ἀφθέγκτων πάντη σιωπᾶν ἀρχαιοτρόπως· καὶ γὰρ ἦν τῷ ὄντι παρακινδυνευτικώτατος ὁ λόγος ἐκπίπτων εἰς ιδιώτιδας ἀκοάς· ἀμέλει καὶ τὸν περὶ τοῦ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄντος ἀνακινήσας περιετράπη καὶ ἐκινδύνευσεν ἐκπεσεῖν εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος πόντον, μᾶλλον δὲ τῆς ἀνυποστάτου κενότητος. In tale passo Damascio, dopo aver ricordato la natura metaontologica dell'Uno secondo quanto sostenuto da Platone in *Soph.* 244b 6-245a 10, invita a sopprimere anche l'Uno al fine di orientarsi verso l'Ineffabile metahenologico. Il neoplatonico aggiunge che Platone avrebbe preferito mantenere un silenzio assoluto (πάντη σιωπᾶν) intorno a ciò che è massimamente segreto (περὶ τῶν πάντη ἀφθέγκτων), conformemente all'antico costume (ἀρχαιοτρόπως) che prescriveva un simile atteggiamento. Trabattoni commenta argomentando che «l'idée de Damascius [...] est que Platon était

dell'Assolutamente Ineffabile anteriore all'Uno-Tutto²⁴⁰, la negazione si presenta come modalità specifica dell'indicare, essendo essa stessa ἔνδειξις dei Principi. Accanto alle considerazioni circa la funzione indicativa della negazione, le righe del *De Principiis* qui commentate consentono di sottolineare un dato ulteriore: nel trattato damasciano l'indicazione è in relazione anche al metodo simbolico di rivelazione della verità sui Principi. Si conferma pertanto quanto osservato principalmente da Galpérine in nota alla traduzione francese del *De Principiis*²⁴¹, ossia il fatto che l'indicare si esprime ora attraverso le negazioni, ora attraverso i simboli; tuttavia occorre al contempo aggiungere che è possibile estendere tale modalità espressiva della ἔνδειξις anche ai Principi successivi all'Ineffabile, come si evince dal passo **T.8** sull'Uno-Tutto. In particolar modo a proposito della riconduzione dell'ἐνδείκνυμι ai simboli, risultano concordi su tale lettura tutti gli studiosi che hanno più o meno parzialmente considerato il significato della ἔνδειξις

conscient du fait que parler du premier principe entraînerait le renversement du discours, ou risque de la précipiter «dans l'océan de la dissemblance ou plutôt du vide sans réalité» (9, 21-22). Et dans ce cas, pourrait-on ajouter, la réticence exotérique de Platon aurait été bien justifiée» (F. TRABATTONI, *Le 'silence de Platon'*, op. cit., p. 434). Trabattoni ritiene che sia comunque possibile giungere ad un'importante deduzione a partire dal silenzio o meglio, dalla «reticenza esoterica» di Platone; infatti Damascio, nell'utilizzare in *De Princ.*, I, p. 9.12, 13 il verbo ἀναρᾶν, è probabile che abbia voluto alludere a *Resp.* 533c 8 in cui si dice che la dialettica deve *sottrarre* tutte le ipotesi per risalire al principio anipotetico. Tra le varie ipotesi da sottrarre ad esso Trabattoni sostiene che vi sia anche l'ipotesi dell'uno, dalla cui eliminazione si otterrebbe l'Ineffabile al di là dell'Uno. Pertanto egli conclude ipotizzando che il principio anipotetico platonico sia propriamente l'Ineffabile damasciano (cfr. *ibidem*). Bisogna di conseguenza attribuire il giusto rilievo al silenzio di Platone nei termini in cui è presentato da Damascio, considerato che da esso è ricavabile la stessa fondazione della dottrina dell'Ineffabile; in tal senso, leggiamo che «il serait restrictif de considérer l'argument *e silentio* de Damascius comme une sorte de duperie, ou bien de plaisanterie qui ne mérite pas d'être prise au sérieux» (*ivi*, p. 435). In conclusione, si può allora precisare che «la particularité qui rend fort intéressante la position de Damascius consiste [...] dans le fait qu'il montre l'impossibilité logique de ces ajouts et donc la nécessité du silence de Platon» (*ibidem*).

²⁴⁰ Cfr. *supra*, pp. 220 e ss.

²⁴¹ Cfr. *supra*, pp. 171, 172.

nel *De Principiis*, a partire da Westerink, Combès, Galpérine, Lautner²⁴² fino a Rappe²⁴³ e Metry-Tresson²⁴⁴. Tuttavia, sulla base del percorso tra i diversi usi dell'indicazione fin qui tracciato, è necessario riconoscere e aggiungere, integrandoli, agli accenni sull'indicazione presenti negli studi sopra citati il fatto che le negazioni e i simboli non sono che una delle polisemiche modalità espressive della ἔνδειξις. Nel considerare nuovamente l'attribuibilità di specifici appellativi al Principio Primo, una serie di ulteriori nomi completa la ricostruzione damasciana della 'tradizione onomastica' delineatasi presso le varie teologie pagane: l'ἔν-πάντα in questione, difatti, è chiamato da alcuni *Semplicemente Uno*, da altri *Semplicemente Dio, Tempo, Occasione, Bene*. Gli Egizi, invece, riconoscono nel Principio unico di tutte le cose il carattere ineffabile e l'insondabilità, denominandolo *Tenebra Inconoscibile* e invocandolo attraverso la triplice ripetizione di questo nome. In conformità con quanto dichiarato in apertura di discussione, gli appellativi menzionati dal filosofo sono forme dell'*indicare esotericamente/ineffabilmente* il Principio; si coglie, infatti, l'esistenza di una corrispondenza biunivoca tra il parlare esotericamente e il parlare ineffabilmente, e ciò che è ancora più rilevante è il comprendere che *il linguaggio esoterico-ineffabile* dei Principi corrisponde specificatamente all'*indicare*. Quest'ultimo concetto è ribadito con maggiore chiarezza in **T.9** in cui Damascio differenzia nettamente l'esprimersi «in conformità con la forma più chiara e articolata²⁴⁵ dei concetti» (κατὰ τὸ συμφανεστέρον καὶ

²⁴² Cfr. *supra*, pp. 170 e ss.

²⁴³ Cfr. *infra*, nota 254 alla p. 266.

²⁴⁴ Per il riferimento esatto a tale concezione all'interno di C. METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites*, op. cit., cfr. *infra*, nota 253 alla p. 265 e la già citata nota 254 alla p. 266.

²⁴⁵ διαβεβηκὸς di *De Princ.*, II, p. 73.12 (da διαβαίνω) indica propriamente l'atto dell'«attraversare», dell'«andare attraverso», di per sé rappresentativo della natura procedurale dell'intelligenza umana.

διαβεβηκὸς εἶδος τῶν νοημάτων)»²⁴⁶ e il «parlare in maniera più ineffabile, cioè secondo indicazione (ἀπορρητότερον εἰπεῖν, καὶ κατὰ ἔνδειξιν)»²⁴⁷. L'*identità* tra la *forma linguistica ineffabile* e l'*indicazione* è definita chiaramente attraverso il καὶ con chiaro valore epsegetico (secondo cui ἀπορρητότερον = κατὰ ἔνδειξιν), così come è altrettanto esplicita la natura criptica e quindi esoterica del *discorso ineffabile-indicativo*²⁴⁸, in considerazione del costituirsi di quest'ultimo in opposizione alla chiarezza discorsiva del linguaggio apodittico. Alla luce di ciò, non solo è possibile dare per acquisito che l'indicazione sia metodo (in particolare secondo quanto dimostrato nella seconda categoria delle accezioni di ἔνδειξις), ma è altrettanto esplicito che essa rappresenti, tra i possibili metodi rintracciabili, il metodo più pertinente per dire l'ineffabilità dei Principi. In verità l'ἔνδειξις, sebbene talvolta qualificata negativamente (ad esempio in rapporto al più immediato metodo analogico²⁴⁹), si configura comunque come παντελής τῆς ἐνδείξεως τρόπος (modo perfetto dell'indicazione)²⁵⁰ poiché – come possiamo desumere dal ragionamento del diadoco – è il più appropriato, nel limite costitutivo che lo determina e che come tale è consapevolmente assunto, a dire l'indicabilità dei Principi, oltre che l'Ineffabile stesso; il Totalmente Ineffabile, in verità, nonostante non sia direttamente sottoponibile neppure ad indicazione, è ciononostante indirettamente segnalato nella propria natura impenetrabile mediante alcune proprietà allusive possedute dalla ἔνδειξις²⁵¹. Si può dunque concludere osservando che *il linguaggio dell'ineffabilità* – se è possibile stabilire l'esistenza paradossale in quanto ossimorica di un simile

²⁴⁶ *De Princ.*, II, p. 73.11, 12.

²⁴⁷ *Ivi*, II, p. 73.13.

²⁴⁸ Combès traduce ἀπορρητότερον εἰπεῖν di *De Princ.*, II, p. 73.13 con «parler de manière plus ésotérique», come sembra plausibile in base al contesto di riferimento.

²⁴⁹ Cfr. *supra*, in partic. pp. 238 e ss.

²⁵⁰ Cfr. *supra*, in partic. p. 237.

²⁵¹ Sull'Ineffabile 'non suscettibile di indicazione' cfr. *supra*, p. 241.

linguaggio – sembra essere precisamente l'*indicare*. Al fine di fare chiarezza sulle considerazioni qui esposte, dedotte dall'analisi dell'uso dell'ἔνδειξις nel *De Principiis*, è imprescindibile un richiamo alla *Teologia Platonica* di Proclo. Il grande sistematizzatore della dottrina platonica in *Theol. Plat. I*, 20.1-11, nella esposizione circa i τρόποι teologici utilizzati direttamente da Platone per esporre il proprio insegnamento sugli dèi, afferma che:

I modi che parlano degli esseri divini in linguaggio allusivo ne parlano o in modo simbolico e mitico o per immagini, invece tra quelli che enunciano i pensieri di essi in modo manifesto, gli uni si costruiscono i discorsi in maniera scientifica, gli altri secondo ispirazione da parte degli dèi. Il modo che mira a svelare attraverso i simboli è orfico ed è generalmente proprio di coloro che scrivono i racconti mitici divini. Invece quello che procede attraverso le immagini è pitagorico, dato che proprio dai Pitagorici furono scoperte le forme di conoscenza matematica per giungere alla reminiscenza delle realtà divine attraverso queste, come attraverso immagini, cercavano di giungere ad essa. Ed infatti ricondussero i numeri e le figure alle divinità, come affermano coloro che si impegnano a studiare storicamente le loro dottrine²⁵².

Il passo mostra come l'indicazione costituisca propriamente, secondo la teorizzazione procliana, un modo di insegnamento teologico, per l'appunto il metodo

²⁵² PROCLUS, *Theol. Plat. I*, 20.1-11 (ed. H.D. Saffrey - L.G. Westerink, 6 voll., Les Belles Lettres, Paris 1968-1997, trad. it. a cura di M. Abbate, Milano 2005): Οἱ μὲν γὰρ δι' ἐνδείξεως περὶ τῶν θεῶν λέγοντες ἢ συμβολικῶς καὶ μυθικῶς ἢ δι' εἰκόνων λέγουσιν, οἱ δὲ ἀπαρακαλύπτως τὰς ἑαυτῶν διανοήσεις ἀπαγγέλλοντες οἱ μὲν κατ' ἐπιστήμην οἱ δὲ κατὰ τὴν ἐκ θεῶν ἐπίπνοιαν ποιοῦνται τοὺς λόγους. Ἔστι δὲ ὁ μὲν διὰ τῶν συμβόλων τὰ θεῖα μηνύειν ἐφιέμενος Ὀρφικὸς καὶ ὄλως τοῖς τὰς θεομυθίας γράφουσιν οἰκεῖος. Ὁ δὲ διὰ τῶν εἰκόνων Πυθαγόρειος, ἐπεὶ καὶ τοῖς Πυθαγορείοις τὰ μαθήματα πρὸς τὴν τῶν θεῶν ἀνάμνησιν ἐξηγήρητο καὶ διὰ τούτων ὡς εἰκόνων ἐπ' ἐκεῖνα διαβαίνειν ἐπεχείρουν· καὶ γὰρ τοὺς ἀριθμοὺς ἀνεῖσαν τοῖς θεοῖς καὶ τὰ σχήματα, καθάπερ λέγουσιν οἱ τὰ ἐκείνων ἱστορεῖν σπουδάζοντες.

δι' ἐνδείξεως, ossia allusivo-indicativo²⁵³. Questo τρόπος, aggiunge il filosofo licio, si declina a sua volta in metodo simbolico e mitico (συμβολικῶς καὶ μυθικῶς) e metodo per immagini (δι' εἰκόνων). Un raffronto con il testo di Damascio prova l'applicazione più che la teorizzazione nell'indagine metafisico-teologica condotto nel *De Principiis* del metodo procliano διὰ ἐνδείξεως. Come dimostrano le righe di Proclo e l'analisi dei molteplici impieghi della ἔνδειξις nel trattato sui Principi Primi, una certa tipologia di discorso teologico si fonda in primo luogo sul nesso identitario tra ἔνδειξις e simboli ed è dunque declinabile nelle forme di 'metodo orfico', in secondo luogo sul nesso tra ἔνδειξις e immagini matematiche, ed è quindi ulteriormente declinabile nelle forme di 'metodo pitagorico'. Si può concludere osservando che Damascio utilizza un determinato metodo teologico riconducibile agli scritti platonici e formalizzato da Proclo, vale a dire il sopra menzionato metodo διὰ ἐνδείξεως, esattamente sovrapponibile al metodo κατὰ e πρὸς ἔνδειξιν, secondo

²⁵³ Sul tema dei λόγοι διδασκαλικοί del divino si rimanda a E. GRITTI, *Proclo. Dialettica Anima Esegese*, LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano 2008, pp. 50-66, 339-368 (*Appendice. Analisi dei passi procliani sui modi di discorso*); dello stesso volume si vedano in partic. le considerazioni esposte alle pp. 53, 60, 61, 360, 363. Nelle suddette pagine il modo 'mediante indicazione' è analizzato alla luce della differenza tra chiarezza di esposizione della verità (caratteristico dei modi ἐνθεαστικῶς e διαλεκτικῶς) e nascondimento della stessa attraverso i modi simbolico e iconico in cui si articola il τρόπος διὰ ἐνδείξεως. Un'efficace descrizione delle peculiarità dei λόγοι διδασκαλικοί in discussione è argomentata alle pp. 361, 362, in cui si legge: «le espressioni simbolica e iconica sono fondate sul rinvio ad altro, a sua volta garantito dal legame che sussiste tra senso esplicito e senso ulteriore: una relazione che può essere di incommensurabilità, senza però configurarsi come totale alterità. Perciò la spiegazione chiara [...] va ricercata altrove, senza limitarsi a quanto viene esplicitamente detto. I livelli di senso sono due, e per capire il livello apparente bisogna ricorrere al referente nascosto: alla verità nascosta [...] che risiede al di là dell'apparenza [...] ma da questa è evocata e a questa è implicitamente connessa. Al contrario, sia l'asserzione derivante da fonte divina sia l'argomentazione dimostrativa possiedono una forma di evidenza immediata: impongono direttamente all'ascoltatore il loro valore di verità, costituito non solo e non semplicemente dal contenuto espresso, ma soprattutto dalla corrispondenza della struttura espositiva con quel contenuto, che entrambi i modi di discorso riflettono in maniera intrinseca, nel loro stesso attuarsi». Alcuni riferimenti al modo 'secondo indicazione' in Proclo e in Damascio sono presenti in C. METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée*, op. cit., pp. 227, 228.

le espressioni damasciane²⁵⁴. Inoltre – aspetto ancor più rilevante – potremmo affermare che proprio tale metodo è il metodo – variamente declinabile e costituente una sintesi di diversi approcci teologici (platonico, pitagorico, orfico) – mediante il quale si dà una qualche possibilità di pronunciamento sull’indicibile. Infine, a ulteriore dimostrazione della estensione del metodo διὰ ἐνδείξεως/κατὰ-πρὸς ἐνδείξιν al complesso della gerarchia dei Principi individuati dall’ultimo scolarca della Scuola platonica di Atene, occorre precisare che la discussione riportata in **T.9** verte sull’Essere come ipostasi o terzo Principio inferiore all’Ineffabile e all’Uno-Tutto, del quale si dice che è, in termini ineffabili-esoterici-indicativi, ἐνέργεια; difatti esso si configura secondo il carattere della sintesi delle proprietà rappresentate dalla *sussistenza, potenza e atto* proprie rispettivamente di ciascuno dei principi rappresentativi della triade intelligibile-caldaica di cui l’Essere-Unificato è propriamente l’ultimo termine costitutivo²⁵⁵. **T.10** approfondisce ulteriormente la

²⁵⁴ La funzione ‘tecnica’ con cui Damascio fa uso dell’indicazione nel *De Principiis* è chiaramente riconosciuta da Metry-Tresson che scrive: «l’*endeixis* est une technique qui capture l’inexprimable sous forme de signes évocateurs qui parlent à notre intellect» (C. METRY-TRESSON, *L’aporie ou l’expérience des limites de la pensée*, op. cit., p. 227). Anche Rappe in *Reading the Neoplatonism*, op. cit., in partic. alle pp. 209, 210 si riferisce alla valenza tecnica e strumentale dell’indicare. Fondamentale l’osservazione secondo cui proprio grazie alla tecnica della ἐνδείξις è consentita ai neoplatonici della tarda antichità la possibilità di praticare l’insegnamento intorno a realtà non riducibili al linguaggio definitorio, come ad esempio l’intelletto e l’anima per Proclo e Simplicio (cfr. *ivi*, p. 210); in effetti, l’indicazione sembra costituire una sorta di «linguaggio codificato» (*ibidem*), tendenzialmente indiretto e di natura allusiva con funzione strumentale. Per questo leggiamo che «for Damascius and his school, the language of metaphysics is even at its best allusive; although metaphysical discourse provides us with an image of truth it cannot be conflated with the truth and so more symbolic or iconic than discursive» (*ivi*, p. 209). In dichiarata linea con la concezione riportata, Metry-Tresson afferma: «puisque le métaphysicien de l’aporie possède la conviction ferme que le langage humain ne dit réellement rien des principes, il désire le remplacer par un code expressif qui est plutôt symbolique que prédicatif» (C. METRY-TRESSON, *L’aporie ou l’expérience des limites de la pensée*, op. cit., p. 227).

²⁵⁵ **T.9** è tratto dal paragrafo «Analogies chaldaïques» (*De Princ.*, II, pp. 70-74) nel quale è in oggetto la triade caldaica e più nello specifico, l’Essere quale terzo termine della stessa. Dalla lettura

funzione anagogico-rivelativa della ἔνδειξις e il suo operare a tal fine attraverso simboli e immagini. In discussione è nuovamente la triade intelligibile e nello specifico la monade; come ripetutamente specificato da Damascio, nel caso del principio in questione non si tratta evidentemente di monade numerica. Ciononostante – continua il neoplatonico – l’attribuzione a tale ἀρχή della nozione e denominazione di *monade* risponde alla tendenza – necessaria ma anche funzionale – a fare uso di criteri formali (τοῖς εἰδητικοῖς) «per indicare realtà sovraformali (εἰς ἔνδειξιν τῶν ὑπερειδέων)»²⁵⁶. Gli εἰδητικά a cui il filosofo si riferisce sono le proprietà numeriche (τὰ ἀριθμητικὰ ιδιώματα) con valore di *simboli* delle realtà non numerabili e indifferenziate (ὡς συμβόλοις τῶν ἀναρίθμων καὶ παντάπασιν ἀδιορίστων), e le ἐμφάσεις quali *immagini matematico-geometriche* (come ad esempio il centro, la circonferenza, il cerchio e la sfera menzionati nel passo)²⁵⁷. Ancora a proposito di **T.10**, è esplicita la possibile collocazione delle considerazioni damasciane qui esposte anche all’interno di quella che abbiamo individuato come prima categoria dei significati della ἔνδειξις: la frase negativa μὴ δυνάμεθα λέγειν di

del testo damasciano si apprende che il terzo principio della triade intelligibile-caldaica, vale a dire l’Unificato-Essere-Atto, oltre a costituire propriamente il terzo principio della triade, è a sua volta tale da contenere in sé l’intera triade; ciò si verifica dal momento che esso rappresenta il misto derivato da monade e diade (o dall’uno limitante e dalla pluralità illimitata, o ancora, dal padre e dalla potenza), ed in ragione di questo l’ipostasi dell’Essere esprime secondo la sua specificità, ossia l’atto, le proprietà relative ai termini dai quali deriva.

²⁵⁶ *De Princ.*, III, p. 135.19.

²⁵⁷ Combès traduce τοῖς εἰδητικοῖς (*De Princ.*, III, p. 135.18, 19) con «choses spécifiées». Gli εἰδητικά sono attinenti all’aritmetica e alla geometria e difatti τὰ ἀριθμητικὰ ιδιώματα ne sono una prima espressione, così come le ἐμφάσεις geometriche una seconda. Damascio aveva applicato le immagini matematiche a proposito dell’Uno-Tutto e della intellesione unitaria (cfr. cap. II, pp. 108 e ss). Un uso analogo si attesta dunque anche in **T.10**, ma in riferimento alla triade. Più nel dettaglio, la triade nel complesso è rappresentabile attraverso l’immagine del cerchio o della sfera, della quale il centro, nella sua permanenza, indica il primo principio, la distensione a partire dal centro come flusso dal centro indica il secondo principio e infine il perimetro della circonferenza come conversione verso il centro indica l’azione dell’intelletto inteso in qualità di terzo principio (cfr. *De Princ.*, III, p. 135.23-p. 136.4).

De Princ., III, p. 135.22, in effetti, non indica altro se non il riconoscimento dell'impossibilità di parlare di ciò di cui si intende discutere e in tal senso la percezione di tale impossibilità come limite funge da premessa all'uso sistematico e metodologico di simboli e immagini matematico-geometriche in riferimento al complesso dei Principi. Per concludere, **T.11** ci conduce realmente verso il più estremo – in quanto ultimo e più forte – significato dell'ἐνδείκνυμι nel trattato sui Principi Primi. Damascio riporta la dottrina teologica di Ieronimo ed Ellanico (accennando alla controversia sull'esatta identificazione degli stessi)²⁵⁸. Essa stabilisce l'esistenza primordiale di due ἀρχαί, ὕδωρ (Acqua) e ὕλη (Materia), dalle quali discenderebbe ἡ γῆ (la Terra) per coagulazione. Dopo tale esposizione, il neoplatonico fa seguire una considerazione cruciale, avanzando la tesi secondo la quale il teologo in questione (Ieronimo ed Ellanico, difatti, sembrano essere un'unica persona) avrebbe postulato un ulteriore e più originario *Principio indicibile* anteriore all'Acqua e alla Materia (τὴν δὲ μίαν πρὸ τῶν δυεῖν ἄρρητον ἀφίησιν), sul quale avrebbe evitato ogni forma di pronunciamento. A ciò aggiunge che «in verità il fatto

²⁵⁸ Cfr. A. TONELLI (a cura di), *Eleusis e Orfismo*, op. cit., pp. 47-51 in cui è riportato il *Discorso sul divino di Ieronimo ed Ellanico*. Sulla base di quanto emerge dalle stesse parole di Damascio, Tonelli sottolinea la connessione tra la narrazione teologica ricondotta a Ieronimo ed Ellanico e il *Discorso sul divino delle Rapsodie* (cfr. *ivi*, pp. 44, 45), entrambi tramandati dal diadoco ed equiparati (cfr. *De Princ.* III, pp. 160.17-162.18), in ragione dei contenuti teologici di ispirazione orfica riscontrabili nel primo. Traduzione e note del passo del trattato damasciano in cui si fa riferimento alla teologia di Ieronimo ed Ellanico sono presenti in G. COLLI, *La sapienza greca*, 3 voll., I (Adelphi, Milano 2005⁴), pp. 279-281; per il commento alla testimonianza della teologia in discussione nel *De Principiis* cfr. *ivi*, pp. 422, 423: Colli evidenzia la difficoltà di lettura della ricostruzione teogonica riferita da Damascio e dunque, l'originalità del filosofo nell'utilizzo dei contenuti della dottrina orfica. In particolare osserva che «una parte dell'oscurità derivante dall'intreccio simbolico dei dati va attribuita all'esposizione personale di Damascio, che tenta di racchiudere la varietà fantastica della tradizione orfica entro la terminologia e gli schematismi del pensiero neoplatonico» (*ivi*, p. 423). Una ricostruzione della tradizione della teogonia secondo Ieronimo e Ellanico, della possibile datazione e delle diverse testimonianze è esposta alla p. 413 del medesimo volume. Sulla teogonia attribuita a Ieronimo ed Ellanico e sulla testimonianza di Damascio cfr. anche L. BRISSON, *Damascius et l'Orphisme*, op. cit., pp. 195-201.

stesso di non dire niente *indica la sua* [*scil.* del Principio anteriore ad Acqua e Materia] *natura ineffabile*» (αὐτὸ γὰρ τὸ μηδὲ φάναι περὶ αὐτῆς ἐνδείκνυται αὐτῆς τὴν ἀπόρρητον φύσιν)²⁵⁹. Conformemente a tale dottrina, continua Damascio, è plausibile che anche la teologia delle *Rapsodie* abbia intenzionalmente taciuto sui Principi Primi, l'Acqua e la Materia e a maggior ragione, sull'ἀρχή superiore e anteriore alle due, *trasmessa* propriamente *con il silenzio* (τῆ σιγῆ παραδοθείσης). Di conseguenza, la narrazione teogonica avrebbe avuto avvio a partire dal terzo Principio successivo ad Acqua e Terra, dal momento che, osserva il filosofo, «è il primo ad avere qualcosa di esprimibile e di proporzionato alle orecchie umane» (οὗτος γὰρ ἦν πρῶτος ῥήτόν τι ἐχούσης καὶ σύμμετρον πρὸς ἀνθρώπων ἀκοάς)²⁶⁰; evidentemente, la sproporzione tra la verità inaccessibile della realtà originaria e la comune capacità di comprensione dei più è un argomento fondativo della natura iniziatica di talune dottrine filosofico-teologiche, ed in quanto tale dimostra il carattere esoterico del discorso qui condotto. In questo passaggio nodale Damascio lascia comprendere inequivocabilmente che vi è una *forma eccelsa dell'indicare*: il *silenzio*. Infatti, secondo quanto si legge nel passo, τὸ μηδὲ φάναι («il non dire niente»)²⁶¹ circa l'origine postulata come primissima ἐνδείκνυται αὐτῆς τὴν ἀπόρρητον φύσιν («indica la sua natura ineffabile»)²⁶². In tal senso, *il silenzio è di per sé ἐνδειξις dell'ineffabilità* e pertanto non solo l'ἐνδειξις rimanda al silenzio, ma anche il silenzio rimanda all'ἐνδειξις, in una continua interazione dai confini difficilmente marcabili tra silenzio e parola da un lato, parola e silenzio dall'altro.

²⁵⁹ *De Princ.*, III, p. 161.2, 3.

²⁶⁰ *Ivi*, III, p. 161.17, 18. A proposito del terzo principio in **T.11** menzionato (si tratta di un drago alato a più teste, una da toro, l'altra da leone, con al centro un viso da dio – cfr. *De Princ.*, III, p. 161.5, 6), si osserva che esso è oggetto di indicazione. In effetti, la sua dicibilità è dipendente dall'espressività πρὸς ἐνδειξιν (cfr. *ivi*, p. 161.13).

²⁶¹ *De Princ.*, III, p. 161.2.

²⁶² *Ivi*, III, p. 161.2, 3.

Siamo ormai assolutamente e concettualmente prossimi all'afasia definitiva, obbligata e insieme celebrata dall'ἔνδειξις stessa. Allora, il passo dimostra come il silenzio sia di per sé *indicazione rivelativa*. Ciò vale anche e soprattutto per l'Ineffabile di Damascio, relativamente al quale – possiamo dedurre – non sussiste direttamente indicazione intesa come linguaggio suppletivo del discorso dialettico, ma sussiste propriamente un silenzio indicativo-rivelativo.

In considerazione della ricostituzione, proposta nel presente studio, delle possibili accezioni dell'indicare nel *De Primis Principiis*, mi preme riconsiderare le tesi secondo cui l'indicazione costituisce una forma pre-linguistica²⁶³, o ancora, meta-linguistica²⁶⁴, insieme alla concezione in base alla quale l'ἔνδειξις sarebbe un'intelligenza senza parole²⁶⁵, oppure, altrimenti detto, un'espressività non linguistica²⁶⁶. Quanto alle prime due definizioni, è stato possibile osservare come l'indicazione abbia in ogni caso esatta collocazione all'interno del pensiero e del linguaggio e come dunque non preceda né segua il discorso sui Principi; diversamente, essa è λόγος (inteso come intelligenza, discorso e dimostrazione imperfetti ma possibili) dei Principi, anche allorché intenda veicolare l'idea della inconcepibilità, indicibilità e indimostrabilità degli stessi. Invece, quanto alle

²⁶³ Mi riferisco in particolare alle implicazioni connesse all'affermazione di Mortley che a proposito dell'ἔνδεικνυσθαι scrive: «it is a sign that language has fallen on hard times when linguistic acts are reduced to the status of non complex physical acts, such as pointing» (cfr. *supra*, p. 171); l'indicare sarebbe dunque prova del fatto che «language is reduced to empty gesticulation» (cfr. *ibidem*). Pertanto, fatta corrispondere ad una gestualità assolutamente elementare e sostanzialmente vana, l'indicazione sarebbe inferiore alle più complesse operazioni di significazione proprie dell'intelligenza discorsiva.

²⁶⁴ Tale concezione è in qualche modo implicita in tutte le definizioni di ἔνδειξις riportate in introduzione di discorso (cfr. *supra*, pp. 170 e ss.). In effetti, sia se la si intende come 'vettore', sia se la si intende come allusione, o ancora, come simbolo o come poggiate sul registro espressivo della negazione, l'indicazione sembrerebbe oltrepassare la funzione referenziale fondativa del linguaggio.

²⁶⁵ Cfr. *supra*, pp. 175 e 181.

²⁶⁶ Cfr. *supra*, p. 182.

seconde definizioni, l'ἔνδειξις sembra essere, contrariamente, strumento dialettico che, in quanto tale, non è sostitutivo del linguaggio, bensì si delinea come mezzo di perpetuazione e manifestazione dello stesso, nonostante il proprio ed intrinseco πέρας che deve essere consapevolmente acquisito. Per una simile ragione, l'indicazione non è – o quantomeno, non è esclusivamente – intelligenza senza parole, giacché non si dà alcuna forma di comprensione afasica, dal momento che intelligenza e parola sono entrambe e insieme λόγος, dunque ancora linguaggio. Diversamente, l'ἔνδειξις è indice del silenzio che nasce *nella* parola e che, paradossalmente, *attraverso* la parola continua ancora ad esprimersi. Del resto, come anticipato, è solo la parola a poter dire il silenzio²⁶⁷, così come è esclusivamente la parola a poter obbligare a osservarlo. Perciò l'indicare è ancora espressività linguistica, poiché rappresenta precisamente la massima ed estrema espressività del linguaggio, la conclusiva δύναμις τοῦ λόγου, l'ultimo metodo dialettico a disposizione della filosofia per pronunciarsi aporeticamente sull'indicibile. Si potrebbe affermare che l'indicazione apre di fatto al sovradialettico e quindi, ad una forma di espressività non-linguistica o meta-linguistica, se si considera l'ἔνδειξις esclusivamente alla luce della sua funzione esoterico-rivelativa; eppure – come si è detto pocanzi – anche in quest'ultimo caso vi è un naturale e quasi impercettibile ritorno alla parola, in considerazione del fatto che finanche il silenzio non si dà come 'assoluto', ma necessità di collegarsi alla parola quale sua assenza, come dimostra il trasmettere il Principio Primitivo con il silenzio (rispetto alla parziale dicibilità delle forme principali inferiori) e il dire nuovamente, secondo indicazione, la sua ineffabilità.

In conclusione dello studio sull'ἔνδειξις in Damascio è opportuno un chiarimento esplicativo del titolo del presente capitolo, da intendersi come sintesi

²⁶⁷ Cfr. *supra*, p. 169.

dell'orientamento assunto dalla ricerca stessa: a proposito dell'ἔνδειξις, ho fatto riferimento allo 'spazio' del linguaggio perché, sebbene in questione vi sia l'ineffabilità dei Principi, Damascio argomenta in maniera dettagliata su essi, e in tal modo garantisce al paradossale e aporetico 'linguaggio dell'ineffabile' di prendere corpo e di occupare di conseguenza uno spazio che è quello di un complesso e articolato trattato sui Principi Primi. Più precisamente, lo 'spazio' del linguaggio a cui ho inteso alludere è quello che il linguaggio stesso, di per sé, prima ostinatamente ricerca, in seguito strategicamente guadagna e conserva nel corso dell'intera disamina damasciana; da quest'ultima, in verità, il linguaggio non esce mai effettivamente di scena, nonostante il divieto perentorio di pronunciarsi sull'abissalità dei Principi Primi. Tuttavia, ho definito 'relativo' lo 'spazio' del 'linguaggio dell'ineffabile', in primo luogo perché esso è delimitato come fase e tappa provvisoria del processo ascensivo in direzione dell'Origine; in secondo luogo, poiché è circoscritto in termini di efficacia (difatti è valido parzialmente ed esclusivamente in quanto 'soluzione di compromesso'); infine, si tratta di uno 'spazio relativo' perché è circoscrivibile all'intelligenza umana che lo produce come propria attitudine e ne fa uso per lo più in maniera autoreferenziale, non essendo questo linguaggio collimante con il superiore ordine dei Principi. Ciononostante, il 'linguaggio dell'ineffabile' permane resistente ad ogni tentativo di confutazione, assumendo propriamente la forma complessa e polisemica della ἔνδειξις. Proprio per tale ragione, l'investigazione sull'indicazione fin qui condotta ha tentato di rispondere all'esigenza di dare conto, nel limite del possibile, della struttura terminologica, stilistica, retorica e concettuale che caratterizza e determina il tentato discorso damasciano sui Principi ineffabili. Un discorso impossibile, ma di fatto esistente. Dunque, secondo la lettura qui proposta, 'dire l'Ineffabile e l'ineffabilità' non significa dire tautologicamente che l'Ineffabile è ineffabile e che l'ineffabilità

non può essere detta; ‘dire l’Ineffabile e l’ineffabilità’ non significa, cioè, marcare ricorsivamente il paradosso per cui si è costretti a parlare di ciò che si pone come ineffabile al fine di dirlo non-dicibile. Differentemente, come lascia intendere Damascio, ‘dire l’ineffabile e l’ineffabilità’ significa dire il non-dicibile *nonostante* l’impossibilità del dire.

CAPITOLO IV

Dialettica aporetica e linguaggio della contraddizione.

Il conflitto tra gli opposti come risorsa ermeneutica

IV.1. L'‘ambivalenza strutturale’ della realtà e il metodo dialettico-aporetico

La scelta stilistica e metodologica di trattare le questioni protologiche attraverso lo sviluppo permanentemente aporetico dell'indagine testimonia la componente ‘eccentrica’ della speculazione damasciana. Estremamente distante dal dogmatismo dottrinale neoplatonico tanto del commentario filosofico, quanto della trattatistica teologica, l'aporetismo del *De Principiis* si rivela particolarmente indicativo della peculiarità delle realtà in oggetto. Difatti, l'aporetismo radicale di Damascio ha principalmente il merito di inquadrare la discussione sull'inconoscibilità e ineffabilità dei Principi all'interno di un orizzonte dialettico in cui epistemologia e teoria del linguaggio sono trattate alla luce di un dato paradossale che si impone all'evidenza: conoscibilità e inconoscibilità, dicibilità e indicibilità delle ἀρχαί non si escludono a vicenda, bensì sono costantemente dialoganti; l'interdipendenza dialogica e dialettica tra componenti di segno contrario, caratteristiche della ricerca protologica, determina un ‘movimento elicoidale’¹, diverso dalla ‘circolarità viziosa’ perché a differenza di quest'ultima, si rivela fruttifero nella misura in cui consente effettivamente di dare conto della realtà considerata nel suo complesso. Si comprende allora che l'aporia si fa portavoce di

¹ Cfr. C. METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée*, op. cit., p. 15 e cap. II della presente tesi, nota 143, pp. 140 e s.

tale struttura ‘intrinsecamente ambivalente’ del reale, preservandone il senso e consegnandolo, nella misura del possibile, alla comprensione umana. Il filosofo siriano sembra suggerire che la lettura aporetica della realtà è l’unica coerente e compatibile con l’oggetto indagato, soprattutto se ci si riferisce alla realtà principiale e fondativa. Dunque l’aporia, oltre a essere uno specifico metodo di ricerca, deve essere concepita innanzitutto come ‘condizione’ connaturata alla totalità delle cose che di conseguenza possono essere decifrate esclusivamente attraverso un’indagine che si assimili all’oggetto indagato: da qui la necessità di una ricerca aporetica, capace di fare emergere per l’appunto la natura ‘costitutivamente aporetica’ del Tutto. Con ‘ambivalenza strutturale’ della totalità, quindi, intendo riferirmi alla tensione – potremmo dire ‘eraclitea’ – tra istanze, fattori, componenti, aspetti e caratteri opposti dal cui conflitto si origina la realtà delle cose.

Il presente capitolo risponde all’esigenza di assumere la natura dialettico-aporetica del trattato quale *criterio di valutazione* delle principali tematiche in esso sviluppate, in modo tale da evidenziare in che misura la dualità aporetica della realtà obblighi ad affiancare all’idea dell’*impossibilità* assoluta (della conoscenza, del linguaggio, del legame e contatto con i Principi), l’idea della *possibilità* e viceversa. Il circuito infinitamente percorribile (oltre che percorribile in entrambe le direzioni) che viene a costituirsi tra termini opposti può risultare comprensibile a partire dall’analisi di alcune coppie di contrari; pertanto, nei paragrafi seguenti si lascerà spazio all’esame di alcune tra le più rilevanti coppie di opposti concettuali che vengono a delinarsi all’interno di determinati termini e nozioni di cui Damascio fa uso. In verità nel trattato sui Principi non si riscontra un’effettiva contrapposizione di sostantivi e/o verbi di significato opposto; differentemente e in maniera decisamente originale il diadoco introduce e impiega frequentemente termini e nozioni che sono di per se stessi e in se stessi duplici e in tal senso, potremmo dire che sono

‘intrinsecamente dialettici’. L’analisi di tali termini, considerati nel rispettivo contesto di inserimento, ne restituisce l’identità – per così dire – di *mediae voces*, significanti una specifica cosa, ma anche il suo opposto. Tra i termini/nozioni ambivalenti in quanto ‘semanticamente dinamici’ e in tal senso, dialettici, vi è innanzitutto τὸ οὐδέν (che lo stesso Damascio definisce διττόν²) e il corrispondente κενεμβατεῖν. In secondo luogo, entro la categoria dei termini e nozioni dialettici bisogna annoverare ὑπόνοια e ὑπονοέω, in seguito i fondamentali ἔνδειξις ed ἐνδείκνυμι. Un ulteriore ‘luogo concettuale’ in cui si manifestano significati contrari in interazione dialettica è costituito dalla riflessione damasciana circa la componente a-epistemica della ricerca sui Principi, componente a-epistemica che è a sua volta connessa ai possibili sensi attribuibili all’ispirazione e alla possessione divina; difatti nel *De Principiis* ispirazione e possessione si prospettano sia come mancanza di fondamento e impossibilità di rendicontazione dei contenuti acquisiti, sia come trascendimento mistico dell’intelligenza e perseguimento della ‘verità sovrarazionale’ sui Principi. Infine, vi è un’ultima coppia di opposti che sarà oggetto del paragrafo conclusivo del presente capitolo, ossia quella concernente la duplice condizione di differenza assoluta e di identità massima tra ψυχή umana e Ineffabile. Nel corso del presente capitolo talvolta si tornerà a riflettere nuovamente su alcuni passi e concetti già trattati nei capitoli precedenti, ma questi ultimi saranno riconsiderati sotto il punto di vista della loro ‘peculiarità dialettica’. Invece, per quanto concerne il significato dialetticamente duplice riscontrabile in ἔνδειξις ed ἐνδείκνυμι, sia sufficiente considerare sinteticamente alcuni fattori deducibili dall’analisi articolata nel capitolo III: l’indicazione è legata tanto alla natura deficitaria, quanto alla natura rivelativa del dire i Principi. In effetti il percorso attraverso i tre possibili significati della ἔνδειξις, secondo quanto argomentato nel

² *De Princ.*, I, p. 7.24.

capitolo precedente, ha inteso dimostrare che essa è principalmente espressione del limite di pensiero-parola, ma si configura anche come metodo di pensabilità e dicibilità delle ἀρχαί, fino a proporsi come nozione anagogica e rivelativa dei Principi stessi. Pertanto, si osserva che il medesimo concetto, propriamente quello dell'indicare, si presta a due modalità del tutto opposte di riferimento alla realtà prima: è possibile indicare sia ciò che è lontano e che dunque può essere identificato solo approssimativamente, in modo impreciso e orientativamente in quanto non definibile né esprimibile, sia ciò per cui, al contrario, è sufficiente un atto ostensivo-rivelativo affinché sia completamente disvelato nella sua natura straordinaria.

IV.2. Τὸ οὐδέν e κενεμβατεῖν. Una 'duplicità semantica' paradigmatica

Caratterizzata da una sostanziale ambivalenza di fondo è in primo luogo la fondamentale nozione di 'nulla' che lo stesso diadoco presenta a chiare lettere come tale nel corso del *De Principiis*. La riflessione damasciana concernente il nulla non sarà sottoposta ad un'analisi specifica³ nel presente paragrafo; diversamente, si farà riferimento ad essa in qualità di 'paradigma' utile a far luce sulla natura e sullo sviluppo della dialettica damasciana. Occorre comunque tener presente che le

³ Tra gli studi che argomentano il tema del nulla in Damascio si segnalano: É. BRÉHIER, *L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le Néoplatonisme grec*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 26, (1919), pp. 443-475 [poi in ID, *Études de philosophie antique*, PUF, Paris 1955, pp. 248-283]; L. KOLAKOWSKI, *Horreur métaphysique*, trad. it. a cura di B. Morcavallo, Il Mulino, Bologna 2007² [ed. orig. Basil Blackwell, Oxford 1988], pp. 44-49; S. BRETON, *La pensée du rien*, Kok Pharos, Kampen 1992, in partic. pp. 34-45; M. ABBATE, *Parmenide e i neoplatonici*, op. cit., pp. 219-253 (in partic. pp. 249-253, §8: *Oltre l'identità e la differenza assolute: il 'Nulla' dell'Origine primissima*) e ancora dello stesso autore cfr. *Tra esegesi e teologia*, op. cit., pp. 91-101 e *Il Principio Primo come «Assoluto» nella tradizione neoplatonica*, op. cit., pp. 16-22; infine, di V. NAPOLI si veda *Phantasia e nulla assoluto in Damascio. Prospettive di lettura*, in *Contrarietas. Saggi sui saperi medievali*, a cura di A. Musco, CUECM, Catania 2002, pp. 71-99 ed Ἐπέκεινα τοῦ ἐνός, op. cit., pp. 311-370.

considerazioni damasciane sul nulla rappresentano uno degli argomenti principali che segnano l'emancipazione della dottrina sostenuta dall'ultimo diadoco rispetto alla protologia procliana. Il carattere innovativo della concezione damasciana del Principio Primo può essere riassunto nei seguenti termini: al fine di stabilire una trascendenza sempre più autentica ed originaria⁴, il Principio Primitivo che l'Ineffabile rappresenta viene collocato – probabilmente recuperando una concezione di origine giamblicea – ἐπεκείνα τοῦ ἑνός, al di là dello stesso Uno quale Principio assolutamente semplice a fondamento del Tutto. Stabilire l'antiorità del Principio Primo rispetto all'Uno determina in primo luogo il ripensamento dei caratteri e delle funzioni dell'Uno, concepito conseguentemente in quanto realtà seconda derivata dall'Ineffabile al di là dell'Uno. L'ἕν damasciano va inteso precisamente come ἕν-πάντα, Uno-Tutto, ossia unità pura contenente originariamente e potenzialmente la molteplicità in forma non ancora dispiegata e differenziata. In secondo luogo, la teoria del Principio indicibile trascendente l'Uno comporta il delinarsi dell'Origine Primitiva come *Nulla* propriamente detto. Tuttavia, lascia intendere l'ultimo diadoco, qualsiasi processo anagogico in direzione del Nulla che l'Origine costituisce sembra preliminarmente precluso, al punto tale che l'avanzare verso ciò che sovrasta finanche l'Uno viene a configurarsi come un *incedere nel vuoto* nel tentativo di approssimarsi a ciò che è autenticamente il *Nulla*, in ragione del suo non essere *neanche uno*. Alla luce di quanto ricordato, è stato sostenuto che con Damascio ha luogo il passaggio dall'*henologia* all'*houdenologia*⁵, dall'indagine sul Principio

⁴ Sull'assoluta trascendenza dell'Ineffabile damasciano cfr. Cfr. ABBATE, *Parmenide e i neoplatonici*, op. cit., p. 221; cfr. inoltre cap. II, p. 76 e relativa nota.

⁵ Cfr. V. NAPOLI, Ἐπέκεινα τοῦ ἑνός, op. cit., in partic. pp. 311-313. Napoli rileva che «nella prospettiva di Damascio [...] il principio totalmente ineffabile non è soltanto compiutamente *meta-ontologico*, ma anche radicalmente *meta-henologico*, totalmente trascendente non soltanto rispetto all'*uno che è*, ma anche allo stesso *uno in sé*». (ivi, p. 311) Di conseguenza – aggiunge Napoli – «nel

come τὸ ἓν, a quella sullo stesso come τὸ οὐδέν. Il trascendimento dell'Uno, segno distintivo della dottrina damasciana, è presentato dal filosofo come qualcosa di paradossale tanto quanto necessario; infatti dall'esposizione di Damascio apprendiamo che l'Uno è *l'ultimo congetturabile*, vale a dire è la nozione più semplice e astratta che ci è dato concepire, tuttavia non senza difficoltà e aporie. Pertanto il neoplatonico esterna una radicale perplessità riguardo alla possibilità di concettualizzare qualcosa di trascendente l'ultima nozione pensabile:

ὥς οὐδὲ ἔννοιαν οὐδὲ ὑπόνοιαν ἔχομεν ἀπλουστέραν τοῦ ἐνός, πῶς οὖν ὑπονοήσομεν ἐπέκεινά τι τῆς ἐσχάτης ὑπονοίας τε καὶ ἐννοίας;

Visto che non abbiamo né una nozione né una congettura più semplice dell'Uno, in che modo allora potremo fare qualche congettura su qualcosa che è al di là della più estrema congettura e nozione?⁶

In linea con quanto detto, il filosofo prosegue con l'evidenziare la profonda problematicità della teoria dell'Ineffabile metahenologico che intende sostenere e difatti leggiamo:

Ἄλλ' εἰ τὸ ἐν πάντων αἴτιον καὶ πάντων περιεκτικόν, τίς ἢ ἐπεκείνα καὶ τούτου ἀνάβασις ἡμῶν; Μήποτε γὰρ κενεμβατοῦμεν εἰς αὐτὸ τὸ οὐδέν ἀνατεινόμενοι· ὁ γὰρ μηδὲ ἐν ἐστὶ, τοῦτο οὐδέν ἐστὶ κατὰ τὸ δικαιοτάτον·

discorso protologico damasciano, con il passaggio dalla *me-ontologia* ad una radicale *me-henologia*, l'aporetica del *principio unico del tutto* si configura come aporetica del *nulla assoluto*» (ivi, p. 312).

⁶ *De Princ.*, I, p. 6.8-11. Cfr. cap. II, pp. 77 e ss.

Ma se l'Uno [è] causa di tutto ed abbraccia tutto, che genere di ascesa al di là anche di questo <può esistere>? Forse camminiamo nel vuoto, proiettati verso il nulla stesso. Infatti, ciò che non è neppure uno, questo è il nulla propriamente detto⁷.

Secondo quanto emerge dal passo, se con la teoria del Principio come unitotalità viene parzialmente aggirato il problema della derivazione dei molti dall'Uno poiché, come accennato, potenzialmente presenti nell'Uno stesso⁸, d'altro canto un Principio così concepito necessita di qualcosa di ulteriormente trascendente che ne rappresenti il fondamento⁹. Da qui la necessità di teorizzare il Principio

⁷ *De Princ.*, I, p. 5.18-22.

⁸ A proposito della teoria damasciana Abbate osserva che essa risulta «tesa nel suo insieme a ricercare una via d'uscita rispetto al problema teoretico centrale di tutto il Neoplatonismo, vale a dire il passaggio dall'Uno ai molti. Entro tale prospettiva, il concetto stesso di Uno-Tutto potrebbe essere inteso come la risposta damasciana a questa aporia. Esso, infatti, nella misura in cui comporta una sorta di legame originario fra l'Uno ed il Tutto, si delinea come un principio originariamente antinomico che racchiude in sé sia la nozione di assoluta unità anteriore alla totalità del reale sia la nozione di Tutto, implicante il concetto di totalità potenziale di ogni forma possibile di molteplice» (ABBATE, *Parmenide e i neoplatonici*, op. cit., p. 246).

⁹ Tale esigenza si spiega in ragione del fatto che «è la natura non assolutamente e radicalmente trascendente dell'Uno-Tutto a rendere necessaria la postulazione di un'origine che sia in qualche maniera anteriore anche alla stessa nozione di origine, in modo che essa rimanga autenticamente irrelata nella sua inconcepibile ed incommensurabile ulteriorità rispetto all'Uno-Tutto ed al Tutto nella sua unità originaria» (ABBATE, *Parmenide e i neoplatonici*, op. cit., pp. 246, 247). La postulazione damasciana del totalmente Ineffabile e dell'Uno-Tutto sembra un tentativo, a sua volta problematico, di conciliazione tra le antinomiche nozioni di 'principio' e di 'totalità' da essa derivata. Come l'ultimo diadoco argomenta nell'aporia iniziale del *De Principiis* (su ciò cfr. cap. I, nota 44 alle pp. 30, 31), da un lato è necessario che il Tutto inglobi la totalità delle realtà, compreso il Principio che è a fondamento della realtà stessa, dall'altro è necessario che il Principio sia assolutamente trascendente e non-coordinato alle realtà seconde (cfr. ABBATE, *Parmenide e i neoplatonici*, op. cit., p. 247). Damascio sembra dare riposta alla prima esigenza mediante la teorizzazione dell'Uno-Tutto, inteso come sintesi originaria di unità (propria dell'Origine Primitiva) e molteplicità (propria della totalità derivata); invece, alla seconda esigenza il filosofo neoplatonico tenta di rispondere con la postulazione dell'Ineffabile, assolutamente trascendente e irrelato alle realtà seconde.

metahenologico¹⁰. Proprio per questo l'ascesa verso l'Ineffabile ulteriore all'Uno è somigliante al *camminare nel vuoto*¹¹ verso ciò che non è *neanche uno*, e in quanto tale è propriamente il *Nulla*. Come è noto e secondo quanto abbiamo anticipato precedentemente, il filosofo riconosce al nulla, definito διττόν, due opposte valenze:

Εἰ δὲ τοῦτο οὐδέν ἐστιν, ἔστω διττόν τὸ οὐδέν, τὸ μὲν κρείττον τοῦ ἐνός, τὸ δὲ ἐπίταδε· εἰ δὲ κενεμβατοῦμεν ταῦτα λέγοντες, διττόν καὶ τὸ κενεμβατεῖν, τὸ μὲν ἐκπίπτον εἰς τὸ ἄρρητον, τὸ δὲ εἰς τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς ὑπάρχον·

Se questo [*scil.* l'Ineffabile] è il nulla, il nulla lo si consideri duplice: quello che è superiore all'Uno e quello che è al di qua [dell'Uno]; se dunque camminiamo nel vuoto affermando queste cose, anche il camminare nel vuoto [lo si consideri] duplice: uno che precipita nell'Ineffabile, l'altro in ciò che non è assolutamente sussistente in alcun modo¹².

Damascio ammette l'esistenza di un nulla come negazione di tutto, assolutamente infimo, e un nulla come completo trascendimento della totalità, da

¹⁰ Considerazioni sulla gerarchia dei Principi in Damascio e sulle ragioni teoretiche del ripensamento damasciano dell'ordine dei Principi sono articolate in ABBATE, *Parmenide e i neoplatonici*, op. cit., p. 226.

¹¹ Relativamente all'argomento del 'camminare nel vuoto' si rimanda a M. VLAD, *Stepping into the Void: Proclus and Damascius on Approaching the First Principle*, in «The International Journal of the Platonic Tradition» 11 (2017), in partic. pp. 50 e ss. Vlad distingue la tendenza procliana a mettere in guardia dai rischi del procedere nel vuoto (inteso come assoluta nullità) dalla ben diversa posizione damasciana (cfr. *ivi*, pp. 44, 45); Damascio lascia intendere le potenzialità connesse al camminare nel vuoto che può difatti rivelarsi effettiva esperienza della trascendenza del Principio incoglibile mediante il pensiero e modalità specifica di superamento delle aporie sull'Ineffabile (cfr. *ivi*, p. 66). Per questo, il κενεμβατεῖν damasciano sembra essere una forma superiore e mistica di apprensione dell'Origine e di conseguenza il κενόν di cui si parla nel *De Principiis* rappresenta – secondo un'accezione evidentemente positiva – «the inner sanctuary out of which everything emerges, in a mysterious, unspeakable way» (*ivi*, p. 45).

¹² *De Princ.*, I, pp. 7.24-8.3.

intendersi dunque come massima eminenza. Proprio quest'ultima accezione di nulla consente al pensiero di approssimarsi significativamente all'irrapresentabile nozione di 'Principio unico del Tutto', completamente inconoscibile e indicibile, irrelato all'intelligenza. A partire dall'ambivalenza del nulla – leggiamo nel passo sopra riportato – il filosofo neoplatonico sottolinea la divergenza di significati tra il 'camminare nel vuoto' connesso a ciascuna delle due forme di nulla: mentre una prima modalità di κενεμβυτεῖν conduce in basso e dunque lascia precipitare nella più completa vacuità, il secondo modo solleva verso l'alto perché si configura come la vertigine che orienta in direzione del Nulla assoluto dell'Origine. Come si è visto, nel profilare la teoria del Principio come Nulla Damascio avanza una concezione del nulla non univoca e moneidetica, come era accaduto nella tradizione precedente, ma al contrario egli opera una puntuale differenziazione in merito alla nozione di nulla¹³,

¹³ Secondo quanto precisa Napoli, la distinzione interna al nulla presentata da Damascio poggia su una preliminare e più generale distinzione intorno alla nozione di nulla, di per sé segno della distanza dell'ultimo diadoco da alcune tra le principali teorie circolanti presso la Scuola platonica di Atene. Nello specifico, la teoria oudenologica damasciana si differenzia dalla concezione di Proclo il quale, relativamente al nulla, «ne avanza una concezione univoca e monoeidetica, identificandolo esclusivamente con ciò che è privo di ipostasi (τὸ ἀνυπόστατον), con l'impossibile assenza assoluta di sussistenza secondo una totale soppressione e non-partecipazione dell'uno» (V. Napoli, Ἐπέκεινα τοῦ ἐνός, op. cit., p. 319). Se da un lato Proclo riconosce una pluralità inerente ai diversi modi di concepire il non-essere, prospettando una principale tripartizione ulteriormente suddivisibile (cfr. *ivi*, pp. 316-318: il non-essere *superiore* rispetto all'essere coincidente con l'Uno, causa della totalità degli enti; il non-essere *paritario* rispetto all'essere, interno all'essere stesso, concepito come *differenza*, secondo quanto si apprende dal *Sofista* platonico; il non-essere come *inferiore* rispetto all'essere, assoluta privazione dell'essere coincidente con la materia e luogo della γένεσις), dall'altro fa notare Napoli, «nel Licio [...] alla molteplicità di significati del *non-ente* [...], non si associa una molteplicità di significati del *nulla* [...], il quale invece è assunto come una nozione che restituisce un solo significato-tipo di *non-ente*» (*ivi*, p. 320). Allora il nulla per Proclo rappresenta «uno specifico tipo di *non-ente*», vale a dire, «l'assoluto *non-ente*, ciò che non è in alcun modo» (*ivi*, p. 313) e che «in quanto *neppure uno* [...], è inteso come la negazione, insieme a tutte le altre cose, anche dello stesso uno» (*ivi*, p. 323); va da sé la negazione della «coestensionalità e convertibilità reciproca di *non-ente* e *nulla*» (*ivi*, p. 319). Occorre quindi puntualizzare in particolar modo la non corrispondenza tra Uno e nulla in Proclo: infatti, se Uno e nulla rappresentano ciascuno una modalità specifica di non-

distinguibile secondo due diversi generi. Il criterio di discernimento è rappresentato dall'applicazione al nulla delle categorie del *superiore* e dell'*inferiore* in rapporto all'Uno¹⁴. Vi è dunque il nulla superlativo e superiore, migliore dell'Uno, rappresentato dall'Ineffabile, e il nulla nella sua più infima accezione, peggiore dell'Uno, rappresentato dalla pura vacuità, da ciò che non è in alcun modo e sotto alcun rapporto, ciò che è privo di sussistenza per via della non partecipazione all'Uno. Il filosofo, somigliante ad una sorta di *equilibrista del pensiero*, è costantemente sospeso tra la possibilità di precipitare nel nulla e quindi di smarrirsi in ciò che è insussistente, e la possibilità contraria di innalzarsi all'astrazione somma rappresentativa dell'inconcepibile eminenza dell'Ineffabile. Proprio in ragione di questo, τὸ οὐδέν e κενεμβρατεῖν implicano una duplicità intrinseca che il pensatore siriano non trascura di chiarire; in tal modo egli dimostra che l'intelligenza impegnata nella risalita verso il Principio indicibile deve misurarsi con l'ambivalenza semantica di specifici concetti, affinché diventi capace di impiegarli secondo la valenza positiva e anagogica che possiedono, neutralizzando per contro la valenza negativa che comunque dialetticamente conservano.

essere, il primo è non-essere in quanto superiore all'essere, il secondo in quanto inferiore ad esso. Per questo, «l'uno [...] nel suo essere anteriore all'ente, è *non-ente*, appunto il *non-ente* anteriore rispetto all'ente, tuttavia non è anche *nulla* [...], poiché, proprio in quanto è *uno* [...], è impossibile dire che è *nulla* [...], dal momento che il *nulla* [...] si configura come *neppure-uno*» (*ivi*, p. 320).

¹⁴ Metry-Tresson riconosce il carattere problematico della 'negazione radicale' (che il nulla rappresenta) riferita al Totalmente Ineffabile. Difatti, se Damascio sembra identificare un criterio per distinguere il nulla supremo dal nulla infimo (ossia l'applicazione al nulla delle nozioni opposte di superiorità e inferiorità rispetto all'Uno), permane il rischio di confusione tra le due forme di nulla, a causa dell'inafferrabilità di entrambe. Pertanto, osserva la studiosa, l'attribuzione del nulla all'Ineffabile non fa che generare un'*impasse* metafisica, a sua volta indice dell'insufficienza della negazione (finanche nella sua forma più radicale) come metodo di ascesa al Principio (cfr. C. METRY-TRESSON, *Comment l'âme peut saisir l'Un*, op. cit., pp. 201-203).

IV.3. La doppia accezione di ὑπο-νοεῖν: dalla congettura al presagio

Un termine che rende in maniera significativa il senso della ‘duplicità dialettica’ insita in alcuni tra i principali concetti di cui Damascio si serve nel *De Principiis* è sicuramente ὑπόνοια, connesso al verbo ὑπονοέω¹⁵. Difatti, entrambi i vocaboli acquisiscono talvolta valenza negativa e dunque limitativa, talvolta, in maniera completamente opposta, valenza positiva, in stretta dipendenza dal contesto di inserimento. Pertanto nel trattato aporetico viene a delinearsi una vera e propria *dicotomia semantica* interna a ὑπόνοια e ὑπονοέω che determina di conseguenza una contrapposizione aporetica permanente, ma al contempo coerente e armonica tra due significati riconducibili al sostantivo e al verbo: ‘elaborazione concettuale imprecisa, ipotetica e congetturale’ da un lato, ma anche ‘sentore’, ‘presagio’, ‘sovraintuizione’, ‘divinazione’ dall’altro; in tal senso ὑπόνοια e ὑπονοέω veicolano sia il significato di un contenuto posto *al di sotto del pensiero*, in quanto ad esso *inferiore* (conformemente alla prima accezione), sia il significato di un contenuto posto *al di sopra del pensiero*, fondativo e più profondo del pensiero stesso e per tale ragione, *superiore* ad esso (in conformità alla seconda accezione). Il doppio significato dei termini in questione introduce dunque una circolarità semantica tra il percepire i Principi – e in particolare l’Origine Primitiva ineffabile e a-relazionale – nella forma di presagio e il congetturare l’esistenza, oltre che le proprietà ad essi attribuibili solo ipoteticamente.

Il primo significato di ὑπόνοια e ὑπονοέω è facilmente rintracciabile nell’opera damasciana, soprattutto in ragione del fatto che è maggiormente frequente rispetto al

¹⁵ Secondo quanto si legge in H. G. LIDDELL – R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, op. cit., s.v. ὑπόνοια, il termine può indicare ‘a suspicion’, ‘conjecture’, ‘guess’, ‘supposition’, ma anche ‘the real meaning of a thing’, ‘the true intent’, ‘deeper sense’. Conformemente ai significati sopra riportati, s.v. ὑπονοέω si legge che il verbo allude a ‘to think secretly’, ‘to suspect’, ‘conjecture’, ‘form guesses about’.

secondo. Inoltre, nell'interpretazione e schematizzazione che mi appresto ad esporre, l'analisi delle occorrenze del sostantivo e del verbo sembra suggerire la possibilità di cogliere tre modalità in cui viene a delinearsi il primo significato dei termini in esame: una prima modalità consiste nel rapporto di subordinazione della ὑπόνοια rispetto alla ἔννοια, una seconda nella relazione di continuità tra ὑπόνοια ed ἔνδειξις, una terza nella riconduzione della ὑπόνοια alla natura convenzionale del pensiero/linguaggio dei Principi Primi. Di seguito verranno riportati esclusivamente alcuni dei molti passi esplicativi del discorso appena introdotto, dal momento che per rilevanza e centralità esso richiederebbe una trattazione autonoma in altra sede.

Quanto al nesso ἔννοια-ὑπόνοια¹⁶, esso ricorre spesso a proposito dell'Uno-Tutto; più nello specifico, Damascio se ne serve per definire la natura problematica

¹⁶ Considerazioni sulla ὑπόνοια nel *De Principiis* sono presenti in M. VLAD, *Discours et suppression du discours dans le De Principiis de Damascius*, in «Historia Philosophica», 10 (2012), pp. 30-35. La studiosa attribuisce al termine il significato di 'linguaggio allegorico' e a tal proposito osserva: «par la ὑπόνοια, on ne se réfère pas directement au principe, pour le décrire, mais on en parle de manière chiffrée, en langage allégorique» (*ivi*, p. 30). Difatti, proprio come l'allegoria, la ὑπόνοια allude al significato *sotto-inteso* presente in un determinato testo da sottoporre ad interpretazione allegorica (*ivi*, p. 31) e per questo si configura come «une manière de parler par symboles, par suggestions» (*ibidem*). Vlad traccia inoltre una breve storia del termine nella tradizione platonica, a partire dalla segnalazione del valore negativo che ὑπόνοια assume in Platone. Infatti, nei dialoghi platonici (*Repubblica*, *Leggi*, *Gorgia*) ὑπόνοια si riferisce principalmente ad una supposizione falsa che veicola dunque contenuti menzogneri, o ancora, essa indica sospetto e congettura implicante assenza di comprensione (cfr. *ibidem*). Diversamente, con Proclo ὑπόνοια acquisisce valenza positiva, indicando la forma espressiva allusiva e oscura, propria della mitologia e rivelatrice dei Principi divini (cfr. *ivi*, p. 32 e Proclus, *Theol. Plat.*, I, p. 21.7-12). Infine con Damascio, scrive Vlad, «le verbe ὑπονοεῖν correspond à la dernière manière dont nous pouvons dire quelque chose au sujet du principe» (*ivi*, p. 33). Inoltre, applicata all'Uno-Tutto, la supposizione che la ὑπόνοια rappresenta consiste «dans le fait de dire moins, afin de dire plus, et de dire ce que l'on ne peut plus dire, par l'intermédiaire de ce que l'on peut encore dire. L'un est impossible à exprimer directement, parce que sa nature échappe à la pensée. Cependant, la pensée possède cette puissance extraordinaire de dire ce qui la dépasse, précisément en disant moins par rapport à ce à quoi elle se réfère» (*ibidem*). In generale, Vlad legge la ὑπόνοια del *De Principiis* alla luce della sua funzione allegorica e per questo riconosce ad essa una doppia funzione, nella misura in cui lo stesso linguaggio allegorico implica una

della conoscenza del Principio trascendente l'Essere e in merito a ciò spesso ribadisce il carattere anomalo e straordinario dell'ένιαία γνώσις atta a cogliere l'Uno metaontologico, mediante la precisazione secondo cui quest'ultimo costituisce propriamente l'ultima *nozione e congettura* che il pensiero riesce a elaborare. Ciò si verifica ad esempio in *De Princ.*, I, p. 6.8-11 in cui leggiamo:

ὥς οὐδὲ ἔννοιαν οὐδὲ ὑπόνοιαν ἔχομεν ἀπλουστέραν τοῦ ἐνός, πῶς οὖν ὑπονοήσομεν ἐπέκειντά τι τῆς ἐσχάτης ὑπονοίας τε καὶ ἐννοίας;

Visto che non abbiamo né una nozione né una congettura più semplice dell'Uno, in che modo allora potremo *fare qualche congettura* su qualcosa che è al di là della più estrema *congettura e nozione*?¹⁷

L'Uno, dunque, si presenta non solo come l'«ultimo pensabile», ma anche come «ultimo congetturabile», il che vuol dire che la trascendenza radicale che lo caratterizza non impedisce soltanto che esso costituisca per l'intelligenza un determinato oggetto di pensiero (ἔννοια), ma addirittura che esso sia oggetto di un'ipotesi più o meno fondata e attendibile (ὑπόνοια). In questo contesto, evidentemente, la ὑπόνοια rispetto alla ἔννοια indica una supposizione, ossia una

doppia operazione, ossia prima quella del *chiffrier*, poi quella del *déchiffrier* (cfr. *ivi*, pp. 33, 34); a tal proposito si legge che «d'un côté, il s'agit de *chiffrier*, pour suggérer ce qui ne peut pas vraiment être pensé, par ce qui nous est accessible. [...] D'un autre côté, il y a le sens inverse de la ὑπόνοια, c'est-à-dire le *déchiffrement*, la redécouverte dans la supposition, ou dans l'allégorie, de ce à quoi elle renvoie, de ce que l'on a voulu transmettre par elle» (*ibidem*). In ragione di ciò e considerando la ὑπόνοια esclusivamente in riferimento all'Uno-Tutto, si può desumere che essa, in quanto supposizione, non è soltanto dimostrazione dell'impossibilità di dire il Principio per mezzo di un rimando diretto allo stesso, ma è anche indice del fatto che, mediante l'allegoria che la congettura veicola, è possibile rappresentarsi l'immagine della realtà prima nascosta e inattingibile (cfr. *ivi*, p. 34).

¹⁷ Per l'analisi del passo cfr. cap. II, pp. 77 e ss.

forma inferiore di concettualizzazione dell'oggetto di riferimento. Inoltre, il quesito introdotto dal filosofo allude alla difficoltà oggettiva non di pensare, ma di *congetturare* (e dunque, di produrre una rappresentazione mentale vaga e imprecisa) una realtà principale collocata al di là dell'Uno-Tutto, quale è l'Ineffabile, oggetto della complessa aporia epistemologica analizzata nelle pagine precedenti del presente lavoro¹⁸. In linea con le osservazioni damasciane appena considerate, in *De Princ.*, I, p. 62.11 è nuovamente dichiarato che «noi non possiamo [...] *congetturare* niente al di là dell'Uno» (τοῦ [...] ἐνὸς ἐπέκεινα οὐδὲν ὑπονοεῖν δυνάμεθα), dal momento che quest'ultimo è «il primo in un modo qualunque *congetturabile*» (*De Princ.*, I, p. 62.12: τοῦτο πρῶτον ὑπονόητον καὶ ὁπωσοῦν). Difatti, a partire dall'assolutamente Ineffabile e seguendo la scansione dei Principi postulati da Damascio, l'Uno-Tutto non è nitidamente discernibile mediante il pensiero, ma è il primo Principio suscettibile di congettura, in maniera indefinita (ὁπωσοῦν); l'avverbio indefinito marca precisamente la differenza sussistente tra il pensare e il conoscere e la natura indeterminata, vaga e puramente indicativa propria del congetturare¹⁹. Ancora a proposito dell'Uno, la congettura si conferma subordinata per efficacia alla conoscenza vera e propria e in quanto tale si presenta come espediente concettuale sostitutivo della stessa: non potendo sussistere conoscenza di ciò che oltrepassa la dimensione ontologica, resta esclusivamente la possibilità di sottoporre una simile eminenza principale a supposizione. Da tale punto di vista, si potrebbe affermare che la ὑπόνοια è una forma logico-espressiva compensativa della ἔννοια, dal momento che la prima subentra in ragione dell'impossibile elaborazione della seconda. Per questo l'ultimo scolarca ateniese afferma che l'Uno «si concede

¹⁸ Cfr. cap. II, pp. 76-95.

¹⁹ A proposito dell'Uno, la differenza tra conoscere e congetturare emerge anche da *De Princ.*, I, p. 18.3, 4, passo in cui Damascio colloca ὑπονοέω in second'ordine rispetto a γνωρίζω, ricalcando anche in tal modo il senso oppositivo della coppia concettuale ἔννοια-ὑπόνοια.

solamente all'essere congetturato» (*De Princ.*, II, p. 22.19: ὑπονοεῖσθαι μόνον δίδωσιν ἑαυτό) e dunque non costituisce una nozione determinata. Invece, come già anticipato, l'Ineffabile è a tal punto inattingibile da non risultare sottoponibile neppure a ipotesi indefinite e difatti Damascio evidenzia la massima venerabilità e la maggiore dignità dell'Origine Primiissima – sia rispetto ai Principi inferiori, sia rispetto alla realtà derivata – alla luce del sottrarsi dell'Ineffabile ad ogni concezione e congettura; a tal proposito leggiamo che «ciò che è più venerabile deve essere incoglibile per tutte le *nozioni e congetture*» (τὸ δὲ σεμνότατον ἄληπτον εἶναι δεῖ πάσαις ἐννοίαις τε καὶ ὑπονοίαις)²⁰, dal momento che «ciò che si sottrae sempre alle nostre concezioni sfuggendo verso l'alto è più degno di ciò che è alla nostra portata, cosicché ciò che è sfuggito a tutte le nostre concezioni sarebbe il più degno in assoluto» (τὸ ἀναφεῦγον ἀεὶ πρὸς τὸ ἄνω τὰς ἡμετέρας ἐννοίας τιμιώτερον τοῦ προχειροτέρου, ὥστε τιμιώτατον ἂν εἴη τὸ πάσας ἐκπεφευγὸς τὰς ἡμετέρας ὑπονοίαις)²¹. Evidentemente, è proprio l'*incongetturabilità* del Principio indicibile, ancor più che il suo sottrarsi a qualunque nostra nozione, a determinare la sua natura di ἄληπτον (*De Princ.*, I, p. 7.20), di assoluto *incoglibile* per qualsiasi forma possibile di comprensione, anche la più distante dalla verità, quale è la ὑπόνοια. Per questo, la superiorità del πάντη ἄρρητον si manifesta in modo rilevante all'intelligenza che tenta di avvicinarsi ad esso in ragione del suo essere τὸ τινοῦ γνώσεως ἐπέκεινα, «ciò che è al di là di una determinata conoscenza» (*De Princ.*, I, 14.4) e in maniera più estrema, τὸ πάσης ὑπονοίαις ἐπέκεινα, «ciò che è al di là di ogni congettura» (*De Princ.*, I, p. 14.5, 6)²². Il nesso tra *conoscenza* e *congettura* fa luce sul fatto che l'assoluta superiorità dell'Ineffabile lo rende impenetrabile

²⁰ *De Princ.*, I, p. 7.20, 21.

²¹ *Ivi*, I, p. 7.21-24.

²² Cfr. cap. II, pp. 92 e ss.

finanche attraverso la congettura incerta e confusa e dunque inferiore alla conoscenza capace di determinare puntualmente il suo oggetto. Pertanto, l’Ineffabile è spesso presentato da Damascio come ‘mancato oggetto di pensiero’, come sovraentità indicibile, Origine oscura inesplorabile mediante la luce della conoscenza; esso, in verità, è ciò che «non permette assolutamente alcuna presa su di sé, neppure un sentore» (τὸ μηδεμίαν ἑαυτοῦ παρεχόμενον ἀντιλαβήν, μηδὲ ὑποψίαν)²³. In tale passo ὑποψία ha sostanzialmente il medesimo valore semantico di ὑπόνοια: il termine, infatti, all’interno della metafora della non-visibilità dell’Ineffabile inconoscibile²⁴, indica una forma di percezione collocata al di sotto della vista autentica quale piena comprensione, secondo il lessico metaforico dell’epistemologia platonica, lessico che si rifà alla nota analogia solare. Oltre al termine ὑποψία nel *De Principiis* si riscontra anche l’uso del connesso verbo ὑποβλέπω²⁵, variante di ὑπονοέω, utilizzato con significati simili. Dunque la ὑποψία/ὑπόνοια si attesta anche in tal caso come ‘ipoconoscenza’ nei termini di ‘vista oscura’ e di conseguenza, puramente ipotetico-congetturale. Inoltre, il verbo καθυπονοέω²⁶ in Damascio rende con ancora maggiore incisività il suddetto concetto di ‘ipoconoscenza’ in quanto la sottolinea ulteriormente con la preposizione κατα- in aggiunta a ὑπο-. Infine, categorica nell’escludere la possibilità di ogni operazione di linguaggio e pensiero sul Principio Primitivo è l’affermazione di *De Princ.*, I, p. 22.7-9: «relativamente alle cose di qua giù, infatti, non [vi è] nulla che sia comune a quello [*scil.* all’Ineffabile], niente tra le cose dette, pensate e *congetturate* potrebbe appartenergli» (οὐδὲν γὰρ ὅ τι ἐκείνω κοινὸν πρὸς τὰ τῆδε, οὐδ’ ἂν εἴη τι αὐτῶ τῶν

²³ *De Princ.*, I, p. 13.16, 17.

²⁴ *Ivi*, I, p. 13.10-20. Cfr. anche cap. II, pp. 90, 91.

²⁵ Cfr. ad es. *De Princ.*, II, p. 135.12, in cui tuttavia ὑποβλέψομεν dell’ed. Ruelle (I, p. 173.14) è stato corretto con ὑποκλέψομεν dell’ed. Westerink-Combès.

²⁶ Cfr. ad es. *De Princ.*, I, p. 55.21.

λεγομένων καὶ νοουμένων καὶ ὑπονοουμένων)²⁷, per cui – si precisa in un altro passo – «non si deve assolutamente né celebrarlo, né concepirlo, né *congetturarlo*» (οὐδ’ ὄλως ὑμνητέον, οὐδ’ ἐννοητέον, οὐδὲ ὑπονοητέον)²⁸. Tali affermazioni damasciane suonano come iperboliche ed esprimono in maniera chiara l’estrema inconcepibilità dell’Ineffabile: esso, infatti, sfugge al contempo ad operazioni completamente opposte, ossia sfugge tanto all’ossequio devozionale (non è possibile celebrarlo, dedicandogli inni sacri), quanto alla più bassa e inefficace attività di pensiero, vale a dire il congetturare. Tra le due estreme modalità di approccio all’Ineffabile – conformemente a quanto si desume dai passi sopra riportati – si pongono il *voëiv* e la *ἐννοια*. Tuttavia, in particolare relativamente al pensiero, il neoplatonico dimostra a più riprese la sua inadeguatezza nel comprendere l’Origine ineffabile²⁹.

²⁷ Relativamente ai possibili significati dell’affermazione cfr. cap. I della presente tesi, nota 85 a p. 45.

²⁸ *De Princ.*, I, p. 4.17, 18. Cfr. inoltre cap. I, pp. 32-34.

²⁹ L’opposizione *ἐννοια-ὑπόνοια* è una costante nel *De Principiis*, tanto è vero che è riproposta anche in relazione all’Unificato e alla triade successiva all’Uno-Tutto. A tal proposito si veda ad esempio *De Princ.*, II, p. 32.11-14: l’Unificato in questione, precisa il diadoco, secondo le ‘proprietà’ in esso riscontrate, corrisponde a quanto solitamente è *congetturato* riguardo all’essere e pertanto nell’interpretazione damasciana l’Unificato può essere inteso come ‘essere’. Si consideri inoltre *De Princ.*, II, p. 36.17-19: nel passo si argomenta ancora a proposito dell’Unificato, presentato quale oggetto del *congetturare* e del *sospettare*. In *De Princ.*, II, p. 50.1-8 si articola la discussione sull’Unificato come ‘misto’ e la molteplicità ad esso attribuibile è ricondotta al terzo Principio esclusivamente in *termini congetturali*; in linea con il passo appena citato, a distanza di poche pagine (*De Princ.*, II, p. 55.1-8) è nuovamente oggetto di analisi l’Unificato che, sottolinea il neoplatonico, è *congetturato* come ‘misto’, in quanto derivante dalla mescolanza dei due Principi superiori (ossia l’Uno-Tutto e il Tutto-Uno). Conformemente a quanto osservato relativamente ai Principi trascendenti l’Unificato, *De Princ.*, II, p. 103.5-7 dimostra che *la congettura* sull’Unificato è prova del *pensiero-linguaggio necessariamente indeterminato* sulla totalità dei Principi teorizzati dal filosofo. L’uso dell’avverbio indefinito *πώς* (riga 5) che suggerisce il *congetturare* ‘in qualche modo’ rientra propriamente nella ‘semantica dell’indeterminato’ che è d’obbligo in riferimento alla realtà principiale. Infine, ancora a proposito dell’Unificato da *De Princ.*, III, p. 114.25, 26 apprendiamo che è riferibile a tale Principio una forma originaria di uni-totalità solo *ipoteticamente* e difatti l’appellativo di ‘primo Uno-Tutto’ ad esso assegnato ha *valenza congetturale*. Il lessico della

In diversi casi ὑπόνοια e/o ὑπονοέω con significato limitativo si accompagnano ad ἔνδειξις e/o ad ἐνδείκνυμι. Quando Damascio ricorre a tale coppia semantica e concettuale per lo più intende esplicitare il carattere insufficiente del nostro pensiero-linguaggio concernente i Principi; talvolta però – proprio come accade con l’indicazione di cui si è discusso nel capitolo precedente – il sostantivo e il verbo ‘congettura’/‘congetturare’ assolvono a una decisiva ‘funzione metodologica’, consentendo di fatto l’articolazione, nel limite intrinseco all’intelligenza umana, dell’indagine sulla realtà principiale. Ciò accade ad esempio allorché il neoplatonico riconosce che, nel tentativo di dar luogo ad una qualche possibile concettualizzazione della natura indeterminata, inaccessibile e ineffabile delle realtà prime, «ci esponiamo al pericolo nel tentativo di discernere cose tanto grandi *per mezzo di indicazioni e congetture*» (παραβαλλόμεθα πρὸς τὴν διάκρισιν τῶν τηλικούτων δι’ ἐνδείξεων καὶ ὑπονοιῶν)³⁰. Il *metodo indicativo-congetturale* (δι’ ἐνδείξεων καὶ ὑπονοιῶν) che in questo passo trova esplicita formulazione dimostra in che misura la strategia teoretica e retorica del linguaggio endeictico e ipotetico determini l’impianto complessivo del trattato sui Principi. A dimostrazione dell’univocità espressiva di ὑπόνοια ed ἔνδειξις, si consideri che entrambe hanno origine dalla mancanza di nozioni ed espressioni adeguate, capaci di riferirsi con assoluta pertinenza ai Principi. Proprio in ragione di ciò Damascio afferma che «dal momento che non possiamo produrre alcuna nozione di questi Principi trascendenti, ci

congettura si riferisce a tutti i Principi presenti nella gerarchia del trattato damasciano. A dimostrazione di ciò è opportuno tenere presente che il linguaggio e il pensiero congetturale è il solo applicabile anche alla triade in cui si modalizza l’Uno-Tutto: *De Princ.*, II, p. 37.14-16 lascia emergere che anche il discorso sulla monade e sulla diade assume *il carattere della congettura*, perché definendo ‘monade’ e ‘diade’ le ἀρχαὶ inferiori all’Uno-Tutto, non si dice nulla su di esse che non sono riducibili né all’uno né al due, poiché il numerare è del tutto incompatibile con la dimensione indifferenziata dei Principi.

³⁰ *De Princ.*, I, 10.16, 18. Cfr. cap. III, pp. 243 e ss.

accontentiamo di quelle che ci permettono di *indicare* qualcosa riguardo a loro»³¹; il procedimento endeictico permette di configurare i Principi massimamente venerabili non come referenti linguistici, bensì come «oggetto delle nostre *congetture*»³². Ciò significa che l'indicazione è certamente strumento di conversione verso i Principi, ma consente di pervenire a delle rappresentazioni esclusivamente congetturali della realtà prima inaccessibile. Inoltre, nel *De Principiis* talvolta 'indicazione' e 'congettura' sono associate in ragione del fatto che entrambe cercano di ridurre – ma al contempo enfatizzano – la distanza che separa il λόγος dai Principi; è proprio questa distanza a necessitare il rimando endeictico e ipotetico-congetturale ai Principi Primi, tanto è vero che «noi *congetturiamo* soltanto da lontano» (*De Princ.*, III, p. 131.13) la natura oscura e impenetrabile dei Principi, referenti delle nostre indicazioni³³. Dunque, la consequenzialità logica e quindi, la ragione della presenza contemporanea e in perfetta continuità di significato di 'indicare' e 'ipotizzare' è determinata dalla circostanza per cui – possiamo concludere – è dato *congetturare* da lontano i Principi solamente *indicati*. Anche altrove la ὑπόνοια si configura come *supposizione* concernente i Principi soltanto ipoteticamente approssimabili mediante la pratica dell'indicare. In tal senso le nozioni di congettura e indicazione sono tra loro perfettamente saldate e per questo la prossimità delle loro occorrenze nel testo in

³¹ *Ivi*, II, p. 86.3-5. Cfr. inoltre cap. III, pp. 226 e ss.

³² *De Princ.*, II, p. 86.7.

³³ In *De Princ.*, III, p. 131.8-13 Damascio afferma: μηδὲ ἀπὸ τῶν προχειροτέρων ἐννοιῶν ἀναγέσθω πρὸς τὸν ὑπερφύστερον τρόπον πάσης συνηθείας, ἀλλ' οὐσίαν ἀκουέτω λεγόντων ἡμῶν καὶ ζώην, καὶ μέντοι καὶ νοῦν τὸν ὡς ἀληθῶς, κατὰ ἔνδειξιν ἀπὸ τῶν συνηθῶν τῆς ἐν ἀβάτοις μενούσης καὶ πόρρωθεν ἡμῶν ὑπονοουμένης φύσεως. (Non si risalga dalle nozioni che ci sono più familiari verso il modo che trascende tutta la consuetudine [intellettiva], ma si comprenda che noi parliamo realmente della sostanza, della vita e, certamente, anche dell'intelletto, indicando semplicemente, a partire dalle nozioni consuete, la natura che dimora presso l'inaccessibile e che noi *congetturiamo* soltanto da lontano). Per un'analisi più specifica di questo passo cfr. cap. III, pp. 245 e ss.

esame³⁴ risponde all'esigenza damasciana di introdurre, in sostituzione del comune linguaggio metafisico, un lessico concettuale del limite e insieme, del suo superamento, dunque un linguaggio metafisico-dialettico nel quale è mantenuta attiva e pienamente operante la contraddizione tra impossibilità e possibilità del pensare ed esprimere i Principi. In conclusione si osserva che in *De Princ.*, I, p. 129, luogo testuale particolarmente significativo per la forte ricorrenza di ἔνδειξις ed ἐνδείκνυμι³⁵, ὑπονοέω è perfettamente integrato all'interno del registro semantico dell'indicazione e difatti accompagnandosi ad essa corrobora il senso di una ricerca protologica estremamente lucida e ridimensionata nelle sue pretese di assoluta validità. Nella pagina 129 del vol. I del *De Principiis* (ed. Westerink-Combès) il concetto del congetturare è indicato sia nella forma consueta del verbo ὑπονοέω (riga 8), sia nella significativa variante di ὑπόκειμαι (righe 10 e 11): anche tale verbo si riferisce ad un contenuto 'assunto come ipotesi' e dunque, allude nuovamente alla natura approssimativa e congetturale delle nozioni ed espressioni verbali concernenti i Principi.

Infine, la ὑπόνοια assunta nel senso di manifestazione del pensare e del dire i Principi in maniera consapevolmente non puntuale e quindi, in modo epistemologicamente difettoso, spesso è associata alla concezione della *natura convenzionale* delle produzioni concettuali e verbali sulle realtà prime. A proposito dell'Ineffabile, Damascio riconosce che tutto ciò che affermiamo a suo riguardo rappresenta delle nostre *convenzioni* su ciò che in verità si sottrae tanto a *nozioni*

³⁴ Come esempio di quanto sostenuto si consideri *De Princ.*, II, pp. 38.26-39.3: il discorso verte sui Principi della triade, ma è sufficientemente generico da poter essere esteso all'intera gerarchia dei Principi. La formula πρὸς ἔνδειξιν che ricorre nel passo (anticipata da un ulteriore uso di ἐνδείκνυμι in *De Princ.*, II, p. 38.18) introduce il lessico ipotetico-congetturale attestato dal ripetersi di ὑπονοέω nelle righe 30 e 31 della pagina 38.

³⁵ Cfr. cap. III, pp. 188, 241, 242.

quanto a *congetture*. Tale concezione è espressa in modo nitido a proposito del πάντη ἄρρητον presentato come totalmente inconoscibile e in quanto tale, assolutamente superiore per perfezione a tutto, fino al punto da non possedere neppure la natura più elevata, più potente e più venerabile possibile³⁶. Allora, il diadoco conclude che «queste [*scil.* le concezioni e le affermazioni sull’Ineffabile], infatti, sono *le nostre convenzioni* su quello [*scil.* l’Ineffabile] che sfugge completamente alle nostre *nozioni e congetture*» (ἡμέτερα γὰρ ταῦτα ὁμολογήματα περὶ ἐκείνου ὃ πάντη διαφεύγει τὰς ἡμετέρας ἐννοίας τε καὶ ὑπονοίας)³⁷. Damascio dunque chiarisce che il complesso delle denominazioni, definizioni e predicazioni attribuite al Principio trascendente l’Uno costituisce degli ὁμολογήματα (*De Princ.*, I, p. 14.14), *convenzioni*, altrove indicate come concezioni familiari, alla nostra portata (ἔννοιαί πρόχειροι) che alludono evidentemente alla *consuetudine intellettuale* (συνήθεια)³⁸, ossia alle *abitudini di pensiero* derivanti dal comune ‘convenire’ su determinate concezioni ragionevolmente – ma sempre congetturalmente e ipoteticamente – riferibili al πάντη ἄγνωστον e ai Principi ad esso successivi. Pertanto, vincolata alla dimensione inautentica e fittizia del pensiero-linguaggio dell’Origine, frutto della distorsione della verità inattingibile, l’intelligenza proiettata verso la propria riconduzione al Principio Primo è invitata ad astenersi dal congetturare l’Ineffabile e i restanti Principi, in modo tale da interrompere il processo vizioso e infinito di vana risalita, mediante il congetturare, a ciò che è al di là delle congetture di volta in volta elaborate³⁹. Oltre a quanto detto, si osserva che la

³⁶ Cfr. *De Princ.*, I, p. 14.11-14.

³⁷ *Ivi*, I, 14.14-16.

³⁸ Per i riferimenti alle ‘nozioni consuete’ e la ‘consuetudine intellettuale’ cfr. *supra*, nota 33 a p. 292.

³⁹ Cfr. *De Princ.*, I, p. 14.16-19. Le ultime righe della p. 14 contengono ben 4 occorrenze, tra verbi e sostantivi, di ὑπόνοια e ὑπονοέω, a dimostrazione della piena compenetrazione del ‘linguaggio

congettura secondo il significato di convenzione è descritta dallo scolarca anche come faticoso processo di *adattamento/approssimazione* dei nostri contenuti intellettivi alle «collocazioni indipendenti» (αὐταρκεῖς θέσεις)⁴⁰ dei Principi, di fatto non relazionati al pensiero e alla parola. Si tratta, in breve, dell'arbitraria *sovrapposizione*, per convenzione, del nostro ordine mentale al piano inaccessibile delle realtà prime; proprio il processo consistente nell'attribuire arbitrariamente ai Principi proprietà e definizioni estranee alla loro natura inaccessibile esprime bene il significato del congetturare, secondo l'accezione negativa che la nozione di congettura acquisisce nel trattato damasciano. In *De Princ.*, I, p. 126.6, 7 le ὑπόνοιαι sono definite διεσπασμένα, ossia *separate* dall'auspicato referente (nel caso specifico, l'assolutamente Uno) rispetto al quale lasciano emergere la *distanza* incolmabile che – come sottolineato più volte – è la stessa condizione di possibilità sia dell'ipotizzare che dell'indicare. Infatti proprio come accade nel caso della ἔνδειξις, dinanzi al problema della inafferrabilità dell'Origine, la ὑπόνοια si configura come *sostituto concettuale/congetturale* dell'oggetto inattingibile. Dunque, l'alterità irriducibile propria dei Principi Primi condanna l'indagine protologica all'inautenticità e quindi, ad una convenzionalità teoretica e linguistica che non dice nulla circa le ἀρχαί inintelligibili. Quanto allo ὑπονοεῖν quale meccanismo di approssimazione, Damascio dichiara: «è evidente [...] che è necessario che noi rendiamo i nostri pensieri simili alle realtà nella misura del possibile» (δῆλον [...] ὅτι ἕξομοιοῦν δεῖ πρὸς τὰ πράγματα εἰς δύναμιν τὰς ἡμετέρας ἐννοίας)⁴¹. Immediatamente dopo tale affermazioni, vi è uno specifico riferimento alle congetture che rispondono propriamente al procedimento di

della congettura' nel trattato sui Principi.

⁴⁰ *De Princ.*, II, p. 86.78. Il processo di complicato adattamento delle nostre ipotesi ai Principi inconoscibili – e nel caso specifico, all'Uno – è descritto anche in *De Princ.*, I, p. 126.6, 7.

⁴¹ *De Princ.* I, p. 126.1, 2.

assimilazione/approssimazione del pensiero alle realtà di riferimento, come nel caso in cui, in maniera congetturale, e dunque, ipotizzando la straordinaria semplicità dell'Uno anteriore alla totalità, ci impegniamo a contrarre i nostri pensieri per dare luogo all'intuizione unitaria dell'ἔν-πάντα⁴². Il percorso di graduale e infinita approssimazione ai Principi congetturati e indicati da lontano costituisce la dimensione propria della nostra sempre problematica conoscenza del Fondamento del Tutto. Per questo nei passi ora discussi con puntuali riferimenti a ὑπόνοια e ὑπονοέω il neoplatonico ci fornisce una precisa illustrazione circa le possibilità conoscitive umane e i limiti ad esse connessi. In effetti – come si è avuto occasione di ricordare a più riprese nel corso del presente lavoro – l'idea di perpetua approssimazione che mai termina con l'effettiva coincidenza del pensiero con le ἀρχαί come γνωσταί rimanda alla ricorrente immagine dell'eterna gestazione, metafora del mancato perseguimento della conoscenza dei Principi.

Nel trattato sui Principi alla valenza negativa di ὑπόνοια se ne affianca una positiva, indicante ancora un contenuto che si sottrae alla decifrazione chiara e definitoria del pensiero. Tuttavia in tal caso la ὑπόνοια si sottrae al pensiero nel senso che nella ὑπόνοια si esprime l'irriducibilità della *sovraintuizione* rispetto alle norme di funzionamento dell'intelligenza che è insufficiente a sondare l'abissalità delle realtà prime. Pertanto l'alterità della ὑπόνοια in relazione a ogni forma di concetto e nozione implica la propria estrema *superiorità* rispetto ad essi. La traduzione francese di Combès tiene conto della sfumatura semantica che ὑπόνοια e ὑπονοέω assumono nel corso dell'argomentazione damasciana, tanto è vero che talvolta, quando il sostantivo e il verbo sembrano veicolare il significato positivo sopra espresso, lo studioso preferisce tradurre ὑπόνοια con *soupçon* anziché con

⁴² Cfr. *ivi*, I, p. 126.3-6.

conjecture e ὑπονοέω con *soupçonner* anziché con *conjecturer*⁴³. Un importante esempio di quanto si sta dicendo è rintracciabile in *De Princ.*, I, p. 86.5-7 in cui Damascio afferma: «ciò è prossimo all’Ineffabile, come ad esempio il semplicemente Uno e Tutto secondo l’Uno, non ammette che *un certo minimo e molto oscuro sentore* a suo proprio riguardo» (τὸ δὲ πρὸς τοῦ ἀρρήτου, οἷον τὸ ἐν ἀπλῶς καὶ πάντα κατὰ τὸ ἓν, ἐλαχίστην τινὰ καὶ ἀμυδροτάτην ὑπόνοιαν περὶ ἑαυτοῦ παρεχόμενον). Dalla lettura di questo passo si ricava che la ὑπόνοια non è semplicemente una congettura-ipotesi indefinita; differentemente, essa sembra essere, nell’oscurità/opacità intellettiva che la caratterizza, *segno* e *sentore* di una realtà – in tal caso l’Uno-Tutto – accessibile attraverso il trascendimento delle consuete operazioni di pensiero. Nel presente contesto la ὑπόνοια trasmette un contenuto metaveritativo non argomentabile, in quanto non riducibile all’intelligenza logico-proposizionale, in nessuna delle sue forme espressive. In effetti Damascio non trascura di precisare che l’Uno risulta coglibile come γνωστόν soltanto da lontano, ma quanto più ci si avvicina ad esso nel tentativo di conoscerlo, tanto più l’occhio della ragione subisce un annebbiamento della propria percezione fino a non vedere più nulla, accecato dall’estrema luminosità del Principio stesso⁴⁴. A ben guardare è proprio la ὑπόνοια come oscuro sentore e ‘accecante sovraintuizione’ della verità insondabile a rendere con incisività il senso della decisiva componente mistica della conversione verso i Principi. Un ulteriore passo ci consente di chiarire il discorso qui condotto. In *De Princ.*, I, pp. 24.24-25.1 Damascio esprime l’interrogativo su come sia possibile congetturare in qualche modo qualcosa sull’alta natura dell’Ineffabile e

⁴³ Galpérine attribuisce il doppio significato di ‘doute’/‘incertitude’ e ‘soupçon’ a ὑποψία, mentre a ὑπόνοια e ὑπονοέω fa corrispondere soltanto il significato di *soupçon* e *soupçonner*. Su ciò cfr. M.-C. GALPÉRINE, *Damascius*, op. cit., *Index Verborum*, s.v. *Soupçon* e *Soupçonner*.

⁴⁴ Cfr. *De Princ.*, I, pp. 83.22-84.11. Cfr. inoltre cap. II, pp. 126 e ss.

la risposta al quesito posto consiste nel riconoscere la presenza del Principio Primo come *segno misterioso* inscritto in noi:

Πῶς δ' ἂν ἡμεῖς ταῦτα περὶ αὐτῆς ὑπεννοοῦμεν, καὶ ὅπως δήποτε, εἰ μὴ τι καὶ ἦν ἐν ἡμῖν ἴχνος ἐκείνης, οἷον πρὸς αὐτὴν ἐπειγόμενον;

Come noi potremmo *congetturare* queste cose su quella [natura], e in che modo mai, se di essa non avessimo in noi una qualche traccia, che, per così dire, si eleva verso quella?

Oltre ad osservare che il verbo ὑπεννοοῦμεν è seguito dall'espressione avverbiale ὅπως δήποτε indicante la natura oscura e indefinita del congetturare, occorre prestare attenzione alla nozione di ἴχνος (traccia)⁴⁵ introdotta nel passo. Infatti, l'elaborare congetture è posto in dipendenza dalla presenza in noi della traccia dell'Ineffabile, oggetto delle riflessioni damasciane. Più precisamente, Damascio sostiene che possiamo esprimerci riguardo all'Ineffabile, anche se non in maniera pertinente ma in modo indefinito e congetturale, dal momento che della nobile natura che l'Origine rappresenta abbiamo impresso in noi un segno determinante. Dunque, nel passo in analisi il congetturare non si configura, in termini puramente negativi, come ipotesi imperfetta, semplicemente indicativa del Principio irrelato e trascendente, bensì il congetturare si presenta come 'intuizione intima e profonda', in noi radicata. Si comprende allora che ciò che è introdotto come ὑπο-νοεῖν, ossia come ciò che, etimologicamente, è al di sotto del pensare, non è tale solo perché inferiore al pensiero, ma perché costituisce la *fonte* di quello, vale a dire, la sua stessa origine e il suo fondamento. In verità l'immagine della traccia più che

⁴⁵ Il termine francese *supçon* con cui talvolta Combès traduce ὑπόνοια ha tra i propri significati 'sospetto' e anche 'traccia', che è per l'appunto il senso specifico di ὑπόνοια in questo passo.

rimandare a qualcosa di vago, allude a qualcosa di misterioso/oscuo ma al contempo decisamente impresso, in maniera tale da lasciare segni costitutivi nell'individuo che li porta in sé. Pertanto, ricondotta alla traccia dell'Ineffabile, la congettura intesa secondo tale significato rappresenta qualcosa di forte e netto, in quanto radicata nella 'nitida coscienza' (ossia la traccia stessa) dell'esistenza del Principio trascendente la totalità. Allora si potrebbe dire che la ὑπόνοια è la *traccia nel pensiero*, ciò che sta al di sotto di esso in quanto suo fondamento, condizione di possibilità, principio e motore di indagine, ma per tale ragione non accessibile al pensiero, ovvero non riducibile alle sue regole di operazione. In considerazione di quanto detto, emerge evidentemente l'ambivalenza, o per meglio dire, la natura dialettica del termine ὑπόνοια e del verbo ὑπονοέω. Vi è un'altra metafora centralissima nel trattato sui Principi e in qualche modo connessa a ὑπονοέω, vale a dire quella della gestazione, alla quale si è accennato in precedenza. In riferimento alla problematica conoscenza dell'Uno-Tutto si dice che:

ma la sua natura [*scil.* quella dell'Uno-Tutto] non è assolutamente ineffabile, lascia presagire confusamente il conoscibile che corrisponde alla gestazione, senza che la gestazione proceda fino alla conoscenza né che il suo oggetto proceda fino ad essere conoscibile⁴⁶.

La natura dell'Uno-Tutto è parzialmente accessibile, tanto è vero che è possibile presagire ὀδιάρθρωτον (come cosa confusa) qualcosa su di esso, cioè quella dimensione di conoscibilità corrispondente al processo di gestazione del Principio. Dunque, la ὑπόνοια in quanto presagio si manifesta nel contesto della gestazione cognitiva dell'Uno, ossia in un processo interno all'individuo, il quale processo è

⁴⁶ *De Princ.*, I, pp. 88.25-89.3.

originato dalla presenza in noi di un contenuto trascendente il pensiero, destinato a permanere solo parzialmente conoscibile nella forma di ‘intima coscienza’, dunque di sentore refrattario alla completa conoscibilità. Ὑπονοεῖν inteso come ‘percepire un qualcosa che è al di sotto del pensiero’ assume significato in opposizione a γινώσκειν. Proprio l’irriducibilità della ὑπόνοια alle norme della γνώσις, in qualsiasi sua accezione, determina la componente metarazionale del sentore del Principio, la sua sottrazione al pensiero (chiaro e distinto rispetto all’oscuro sentore); tuttavia, tale percezione atipica imprime al pensiero la forza propulsiva necessaria per avviare e in seguito condurre la stessa indagine sulle realtà prime. In un contesto non molto distante da quello qui ricordato, Damascio, nel discutere dell’aporia epistemologica sull’Ineffabile, si riferisce al ‘ragionevole imbarazzo’ di chi si arresta all’identificazione dell’Uno come vertice della realtà, ma ciononostante invita a stimolare le ‘gestazioni ineffabili’ che conducono all’altrettanto indicibile coscienza della verità sublime dell’Ineffabile dimorante in noi⁴⁷. Dunque, anche la gestazione dell’Ineffabile, così come quella dell’Uno-Tutto, riconduce non tanto all’idea scettica dell’impossibile conoscenza dei Principi, ma alla coscienza chiara e innegabile della loro presenza in noi. Difatti, le gestazioni di cui parla Damascio non producono alcun frutto, cioè non rendono al pensiero le ἀρχαί come γνωσταί, ma conservano permanentemente la coscienza dell’Origine nell’interiorità del pensiero gestante. Dinanzi a simili considerazioni sembra lecito concludere che attraverso la nozione di ὑπόνοια il filosofo intende suggerire che la verità sui Principi è inscritta nell’individuo e collocata al di sotto del pensiero perché ne fonda, in termini trascendentali, l’operatività e di conseguenza sfugge al pensiero stesso in quanto sua scaturigine. A sottolineare ulteriormente la natura anomala del sentire riconducibile alla ὑπόνοια è l’affermazione di *De Princ.*, I, p. 124.16, 17: nelle righe indicate si

⁴⁷ Cfr. *ivi*, I, p. 6.7-16.

dice che il sospetto/presagio dell'ipostasi dell'Uno è *sui generis* (ιδιότροπος), così come la sua processione. In effetti – come è emerso anche precedentemente – la *ὑπόνοια* è una forma di consapevolezza altra rispetto alla vera e propria conoscenza, soprattutto in ragione del fatto che essa si configura come un sentire decisamente anomalo; l'anomalia della *ὑπόνοια* va ricondotta alla circostanza per cui essa da un lato sfugge al pensiero poiché è ad esso inferiore quanto a chiarezza e decifrabilità, dall'altro costituisce un contenuto superiore al pensiero perché veicolatrice di una verità sovrarazionale. Pertanto si può concludere ribadendo che la *ὑπόνοια* secondo le due accezioni in cui è declinabile la sua polivalenza semantica risulta essere in modo paradossale e aporetico, o anche dialetticamente, sia al di sotto del *voεῖν* in quanto inferiore ad ogni processo intellettuale, sia superiore alla ragione, in quanto pre-nozione anteriore alla conoscenza e in quanto sovra-nozione fondativa di ogni altra successiva forma di concettualizzazione concernente i Principi.

IV.4. Il duplice senso dell'impossibilità di conoscere: l'ignoranza opposta alla divinazione

Il secondo significato di *ὑπόνοια* introduce la riflessione circa la funzione specifica che alcune forme mistico- ispirate di apprensione dei Principi svolgono all'interno della protologia damasciana. In particolare, nel cammino anagogico orientato verso l'*ἀρχή* inconoscibile e ineffabile l'ultimo scolarca neoplatonico sembra riconoscere un ruolo determinante alle *capacità mantiche dell'anima*, vale a dire, alla sua capacità di presagire una realtà assolutamente originaria e trascendente finanche le nozioni di causalità e principialità; in merito a questo fondamentale argomento Damascio scrive:

Μαντεύεται ἄρα ἡμῶν ἢ ψυχῇ τῶν ὀπωσοῦν πάντων ἐπινοουμένων εἶναι ἀρχὴν ἐπέκεινα πάντων ἀσύντακτον πρὸς πάντα. Οὐδὲ ἄρα ἀρχὴν, οὐδὲ αἴτιον ἐκείνην κλητέον, οὐδὲ πρῶτον, οὐδέ γε πρὸ πάντων, οὐδ' ἐπέκεινα πάντων· σχολῆ γε ἄρα πάντα αὐτὴν ὑμνητέον· οὐδ' ὄλως ὑμνητέον, οὐδ' ἐννοητέον, οὐδὲ ὑπονοητέον·

La nostra anima ha [...] la divinazione che del Tutto, concepito in un modo qualunque, vi è un principio al di là di tutto non coordinato a tutto. Di conseguenza, non bisogna chiamarlo né principio, né causa, né primo, né anteriore a tutto, né al di là di tutto; tanto meno, dunque, bisogna proclamarlo Tutto; insomma, non bisogna né proclamarlo, né concepirlo, né congetturarlo⁴⁸.

Nel passo è in oggetto la sovraintuizione del πάντη ἄρρητον che ha luogo nell'interiorità dell'individuo; essa è di fondamentale importanza e infatti bisogna considerare che costituisce tanto l'avvio problematico quanto la 'soluzione' dell'intera indagine aporetica descritta nel *De Principiis*. Dalle affermazioni damasciane si evince che *impossibilità* e *necessità* di concepire il Principio irrelato e di non pensarlo, ossia di pensarlo paradossalmente come non-pensabile, ottengono sin dall'*incipit* del *De Principiis* il ruolo di primissimo piano che conserveranno nel corso dell'intero trattato⁴⁹. Inoltre, in considerazione del fallimento delle modalità conoscitive connesse alle facoltà e agli strumenti intellettivi vagliati minuziosamente

⁴⁸ *Ivi*, I, p. 4.13-18. Cfr. cap. I, pp. 32 e ss.

⁴⁹ Su tale argomento Vlad scrive: «Il y a [...] une contrariété: on pense (inadéquatement) le principe que l'on ne peut pas penser. C'est pour cela que, face à l'impossibilité de penser le principe [...], Damascius arrive à imposer l'exigence de ne pas penser le principe, pour rectifier ainsi l'inadéquation dans laquelle nous sommes par rapport à ce principe» (*Discours et suppression du discours*, op. cit., p. 27). In generale, riflessioni sulla divinazione nel *De Principiis* sono argomentate nelle pp. 26-29 dell'articolo citato. Un ulteriore e più recente studio (pubblicato nel 2013) della stessa autrice dedicato alla divinazione in Damascio, con un'introduzione sulla divinazione nella tradizione platonica e neoplatonica è *Damascius et la divination du principe incordonné*, in «Revue Philosophique de Louvain», 111/3 (2013), pp. 469-490.

nel contesto delle aporie epistemologiche sull’Ineffabile, sull’Uno-Tutto e sull’Unificato, Damascio sembra prospettare una *contro-epistemologia* capace di fare luce sulla relazione dialettica che la coppia di opposti mancanza epistemica e ulteriorità epistemica intrattiene. Massimamente esemplificativa della reciprocità tra non-conoscenza e sovra-conoscenza è la stessa nozione di ὑπεράγνοια che – come si è argomentato nel capitolo II di tale tesi – oltrepassa la netta contrapposizione tra conoscenza e ignoranza, aprendo di conseguenza ad una *meta-epistemologia* (più che a una contro-epistemologia) affrancata dal divieto della contraddizione. L’ispirazione, la divinazione e la rivelazione⁵⁰ quali espressione della sovrarazionalità penetrata nella dialettica aporetica sono elementi che assumono un ruolo preponderante nel capolavoro di Damascio. Anch’esse sono catalogabili tra i concetti dialetticamente ambivalenti di cui il filosofo dissemina il proprio trattato. Nel primo capitolo di questo lavoro si è già avuto modo di sottolineare il giudizio di condanna che l’ultimo diadoco riserva, in una prospettiva di continuità con la critica platonica, alla *rapsodia* frutto dell’invasamento divino. In quel contesto, difatti, la rapsodia era stata assunta come similitudine del carattere ‘vano’ della teoresi e del discorso sull’Ineffabile, che si delinea come ἀσύντακτον, ἄσχετον πάντη, ἄγνωστον παντελῶς e φύσει ἀνόνημον⁵¹. Tuttavia, è possibile integrare con ulteriori significati l’accezione negativa e fondamentale polemica di divinazione, se si considera nuovamente la sua funzione in riferimento al pregnante μαντεύειν riferito all’anima che per l’appunto presagisce l’Ineffabile⁵². Considerata sotto tale punto di vista, si

⁵⁰ Su tali temi si veda P. HADOT, *Théologie, exégèse, révélation, écriture, dans la philosophie grecque*, in M. Tardieu (éd), *Les règles de l’interprétation* («Patrimoines. Religions du livre»), Les Édition du Cerf, Paris 1987 [poi in P. HADOT, *Études de Philosophie ancienne*, Les Belles Lettres(L’Âne d’or), Paris 1998, pp. 27-58], pp. 13-34, in partic. pp. 23 e ss.

⁵¹ *De Princ.*, I, p. 20.7-9. Cfr. cap. I, pp. 48-69.

⁵² Trabattoni interpreta la divinazione dell’anima prospettata da Damascio nel *De Principiis*

comprende che la *condizione entusiastica*, allusa in termini dispregiativi da Damascio allorché definisce l'esprimersi sull'Ineffabile a-relazionale una 'vana rapsodia', possiede al contempo anche un secondo significato di carattere positivo: da un lato, infatti, la possessione divina priva il discorso del fondamento e del rigore scientifico, dall'altro, però, gli consente l'accesso a contenuti 'metaepistemici' in quanto concernenti ciò che si configura principalmente come ἄγνωστον, impenetrabile al pensiero, e ἄρρητον, irriducibile al linguaggio. Pertanto è necessario riconoscere l'esistenza di una percezione a-epistemica dell'Ineffabile e dei restanti Principi ineffabili, fondata non sul γινώσκειν e sul λέγειν, ma, diversamente, sul μαντεύειν, sullo ὑπονοεῖν/καθυπονοεῖν/ὑποβλέπειν, sul κενεμβατεῖν, sul μύειν e sulle corrispondenti nozioni di ὑπόνοια, ὑποψία, σκότος e σιγή. L'articolato lessico della mistica utilizzato sapientemente nel *De Principiis* e incentrato sui concetti di oscurità e non visibilità da un lato, di silenzio e non dicibilità dall'altro, consente di ribadire la positiva funzione rivelatrice dei Principi attribuibile alle pratiche divinatorie e, dunque, la rilevanza indiscutibile di forme specifiche di sovraintuizione non riducibili ad argomentazione razionale. Dunque, tra le righe del trattato damasciano è rintracciabile una 'buona ispirazione' che, sebbene determini ovviamente la non sottoponibilità dei contenuti divinati a criteri logici, risulta essere particolarmente funzionale a designare la verità ultima sull'Origine della totalità, di per sé inaccessibile mediante le operazioni logiche dell'ἐπιστήμη propriamente detta. In

come «metafora gnoseologica» (*Filosofia e dialettica in Damascio*, op. cit., p. 485) «utile a cogliere quel particolare tipo di conoscenza che si può ottenere dell'Ineffabile» (*ibidem*). Il significato metaforico della divinazione introdotta nel trattato aporetico – continua Trabattoni – sembra essere affine all'altrettanto significativo metaforico del verbo ἀπομαντεύομαι utilizzato da Platone in *Resp.* VI, 505d 11-e 3: «A proposito di ciò che ogni anima insegue e in vista di cui compie tutte le sue azioni, sebbene ne presagisca l'esistenza (ἀπομαντευομένη τι εἶναι), si trova tuttavia in una condizione aporetica e non è in grado di cogliere in maniera adeguata che cosa mai sia e di formarsene una salda convinzione come a proposito delle altre cose» (trad. it. a cura di F. Ferrari: *Platone. Il governo dei filosofi* (Repubblica VI), Marsilio Editori, Venezia 2014).

effetti, la divinazione ha valore in quanto tale ed occorre preservarla nel suo essere estranea alla funzione oggettivante e determinante del pensiero; a tal proposito Vlad osserva che «pour que l'on puisse avoir l'intuition de ce que doit être le principe absolu, il ne faut pas transposer cette intuition (et cette divination) dans des notions. Damascius [...] s'oppose au fait que la divination du principe (qui maintient le principe indéterminé) devienne une simple notion attribuée au principe»⁵³. Si comprende quindi che la bontà o meno della divinazione/rivelazione è in stretta dipendenza dall'uso che di essa se ne fa: infatti, se la si intende come premessa e fondamento di un'indagine sistematica e di un discorso pertinente, preciso ed esaustivo sui Principi, essa è produttrice di vanità in rapporto al pensiero e di illogicità in rapporto alla parola (conformemente al ῥαψωδέω di *De Princ.*, I, p. 20.9), mentre se la si intende come monito di introspezione e invito al trascendimento della razionalità, allora la divinazione/rivelazione assume una valenza decisamente positiva, fino a risultare risolutiva dell'inestricabile questione circa la conoscibilità e dicibilità dei Principi. Occorre quindi comprendere l'esatta relazione che intercorre tra pensiero e divinazione: «c'est la divination qui guide la pensée, et non pas l'inverse»⁵⁴, e ciò significa che il pensiero deve farsi carico del contenuto di cui la divinazione lo informa, senza tuttavia avanzare pretese di oggettivazione.

Alla luce di quanto osservato finora, sembra possibile sostenere che Damascio assume il profilo di una sorta di 'filosofo-baccante'⁵⁵ di chiara ascendenza platonica⁵⁶, il quale, al cospetto dell'abissalità insondabile dei Principi, si mostra

⁵³ M. VLAD, *Discours et suppression du discours*, op. cit., p. 28.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Cfr. V. Napoli, *Ἐπέκεινα τοῦ ἐνόου*, op. cit., pp. 89-94.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, nota 106 a p. 91: l'idea del 'filosofo baccante' si fonda su PLAT., *Phaed.*, 69c3-d2. Il passo è commentato da Damascio che scrive: «mentre alcuni preferiscono la filosofia, come Porfirio,

criticamente propenso ad accogliere i presagi sulle realtà prime che la sua anima adeguatamente stimolata e filosoficamente formata è in grado di fornirgli. L'identità del filosofo che Damascio traccia si prospetta nei seguenti termini: il filosofo, più che configurarsi come μάντις e ιεροφάντης dedito principalmente alla ieratica e alla teurgia, risulta essere un *dialettico*, capace di sviluppare un'indagine protologica in cui conoscenza e non conoscenza non si escludono a vicenda, poiché i punti di tangenza tra le due dimensioni restano numerosi, fino a determinare la continua dialettica e reciproca confluenza di una nell'altra. Allora, si comprende la ragione per cui il diadoco non rinuncia a pronunciarsi sul Principio ineffabile e sull'ineffabilità

Plotino e molti altri filosofi, altri invece preferiscono la [arte] ieratica, come Giamblico, Siriano, Proclo e tutti gli ieratici. Ma Platone, riflettendo sul fatto che vi sono molte argomentazioni che possono essere avanzate a sostegno di entrambe le posizioni, le ha congiunte in un'unica verità chiamando il filosofo 'baccante'» (DAM., *In Phaed.* [ed. L.G. WESTERINK, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. II, *Damascius*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam-Oxford-New York 1977], I, § 172, p. 105.1-5, trad. del passo di V. Napoli). In effetti, come è noto, anche il *Fedro* prospetta delle forme di ispirazione e rivelazione positiva: «i più grandi beni ci provengono dalla mania, che ci è concessa per dono divino» (*Phaedr.*, 244a 7, 8), afferma Socrate prima di precisare la quadripartizione della mania in 'ispirazione mantica' riconducibile ad Apollo, 'telestica' riconducibile a Dioniso, 'poetica' riconducibile alle Muse e 'mania erotica' riconducibile ad Afrodite e a Eros (cfr. *Phaedr.*, 265b 2-5). Inoltre, in ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΓΝΩΣΕΩΣ. *Le savoir d'au-delà du savoir chez Plotin et dans la tradition néoplatonicienne*, in Th. Kobusch e M. Erler (a cura di), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*. Akten des internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg, K.G. Saur, München-Leipzig, 2002, pp. 477-490, J. M. Narbonne discute del ruolo della filosofia nel Neoplatonismo, in particolare in considerazione del necessario superamento della conoscenza al fine di approcciarsi all'Uno metaontologico. Lo studioso rintraccia l'origine dell'apertura neoplatonica all'ἐπέκεινα τῆς φιλοσοφίας (cfr. *ivi*, pp. 477, 478) – e dunque all'al di là della conoscenza – direttamente in Platone; infatti, nelle opere del filosofo (in particolare nel *Fedro*, *Teeteto*, *Simposio* e nella *Lettera VII*) si assisterebbe talvolta alla «combinaison de savoir et de révélation» (*ivi*, p. 487), tanto è vero che – argomenta Narbonne – «outre le recours constant aux mythes, l'inspiration divine à l'origine de la prophétie, de la poésie et de l'amour, la référence aux douleurs de l'enfantement [...] chez ceux qui sont animés de la soif de connaître, le caractère démonique de l'amour lui-même qui porte non seulement vers les beautés corporelles, mais à la contemplation du Beau en soi, Platon évoque à quelques reprises, au terme du processus de la connaissance, une sorte de fulgurance qui, sans postuler un savoir d'au-delà du savoir à proprement parler, renvoie au moins à une expérience extraordinaire dans l'ordre même du savoir» (*ibidem*).

dei Principi inferiori, nonostante la piena coscienza dell'impossibilità del pensare e del dire gli stessi. Difatti, il neoplatonico sembra suggerire che esiste una verità tanto *necessaria quanto non supportabile dall'argomentazione razionale*⁵⁷ per via della sua provenienza divina; tale verità è originariamente connessa ad una modalità profetica, ispirata e sovrarazionale di percezione ed espressione della realtà primissima. Pertanto, la 'coscienza' e l'espressione dei Principi risultano a loro volta assai prossime alla poesia autentica ed ispirata a cui il *filosofo dialettico-cantore dell'Origine* dà voce in modo assolutamente originale⁵⁸. In verità, la stessa figura di quello che abbiamo definito 'filosofo dialettico-cantore dell'Origine' è decisamente

⁵⁷ Sensibile ad un dibattito ormai superato e incentrato sul bisogno di respingere dall'opera di Damascio l'accusa di 'irrazionalismo', J. DILLON in *Damascius on the Ineffable*, op. cit., espone alcune considerazioni sul $\mu\alpha\nu\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omega$ di *De Princ.*, I, p. 4.13. A tal proposito introduce delle analogie al fine di chiarire cosa si debba intendere con 'presagio dell'anima'. Particolarmente originale e significativa è l'analogia tratta dal contesto dell'astrofisica e legata alla nozione di 'buco nero' a proposito del quale scrive: «a 'black hole' is a cosmic phenomenon [...] which is on the one hand a necessary postulate to explain certain other phenomena, in particular the process by which stars generate energy and heat, but which [...] is not susceptible to direct observation» (*ivi*, p. 126). Dunque, è possibile assimilare la postulazione dell'Ineffabile derivata dalla divinazione dell'anima alla postulazione del 'buco nero', dal momento che entrambe rappresentano una 'necessità del pensiero' e sono indispensabili per dare conto di una serie di fenomeni altrimenti non giustificabili; inoltre, entrambe le postulazioni sfuggono ad un'indagine razionale in quanto di per sé non indagabili, né pienamente comprensibili, senza che tuttavia ciò infici la natura dialettica (nel primo caso) e scientifica (nel secondo caso) della ricerca successiva e connessa a cui esse danno avvio. Per questo Dillon conclude che «the postulation of an entity which is not itself subject to rational analysis need not necessarily be a manifestation of irrationalism. [...] My contention is that for Damascius the postulation of the Ineffable is the result of an eminently rational dialectical process» (*ivi*, p. 127).

⁵⁸ A partire dall'analisi dell'aneddoto del sogno di Platone-cigno nel Neoplatonismo (cfr. OLYMP., *In Platonis Alcibiadem commentarii* [ed. Westerink, 1982 (1956)], 2, 155-164 e ANON., *Prolegomena philosophiae Platonicae* [ed. Westerink, 19902], 1, 37-49), nell'articolo *Il sogno di Platone-cigno nel neoplatonismo alessandrino*, in *Koinonia* 41 (2017), pp. 407-422, ho esposto alcune considerazioni sulla figura del 'filosofo-cantore'; in particolare, il carattere del filosofo affine al poeta divinamente ispirato è stato considerato attraverso l'analisi del simbolismo del cigno e dunque, della riconduzione – nell'esegesi neoplatonica – dell'immagine dell'uccello sacro ad Apollo a Platone, sulla base di *Phaed.*, 85a 3-85b 9 in cui Socrate riconosce di possedere specifiche facoltà mantiche e di essere pertanto assimilabile ai cigni ritenuti tradizionalmente $\mu\alpha\nu\tau\iota\kappa\omicron\iota$.

atipica rispetto a quella del comune profeta e sacerdote divinamente ispirato, dal momento che l'ἐνθουσιασμός che lo caratterizza non è temporaneo, né è a fondamento di una veggenza estrinseca. Differentemente, il suo ἐνθουσιασμός è permanente, in quanto legato alla struttura divina e mantica della stessa anima. Quest'ultima nello scritto damasciano è presentata come ἄδυτον, tempio dell'Ineffabile⁵⁹, secondo una fondamentale concezione che verrà approfondita nel prossimo paragrafo. Dunque, è in discussione una δύναμις divinatoria di natura psicologica e antropologica, riconducibile all'originaria natura divina dell'anima umana. Si tratta quindi di una potenzialità mantica intrinseca ma latente, che va pertanto adeguatamente attivata mediante la filosofia e l'introspezione, vale a dire, mediante il ritorno in sé e il definitivo permanere nel santuario ineffabile che l'anima stessa rappresenta⁶⁰, affinché a partire da esso l'individuo possa attingere alla verità giacente al di sotto del pensiero e mai completamente comunicabile all'esterno.

IV.5. La dualità di Principio e anima: il conflitto tra a-relazionalità/relazionalità dell'Ineffabile e separazione/legame dell'anima da e con l'Ineffabile

Un'ulteriore e particolarmente significativa coppia di opposti presente nello scritto damasciano va ricercata nella doppia modalità con cui l'Ineffabile si manifesta all'individuo, ossia ora tenendosi irrimediabilmente separato dallo stesso, ora completamente custodito nella sua anima. Di conseguenza, risulta essere duplice anche la medesima nozione di anima: se da un lato sin dalle pagine iniziali del *De Principiis* essa è presentata come luogo di generazione dell'aporia sul Principio unico del Tutto, dall'altro l'anima allo stesso tempo sembra prospettarsi come

⁵⁹ Cfr. *De Princ.*, I, p. 22.13-15.

⁶⁰ Cfr. *ibidem*.

strumento della risoluzione conclusiva del problema sollevato e vertente sulla nozione contraddittoria di Origine tanto a fondamento della realtà, quanto completamente irrelata ad essa. Difatti, nel più volte citato e commentato *De Princ.*, I, p. 4.13-18, la ψυχή presagisce (μαντεύεται) l'esistenza di un'origine ἐπέκεινα πάντων e ἀσύντακτον πρὸς πάντα che non può dunque concepire in alcun modo, né nominarla; in altri termini, l'anima coglie intimamente tale Principio-non principio come irrepresentabile, non concettualizzabile e ancor meno definibile attraverso nominazioni puntuali. Tuttavia il neoplatonico non tarda a dichiarare, nel successivo sviluppo aporetico delle questioni concernenti l'Ineffabile, che per coglierlo bisogna far ritorno nel santuario dell'anima (ἄδυτον τῆς ψυχῆς) perché l'Irrelato inconoscibile e indicibile lì dimora stabilmente. A tal proposito leggiamo quanto segue:

<ἄλλα> μάλιστα μὲν ἡσυχίαν ἄγειν, ἐν τῷ ἀπορρήτῳ μένοντας ἀδύτῳ τῆς ψυχῆς οὐδὲ προϊόντας·

Ma la cosa più importante è fare silenzio, permanendo *nel santuario ineffabile dell'anima*, senza procedere oltre⁶¹.

L'affermazione contenuta nel passo sopra citato è di fondamentale importanza perché non si limita a dire che l'Ineffabile è metaforicamente assimilabile all'ἄδυτον del tempio, ma suggerisce ulteriori concezioni legate all'anima umana e alle modalità con cui l'Ineffabile si presenta ad essa. Invece, nella maggior parte dei casi, nel trattato ricorre la più comune metafora del 'Principio-santuario'. Si consideri innanzitutto la tesi secondo cui la totalità delle realtà discende in modo indicibile

⁶¹ *Ibidem.*

dall'Origine ineffabile, tesi sostenuta ad esempio in *De Princ.*, I, p. 8.7-9: «da lassù, come da *un santuario inaccessibile*, tutto procede dall'Ineffabile e in modo ineffabile» (τὸ ἐκεῖθεν, ὥσπερ ἐξ ἀδύτου πάντα προῖέναι, ἕκ τε ἀπορρήτου καὶ τὸν ἀπόρρητον τρόπον)⁶². Inoltre, in un altro passo, *De Princ.*, I, p. 8.13, si riscontra nuovamente l'associazione Principio-tempio: «[l'Ineffabile] è *il santuario inaccessibile* di tutte le cose» (ἄδυτον τῶν πάντων). Ancora, si tenga presente quanto Damascio afferma indirettamente sull'Ineffabile in *De Princ.*, I, p. 84.19-21, nel discutere dell'Uno-Tutto: «[l'Uno-Tutto] permane come presso *il santuario inaccessibile* del silenzio di quello [*scil.* del Principio <Ineffabile>]» (ὥσπερ ἐν ἀδύτῳ μένει τῆς σιγῆς ἐκείνης [*scil.* τῆς ἀρχῆς])⁶³. Oltre a quanto ricordato, occorre aggiungere che nel descrivere la natura delle nostre gestazioni del πάντη ἄρρητον, in *De Princ.*, I, p. 8.15-17 il diadoco introduce un ulteriore riferimento alla concezione dell'Ineffabile-ἄδυτον, dichiarando che le ὠδῖνες «osano cercarlo [*scil.* l'Ineffabile] indiscretamente, e tuttavia rimangono ferme sulla soglia del santuario, e nulla annunciano di ciò che gli pertiene» (ὅσαι πολυπραγμονεῖν ἐκεῖνο τολμῶσιν, ἐν προθύροις ἐστηκυῖων τοῦ ἀδύτου, καὶ οὐδὲν μὲν τῶν ἐκείνου ἐξαγγελουσῶν).

È ipotizzabile che la teoria damasciana del Primo Principio-santuario abbia come antecedente filosofico l'immagine platonica dell'«abitazione del Bene»

⁶² Una breve descrizione del significato di ἄδυτον è presente in L.G. WESTERINK-J. COMBÈS, *Damascius*, op. cit., vol. I, *Notes complémentaires*, p. 135, nota 2 alla p. 8.

⁶³ A proposito di tale passo, cfr. cap. II di questa tesi, p. 72 e nota 6 a tale pagina. Nel *De Principiis* l'assimilazione del Principio al tempio ricorre anche riguardo all'Uno-Tutto, a dimostrazione dell'estendibilità della metafora ai Principi inferiori all'Ineffabile, se la metafora del Principio-tempio è assunta in quanto espressione retorica. In questione è un complicato passo, *De Princ.*, I, p. 125.15-17 (Ἀλλὰ πῶς μετ' αὐτὸ εὐθύς; Ἡ ὅτι τῶν ἄλλων πρώτων ἐξεφάνη, ἢ οὐ τελέως ἀπὸ τοῦ ἀδύτου προέκυψεν). Nel passo il neoplatonico discute la problematica concezione della luce discendente dall'Uno-Tutto. Quest'ultima dovrebbe essere una prima emanazione dell'ἕν-πάντα, ossia una prima enade derivante dalla sua processione; tuttavia, nonostante la processione, la luce sembra risultare ancora perfettamente aderente al Principio inteso come «santuario inaccessibile» presso il quale essa continua a dimorare, senza mai distaccarsene completamente.

impiegata in *Filebo* 64c 1-3. L'immagine in discussione è presentata nel medesimo dialogo allorché Socrate, dopo aver precisato che «è il Bene [...] che bisogna cogliere chiaramente o anche qualche sua impronta»⁶⁴, lascia intendere che occorre identificare quale sia la dimora del Bene per comprendere cosa τὸ ἀγαθόν sia. Per l'appunto in merito a ciò dichiara:

È come se cercando un determinato uomo, ci si fosse informati con esattezza per prima cosa della abitazione in cui risiede: se ne avrebbe certamente un grande aiuto per trovare colui che si cerca⁶⁵.

Successivamente Socrate rintraccia il luogo in cui cercare il Bene 'nella vita mista' (ἐν τῷ μεικτῷ βίῳ)⁶⁶, ossia nella mescolanza di pensiero e piacere, e fa seguire il quesito retorico contenente la metafora della 'casa del Bene': «se dunque dicessimo di trovarci ormai *nel vestibolo del Bene e nella sua dimora*, forse ci esprimeremmo in qualche modo corretto?» (*Phil.*, 64c 1-3: ΣΩ. Ἄρ' οὖν ἐπὶ μὲν τοῖς τοῦ ἀγαθοῦ νῦν ἤδη προθύροις [καὶ] τῆς οἰκίσεως ἐφεστάναι [τῆς τοῦ τοιούτου] λέγοντες ἴσως ὀρθῶς ἂν τινα τρόπον φαῖμεν;)⁶⁷. Ciò che è opportuno considerare è che la metafora platonica e i termini che in essa vengono impiegati per indicare la 'dimora del Bene', ossia πρόθυρον e οἶκος, non hanno né un'immediata né una specifica connotazione mistico-sacrale. Questo aspetto fa luce sulla differenza di

⁶⁴ PLAT., *Phil.*, 61a 4, 5 (trad. it. a cura di G. Cambiano in ID, *Dialoghi filosofici di Platone*, 2 voll., Utet, Torino 1970-1981, vol. II, *Filebo*, Torino 1981, pp. 485-569). 'Bene' in maiuscola è modifica della traduzione di Cambiano.

⁶⁵ *Ivi*, 61a 9-61b 2: ΣΩ. Καθάπερ εἴ τις τινα ἄνθρωπον ζητῶν τὴν οἰκίαν πρῶτον ὀρθῶς ἴν' οἰκεῖ πύθοιτο αὐτοῦ, μέγα τι δῆπου πρὸς τὴν εὕρεσιν ἂν ἔχοι τοῦ ζητουμένου.

⁶⁶ Cfr. *ivi*, 59d-67b e in partic. *Phil.*, 61b 4-c 2. Per il commento di tale sezione del dialogo platonico cfr. M. MIGLIORI, *L'uomo tra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al Filebo di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1998², pp. 291-325.

⁶⁷ Nella traduzione riportata il corsivo è mio.

orizzonte teoretico tra platonismo e neoplatonismo, dal momento che è a partire da Plotino che la casa dell'Uno-Bene e Primo Dio diventa indubitabilmente ἄδυτον, penetrale del tempio accessibile al filosofo-sacerdote.

Pertanto, riferendosi ad un contesto specificatamente neoplatonico, si osserva che sia Plotino che Proclo fanno uso della metafora del tempio. Consideriamo in primo luogo le *Enneadi* in cui la similitudine dell'ἄδυτον sembra possedere un significato particolarmente affine a quello della medesima similitudine presente nel *De Principiis*. Sebbene nel capolavoro plotiniano non compaia direttamente l'espressione damasciana ἄδυτον τῆς ψυχῆς, è comunque possibile cogliere la specifica attinenza del tema dell'ἄδυτον in relazione a considerazioni di carattere psicologico. Al fine di fare maggiore chiarezza sul tema qui indagato è decisivo quanto viene affermato in *Enn.*, VI.9.11 che ha per oggetto l'anima che perviene al contatto metarazionale con l'Uno. È dunque in questione il celebre tema della così detta φυγή μόνου πρὸς μόνον ('fuga di solo a solo', *Enn.*, VI.9.11.51). Più nello specifico Plotino afferma che:

Egli [*scil.* colui che si converte al Principio] è simile ad uno che, *entrato nell'interno del penetrale*, abbia lasciato dietro di sé le statue collocate nel tempio, quelle statue che, quando egli uscirà nuovamente dal penetrale, gli si faranno avanti per prime, dopo aver avuto l'intima visione e dopo essersi unito non con una statua, con un'immagine, ma con lui stesso: quelle statue che sono, dunque, di secondo ordine⁶⁸.

⁶⁸ PLOT., *Enn.*, VI.9.11.17-22: ὥσπερ τις εἰς τὸ εἶσω τοῦ ἀδύτου εἰσδὺς εἰς τοῦπίσω καταλιπὼν τὰ ἐν τῷ νεῷ ἀγάλματα, ἃ ἐξελθόντι τοῦ ἀδύτου πάλιν γίνεται πρῶτα μετὰ τὸ ἔνδον θέαμα καὶ τὴν ἐκεῖ συνουσίαν πρὸς οὐκ ἄγαλμα οὐδὲ εἰκόνα, ἀλλὰ αὐτό· ἃ δὴ γίνεταί δευτέρα θεάματα. (trad. it. a cura di G. Faggini); 'lui' in minuscolo è una variazione della traduzione di Faggini.

Da tale passo si ricava la teoria secondo cui l'ἄδυτον è il luogo sacro in cui è situato il Principio Primo e soprattutto, si apprende che tale penetrale è accessibile all'uomo che abbia percorso a ritroso l'intera gerarchia del Tutto, fino a giungere in prossimità del penetrale del tempio, a contatto con le statue che vengono prima dell'ἄδυτον, da intendersi a loro volta come ἀγάλματα (immagini) dell'Uno. Plotino puntualizza che la conversione ha quale punto finale l'ἔνδον θέαμα (intima visione) del Principio e la συνουσία (comunanza di essenza) tra individuo e Origine Primissima; pertanto, l'ascesa verso l'Uno non si conclude con l'appropriazione di un'immagine dell'Uno – certamente compatibile con l'Uno, ma pur sempre di ordine inferiore ad esso –, bensì essa realizza il suo fine attraverso l'effettivo contatto con il Principio al di là di tutto, in una forma di 'identificazione e fusione' con il Principio stesso. Da menzionare l'importante riferimento all'ἔνδον θέαμα che in qualche modo 'localizza' il contatto col Principio nell'interiorità dell'uomo e in tal senso fa luce sui 'processi di interiorizzazione' necessari per il perseguimento dell'ἔνωσις auspicata. In effetti, un esplicito rimando alla dimensione interiore è presente nelle righe immediatamente precedenti al passo sopra citato; in esse il filosofo illustra la condizione dell'uomo θεῖος ed εὐδαίμων, dichiarando:

Quasi rapito o ispirato, è entrato silenziosamente nella solitudine e in uno stato che non conosce turbamenti, e non si allontana più dall'essere di lui [*scil.* dell'Uno], né più si aggira intorno a se stesso, essendo ormai assolutamente fermo, identico alla sua stessa immobilità⁶⁹.

⁶⁹ *Ivi*, VI.9.11.12-16: Ἄλλ' ὥσπερ ἀρπασθεῖς ἢ ἐνθουσιάσας ἡσυχῇ ἐν ἐρήμῳ καὶ καταστάσει γεγένηται ἀτρεμεῖ, τῇ αὐτοῦ οὐσία οὐδαμῇ ἀποκλίνων οὐδὲ περὶ αὐτὸν στρεφόμενος, ἐστὼς πάντῃ καὶ οἷον στάσις γενόμενος.

Lo stato qui descritto è quello in cui si ottiene l'intima visione del Principio. Come si legge, si tratta di uno stato di rapimento e ispirazione che conduce al silenzio e alla solitudine, alla perfezione dell'immobilità del soggetto e alla conseguente identità con l'Uno. Precedentemente, Plotino aveva precisato che la 'fusione mistica' tra individuo e Principio si realizza in una condizione di assenza di λόγος e di νόησις⁷⁰. Si può facilmente osservare che tutti i suddetti elementi caratteristici della visione del Principio Primo sono riproposti da Damascio che – sotto tale punto di vista – potremmo definire 'fedele' alla concezione plotiniana. Difatti nel *De Principiis*, nel contesto della similitudine del tempio, abbiamo evidenziato lo stesso invito plotiniano al silenzio («la cosa più importante è fare silenzio», *De Princ.*, I, p. 22.14), il medesimo invito all'immobilità in se stessi, ossia a permanere stabilmente nel santuario dell'anima («dimorando presso *il santuario ineffabile dell'anima*», *De Princ.*, I, p. 22.14, 15) e dunque, il monito a non procedere oltre l'ἄδυτον che l'anima rappresenta (cfr. *De Princ.*, I, p. 22.15). In effetti, le tematiche argomentate in *Enneade VI*, in particolare quelle del 'ritorno a se stessi', della 'solitudine silenziosa', del necessario 'oltrepassamento del λόγος e dei procedimenti intellettivi della νόησις', del 'rapimento mistico' e dell' 'invasamento divino', rimandano propriamente ai concetti chiave evocati da alcuni verbi semanticamente densi impiegati dall'ultimo scolarca neoplatonico, vale a dire i verbi ὑπονοεῖν, ὑποβλέπειν, καθυπονοεῖν, μύειν e μαντεύειν dei quali si è discusso nei paragrafi precedenti. Plotino approfondisce la metafora del penetrare del tempio in cui dimora l'Uno, aggiungendo alcune caratterizzazioni che la visione deve possedere affinché sia effettivamente capace di vedere ciò che è presente nell'ἄδυτον. A tal proposito il neoplatonico dichiara che la visione deve essere «un'estasi, una semplificazione, una dedizione di sé, brama di contatto, quiete e

⁷⁰ Cfr. *ivi*, VI.9.11.11.

studio di adattamento»⁷¹, dal momento che – continua Plotino – «solo così si può vedere ciò che v'è nel penetrare; ma se si guarda in altra maniera, tutto scompare»⁷². Si comprende che, al fine della visione di ciò che risiede nascosto nella parte più interna del tempio, occorre una determinata disposizione fondata sull'ἐπίδοσις αὐτοῦ (sul darsi, concedersi), dunque su una forma di introspezione finalizzata alla comprensione dell'ordine interiore⁷³ e della sua originaria affinità con il grado sommo del reale. In aggiunta, è necessaria una περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν (studio di adattamento) che consenta di liberarsi dalla molteplicità e differenziazione intrinseche fino al conclusivo combaciare del proprio sé con la straordinaria natura dell'Uno. Infine, ancora in riferimento all'argomento dell'ἄδυτον in Plotino, decisamente interessante risulta essere la riflessione che lo stesso pensatore espone sulla natura e funzione della metafora:

Tutto ciò è soltanto un'immagine, un modo allusivo, di cui si servono i profeti sapienti per indicare come il Dio supremo va contemplato; ma un saggio sacerdote che comprenda l'allusione, può giungere alla vera visione solo che entri all'interno del penetrare. Anche se non vi entra, cioè se pensa che questo penetrare sia qualcosa di invisibile, la sorgente e il Principio, egli sa tuttavia che solo il Principio vede il Principio e che solo il simile si unisce al simile⁷⁴.

⁷¹ *Ivi*, VI.9.11.23-25.

⁷² *Ivi*, VI.9.11.25, 26.

⁷³ Cfr. *ivi*, VI.9.11.46, 47.

⁷⁴ *Ivi*, VI.9.11.26-32: Ταῦτα μὲν οὖν μιμήματα· καὶ τοῖς οὖν σοφοῖς τῶν προφητῶν αἰνίττεται, ὅπως θεὸς ἐκεῖνος ὁρᾶται· σοφὸς δὲ ἱερεὺς τὸ αἴνιγμα συνειεῖς ἀληθινὴν ἂν ποιοῖτο ἐκεῖ γενόμενος τοῦ ἀδύτου τὴν θεάν. Καὶ μὴ γενόμενος δὲ τὸ ἄδυτον τοῦτο ἀόρατόν τι χρῆμα νομίσας καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν, εἰδήσει ὡς ἀρχὴ ἀρχὴν ὁρᾷ καὶ συγγίνεται καὶ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον.

Dunque Plotino specifica che il ‘penetrare’ e l’‘entrare dell’anima all’interno del penetrabile del tempio’ costituiscono dei μιμήματα, delle similitudini e dunque, delle rappresentazioni metaforiche indicanti lo stato contemplativo di colui che si unisce all’Uno. Tuttavia, l’individuo diventato un σοφὸς ἱερεὺς del Principio-Primo Dio comprende il carattere metaforico della prescrizione plotiniana e di conseguenza è consapevole che l’ἔνδον θέαμα del Primo Principio ha luogo anche senza entrare nell’ἄδυτον; pertanto, costui intuisce che il penetrabile al quale il filosofo allude è ἀόρατόν τι (qualcosa di invisibile) e che, fuor di metafora, esso è πηγή e ἀρχή, ossia sorgente e Principio stesso, o meglio, il Principio come sorgente della totalità delle cose.

Quanto a Proclo, egli menziona numerose volte l’immagine dell’ἄδυτον, in particolare nella *Teologia Platonica*, impiegandola secondo diversi significati. In primo luogo, il diadoco si serve dell’immagine del ‘vestibolo del Bene’⁷⁵ con indubbio riferimento al passo del *Filebo* a cui abbiamo accennato nelle pagine precedenti⁷⁶. Ma più originali risultano essere le restanti occorrenze di ἄδυτον disseminate dal I al VI libro della *Teologia Platonica*. Sin dall’*incipit* del libro I della monumentale opera procliana l’esegeta presenta il divino Platone come «‘guida’ e ‘sacerdote’ degli *autentici riti di iniziazione*»⁷⁷, vale a dire dei riti misterici nei quali gli iniziati perseguivano la visione della divinità; il filosofo licio continua dicendo che l’iniziazione ai misteri fu massimamente ‘rifulgente’⁷⁸ grazie a Platone, poi «fu

⁷⁵ Cfr. PROCL., *Theol. Plat.*, III, p. 44.9 e p. 64.11 in cui ricorre l’espressione platonica: ἐν προθύροις τοῦ ἀγαθοῦ. Cfr. inoltre le note di Abbate a entrambi i passi contenute in PROCL., *Teologia Platonica*, op. cit. (note 115 e 188 al libro III, rispettivamente alle pp. 1047 e 1051).

⁷⁶ Cfr. *supra*, pp. 310, 311.

⁷⁷ PROCL., *Theol. Plat.*, I, p. 6.3-7.

⁷⁸ Cfr. *ivi*, I, p. 6.8.

saldamente posta *nei penetranti del tempio*»⁷⁹ e in seguito «fu ignorata dalla maggior parte di coloro che vi [*scil.* nel tempio] entravano»⁸⁰. Di conseguenza, la verità sugli dèi raggiungibile con l'iniziazione misterica rimase ignorata dai più, fino ad essere nuovamente condotta fuori dal *penetrante*⁸¹ grazie all'abilità interpretativa di sommi esegeti, «interpreti della suprema visione platonica»⁸², tra cui Proclo menziona innanzitutto Plotino e successivamente Amelio, Porfirio, Giamblico e Teodoro⁸³. Si comprende che in tale contesto l'immagine del tempio è strettamente connessa alla rappresentazione simbolica del processo esegetico, caratterizzato dall'operazione dell'estrappare da luoghi testuali criptici e inaccessibili ai 'non iniziati' al platonismo il rispettivo significato autentico, affinché in seguito possa essere adeguatamente illustrato e insegnato⁸⁴. Ad eccezione di alcuni casi, si nota che Proclo utilizza il termine ἄδυτον prevalentemente in senso figurato e difatti spesso il sostantivo e le espressioni in cui compare possono essere considerati come sinonimi di 'nascondimento', 'profondità', 'segretezza' e 'inaccessibilità'⁸⁵. Un esempio di tale uso di ἄδυτον è identificabile in *Theol. Plat.*, II, p. 65.11-15 in cui si descrive

⁷⁹ *Ivi*, I, p. 6.9.

⁸⁰ *Ivi*, I, p. 6.9, 10.

⁸¹ Cfr. *ivi*, I, p. 6.12, 13.

⁸² *Ivi*, I, p. 6.16.

⁸³ Cfr. *ivi*, I, p. 6.19-23.

⁸⁴ La medesima metafora incentrata sulla struttura architettonica del tempio è utilizzata anche da Olimpiodoro (cfr. *OLYMP.*, in *Alc.* 11, 3-6) per rappresentare l'*iter* esegetico dei dialoghi platonici, secondo l'ordine di lettura in vigore all'interno delle Scuole neoplatoniche. In considerazione della metafora, l'esegeta alessandrino stabilisce la corrispondenza tra i *propilei* e l'*Alcibiade I*, dialogo introduttivo alla dottrina platonica, e la corrispondenza tra ἄδυτον e il *Parmenide*, ultima opera oggetto di studio; nel *Parmenide*, infatti, sono esposti compiutamente i dogmi della teologia platonica accessibili ai soli iniziati al platonismo.

⁸⁵ Su ciò si rimanda a PROCLO, *Teologia platonica*, op. cit., nota 103 al libro IV, p. 1064, nella quale Abbate scrive appunto che «l'espressione ἐν τοῖς ἀδύτοις si può anche intendere in senso figurato: «nella parte più interna [inaccessibile per i «non-iniziati»] del tempio».

l'assoluta inaccessibilità dell'Uno, a sua volta derivata dall'ineffabilità, dall'inconoscibilità e dalla sacralità che connotano la sua natura eccellente:

<Dobbiamo dire> che è Dio di tutti gli dèi, ed Enade delle enadi, e che *fra le entità inaccessibili* egli è al di là delle prime, che è più ineffabile di ogni silenzio, e che è più inconoscibile di ogni realtà, sacro nascosto tra i sacri dèi intelligibili⁸⁶.

Come si anticipava, ἄδυτον di *Theol. Plat.*, II, p. 65.12, anziché introdurre precisamente la metafora riscontrata già in Plotino, ossia quella veicolante la concezione del Principio Primitivo-tempio, indica meno specificamente entità trascendenti e impenetrabili, rispetto alle quali l'ἔν è iperbolicamente ancora più inaccessibile. Un ulteriore esempio del significato di ἄδυτον qui considerato è presente nel contesto della discussione procliana sull'ὑπερουράνιος τόπος del *Fedro*, il 'luogo sopraceleste' che – nella complessa ricostruzione dei gradi del divino esposta nella *Teologia Platonica* – rappresenta gli intelligibili di secondo livello, ossia quelli che, scrive Proclo, «sono certo sì intelligibili, ma che hanno avuto in sorte una superiorità solo in rapporto agli intellettivi»⁸⁷. Difatti il filosofo neoplatonico dichiara che «<il luogo sopraceleste> è intelligibile, ma come sommità degli intellettivi»⁸⁸. Tale condizione di trascendenza e intelligibilità non di sommo grado determina il fatto che il 'luogo sopraceleste' sia «più dispiegato (infatti esso è *pianura della verità*, ma non 'l'interno del santuario')» (*Theol. Plat.*, IV, p. 23.7, 8: [ὁ ὑπερουράνιος τόπος] ἀνήπλωται μᾶλλον, (πεδῖον γάρ ἐστιν ἀληθείας, ἀλλ' οὐκ

⁸⁶ καὶ ὡς θεός ἐστι θεῶν ἀπάντων, καὶ ὡς ἓν ἐν ἑνῶν, καὶ ὡς τῶν ἀδύτων ἐπέκεινα τῶν πρώτων, καὶ ὡς πάσης σιγῆς ἀρρητότερον, καὶ ὡς πάσης ὑπάρξεως ἀγνωστότερον, ἅγιος ἐν ἁγίοις τοῖς νοητοῖς ἐναποκεκρυμμένος θεοῖς.

⁸⁷ *Ivi*, IV, p. 23.2, 3.

⁸⁸ *Ivi*, IV, p. 24.1, 2.

ἄδυτον). Emerge chiaramente che in tale affermazione ἄδυτον significa, indipendentemente dalla metafora architettonica del tempio e di conseguenza, in maniera sufficientemente generica, ‘luogo segreto’, ‘recondito’ e ‘nascosto’, in opposizione alla natura ‘dispiegata’, ‘piana’, vale a dire ‘accessibile’ ed ‘evidente’ propria della ‘pianura della verità’ che l’iperuranio rappresenta. In continuità con ciò anche in riferimento a *Phaedr.*, 247c 3-248c 2 Proclo dimostra di aver assunto ἄδυτον nel senso sopra specificato. L’esegeta discute ancora del ‘luogo sopraceleste’ e più nel dettaglio, della sua scansione triadica nelle monadi di *Scienza, Temperanza e Giustizia*⁸⁹. Relativamente a ciò afferma che:

tutto il *luogo sopraceleste* è illuminato dalla luce della verità [...]. Ma nelle prime monadi questa luce intelligibile è in modo ‘contratto’ e per così dire collocata in modo nascosto *nelle parti più inaccessibili del tempio*, mentre nella triade si manifesta, si espande e si distingue in connessione con la molteplicità delle potenze⁹⁰.

Dunque, come evidenza in particolar modo l’uso dell’avverbio κρυφίως (*Theol. Plat.*, IV, p. 49.19), il riferimento ai penetrati del tempio rappresenta ancora un espediente retorico-linguistico volto ad esprimere la condizione di nascondimento dell’oggetto in discussione, nel caso specifico la luce intelligibile che è συνηρημένως, ‘in modo contratto’ e dunque nascosta (proprio come se fosse posta all’interno dell’ἄδυτον) in ciascuna delle monadi considerate singolarmente, mentre è ‘manifesta’ e ‘dispiegata’ nella triade considerata nel suo insieme. Ugualmente,

⁸⁹ Cfr. *ivi*, IV, p. 48.11-p. 50.28.

⁹⁰ *Ivi*, IV, p. 49.12-21: Πᾶς μὲν γὰρ ὁ ὑπερουράνιος τόπος καταλάμπεται τῷ φωτὶ τῆς ἀληθείας [...]. Ἀλλ’ ἐν μὲν ταῖς πρώταις μονάσιν συνηρημένως ἐστὶ τὸ νοητὸν τοῦτο φῶς καὶ οἷον ἐν ἀδύτοις κρυφίως ἰδρυμένον, ἐν δὲ τῇ τρίτῃ προφαίνεται καὶ συνα<να>πλοῦται καὶ συνδίσταται τῷ πλήθει τῶν δυνάμεων.

nell'argomentare circa l'«ordinamento celeste», ossia il primo dei tre ordinamenti intellettivi successivi al «luogo sopraceleste» del *Fedro* interpretato – come ricordato pocanzi – in qualità di «sommità intelligibile di tutti gli intellettivi»⁹¹, Proclo scrive:

La luce lassù che procede dal Bene è inconoscibile e nascosta, permanendo *nei livelli inaccessibili* degli dèi, ma si rivela in questo ordinamento [*scil.* l'ordinamento celeste] e da invisibile diventa visibile⁹².

Anche in questo passo l'utilizzo dell'espressione ἐν τοῖς ἀδύτοις (*Theol. Plat.*, IV, p.40.5) è equivalente all'espressione ἐν ἀβάτοις spesso in uso nella *Teologia Platonica*⁹³, in quanto ἄδυτον indica in generale un luogo celato ai più, non accessibile. Le argomentazioni procliane in esame costituiscono la descrizione del movimento compiuto dalla luce derivante dall'Uno-Bene, luce che ἐξ ἀφανοῦς diviene φανερόν, ossia si manifesta in quanto tale nell'«ordinamento celeste», dopo aver lasciato lo stato di nascondimento (dunque la propria condizione di permanenza nell'ἄδυτον) in cui si trovava nel livello divino trascendente il grado divino dell'«ordinamento celeste»⁹⁴. Infine, vi è un ulteriore impiego di ἄδυτον nella

⁹¹ *Ivi*, IV, p. 39.15, 16.

⁹² *Ivi*, IV, p. 40.3-6: Τὸ γὰρ ἐκ τὰγαθοῦ προῖδον φῶς ἄνω μὲν ἐστὶν ἄγνωστον καὶ κρύφιον, ἐν τοῖς ἀδύτοις μένον τῶν θεῶν, ἐκφαίνεται δὲ ἐν τῇ τάξει ταύτῃ καὶ ἐξ ἀφανοῦς γίγνεται φανερόν.

⁹³ Esempi dell'uso di ἐν ἀβάτοις come sinonimo di ἐν τοῖς ἀδύτοις sono presenti in *Theol. Plat.*, I, p. 14.6; I, p. 55.5; I, p. 95.23; II, p. 42.9; II, p. 50.2; VI, p. 50.16.

⁹⁴ Il significato di ἄδυτον riscontrato nelle citazioni dal IV libro della *Teologia Platonica* a proposito della discussione sul «luogo sopraceleste» si conferma anche nel VI libro; riguardo al sole – secondo quanto emergerebbe da specifiche affermazioni contenute nel *Timeo* e nella *Repubblica* – Proclo precisa che esso «ha ricevuto in sorte nel cosmo il livello ipercosmico e [...] manifesta la superiorità ingenerata tra gli esseri generati e la dignità intellettuale tra i sensibili» (*Theol. Plat.*, VI, p. 62.21-24). Dopo aver espresso ciò e con richiamo a *Tim.* 39b4, il neoplatonico dichiara che il Demiurgo «fa scaturire la luce nella sfera eliacca» (*Theol. Plat.*, VI, p. 63.1, 2) ed aggiunge che tale luce «non l'ha ricavata [*scil.* il Demiurgo] dal sostrato della materia, ma è egli stesso che l'ha prodotta

trattazione procliana in considerazione. Mi riferisco ad un passo del libro I della *Teologia Platonica* in cui compare l'espressione analizzata in Damascio: ἄδυτον τῆς ψυχῆς (*Theol. Plat.*, I, p. 16.13). Sebbene tale formulazione sia linguisticamente prossima a quella contenuta in *De Princ.*, I, p. 22.15 (in analisi dall'inizio del presente paragrafo), e sebbene il contesto della citazione sia affine a *Enn.*, VI.9.11.12-22⁹⁵, la posizione di Proclo sembra essere meno specifica rispetto a quelle plotiniana e damasciana emerse per l'appunto dalla lettura dei passi sopra citati. Analizziamo più nel dettaglio il passo procliano. Il filosofo sta discutendo della conoscibilità della realtà divina e conclude che quest'ultima è intuibile «da parte della esistenza pura dell'anima» (τῆ τῆς ψυχῆς ὑπάρξει, *Theol. Plat.*, I, p. 15.16). A questo fa seguito un riferimento ad *Alcibiade I*, 133b 7-c 6 da cui Proclo ricava la teoria secondo cui l'anima, rientrata in se stessa, è in grado di cogliere anche la divinità⁹⁶. Per questo l'esegeta dichiara:

da sé, l'ha generata e per così dire *da luoghi inaccessibili* (ἐξ ἀδύτων τινῶν) l'ha presentata agli esseri encosmici come simbolo delle essenze intellettive, ed ha rivelato al Tutto il carattere ineffabile degli dèi posti al di sopra del cosmo» (*ivi*, VI, p. 63.3-7). Osserviamo nuovamente che l'espressione ἐξ ἀδύτων τινῶν (*ivi*, VI, p. 63.5) allude alla provenienza della luce del sole da luoghi segreti, misteriosi e imprecisabili. Inoltre, si conferma che l'espressione in discussione è funzionale a rendere il senso del movimento – in questo caso attuato dal Demiurgo – dall'oscurità, dal nascondimento e dall'inaccessibilità di luoghi figurati alla successiva chiarezza ed evidenza. Infine, soffermandoci ulteriormente sul VI ed ultimo libro della *Teologia Platonica*, riscontriamo l'utilizzo di ἄδυτον allorché l'esegeta neoplatonico discute dei Cronidi (Zeus, Poseidone e Plutone) e dichiara: «essi [...] sono proceduti da entrambi, da Crono inteso come 'causa originaria', invece da Zeus inteso come causa agente; ed infatti è Zeus che li fa apparire, mentre è dalle 'profondità Cronidi' (ἀπὸ τῶν Κρονίων ἀδύτων) che essi procedono» (*ivi*, VI, p. 37.14-17). Qui, evidentemente, parlare di ἄδυτον equivale a indicare, genericamente e in termini metaforici, un luogo originario, 'profondo' in quanto celato e non meglio rappresentabile.

⁹⁵ Cfr. *supra*, pp. 312 e ss.

⁹⁶ Cfr. PROCL., *Theol. Plat.*, I, p. 15.21-23.

Nella contemplazione del Tutto l'anima, quando volge lo sguardo a ciò che viene dopo di lei, vede le ombre e le immagini riflesse degli enti, ma quando si rivolge a se stessa sviluppa la sua propria essenza ed i suoi propri ragionamenti; e dapprima come limitandosi a contemplare solo se stessa, poi approfondendo la ricerca con la conoscenza di sé, scopre in sé l'intelletto ed al contempo gli ordinamenti degli enti, poi, procedendo nella sua propria interiorità e per così dire *nel penetrabile dell'anima*, per mezzo di ciò contempla «*con gli occhi chiusi*» sia il genere degli dèi sia le enadi degli enti⁹⁷.

Il movimento introspettivo dell'anima diventa di per sé la via attraverso cui scorgere la divinità insita nell'interiorità individuale, conformemente ad una concezione dichiaratamente platonica e centralissima nella tradizione neoplatonica. Nonostante questo, il grado del divino a cui l'anima, che si è rivolta e convertita verso se stessa, perviene non sembra essere quello sommo corrispondente all'Uno-Bene e Primo Dio. Infatti, giunta nell'interiorità più profonda del tempio che l'anima stessa metaforicamente è, essa accede alla contemplazione – si legge – del genere degli dèi e delle Enadi degli enti; ciò significa che l'anima riesce a sollevarsi fino alle primissime realtà procedute dall'Uno, senza tuttavia avere accesso diretto all'Origine trascendente la totalità degli enti. Il Primo Principio sembra di conseguenza trascendere l'anima che secondo Plotino e Damascio, differentemente, costituisce il luogo sacro in cui dimora l'Ineffabile inconoscibile. A conferma di quanto detto, Proclo conclude sostenendo che l'anima arriva 'in prossimità' del Principio, ma non

⁹⁷ *Ivi*, I, p. 16.7-16: καὶ ἐν τῇ θεωρίᾳ τῶν ὄλων εἰς μὲν τὰ μεθ' ἑαυτὴν βλέπουσαν τὴν ψυχὴν τὰς σκιὰς καὶ τὰ εἶδωλα τῶν ὄντων βλέπειν, εἰς ἑαυτὴν δὲ ἐπιστρεφομένην τὴν ἑαυτῆς οὐσίαν καὶ τοὺς ἑαυτῆς λόγους ἀνελίττειν· καὶ τὸ μὲν πρῶτον ὡσπερ ἑαυτὴν μόνον καθορᾶν, βαθύνουσαν δὲ τῇ ἑαυτῆς γνώσει καὶ τὸν νοῦν εὐρίσκειν ἐν αὐτῇ καὶ τὰς τῶν ὄντων τάξεις, χωροῦσαν δὲ εἰς τὸ ἐντὸς αὐτῆς καὶ τὸ οἶον ἄδυτον τῆς ψυχῆς, ἐκεῖνῳ καὶ τὸ θεῶν γένος καὶ τὰς ἐνάδας τῶν ὄντων μύσασαν θεάσασθαι.

direttamente al suo cospetto. A tal proposito a breve distanza dal passo sopra citato si legge:

Fino a questo punto è lecito che l'anima si innalzi, cioè fino a che, innalzandosi, finisca per giungere nei pressi del Principio stesso di tutti gli enti. Inoltre <è lecito che l'anima>, una volta pervenuta in quel luogo [...] ritenga di possedere la perfettissima scienza della realtà divina, avendo contemplato le processioni degli dèi verso gli enti ed al contempo le separazioni degli enti rispetto agli dèi⁹⁸.

Come emerge dal passo appena citato, l'anima giunge nei pressi del Principio (cfr. *Theol. Plat.*, I, p. 16.24), ossia in corrispondenza delle realtà assolutamente unitarie e divine, e in quanto tali più vicine all'Uno rispetto alle restanti. In effetti – si apprende dalle righe conclusive del passo – la *τελεωτάτη τῶν θείων ἐπιστήμη* (la perfettissima scienza della realtà divina, *Theol. Plat.*, I, p. 17.5) consiste nella piena conoscenza delle «processioni degli dèi verso gli enti» (*Theol. Plat.*, I, p. 17.6) e delle «separazioni degli enti rispetto agli dèi» (*Theol. Plat.*, I, p. 17.6, 7), ed è questa la misura di conoscibilità del divino concessa all'uomo. Per quanto concerne la suprema apprensione del Primo Principio, invece, non vi è alcuna *ἐπιστήμη* che possa garantirla, dal momento che il contatto con l'Uno non rientra nell'ordine della conoscenza, bensì dell'ἔνωσις superiore ad ogni possibile forma di γνῶσις.

Se si volesse sintetizzare il significato di ἄδυτον secondo l'uso che del termine fanno Plotino, Proclo e Damascio, si potrebbe dire che nelle *Enneadi* ἄδυτον rientra nei μιμήματα ed è quindi una similitudine che tuttavia possiede una specifica e

⁹⁸ *Ivi*, I, p. 16.24- p. 17.7: Μέχρι γὰρ τούτου τὴν ψυχὴν ἀνιέναι θεμιτὸν ἕως ἂν ἐπ' αὐτὴν ἀνιοῦσα τελευτήσῃ τὴν τῶν ὄντων ἀρχήν· ἐκεῖ δὲ γενομένην καὶ τὸν ἐκεῖ τόπον [...], τελεωτάτην οἶεσθαι τῶν θείων ἐπιστήμην ἔχειν, τὰς τε τῶν θεῶν προόδους εἰς τὰ ὄντα καὶ τὰς τῶν ὄντων περὶ τοὺς θεοὺς διακρίσεις ἐνοειδῶς θεασαμένην.

rilevante portata teoretica. Invece nella *Teologia Platonica*, ad eccezione di alcuni casi, ἄδύτων sembra essere prevalentemente un espediente linguistico e retorico che si presta ad essere impiegato non in modo univoco, ossia non solo come espressione esclusiva del luogo recondito in cui risiederebbe l'Uno, ma in modo tale da garantire una certa versatilità alla metafora in cui il termine rientra. Infine, in continuità più con Plotino che con Proclo, nel trattato sui Principi Damascio impiega ἄδύτων – e la rispettiva metafora architettonica a cui è riconducibile il termine in questione – al fine di esporre una dottrina psicologica e protologica. Tale dottrina è comprensibile in base alla prospettiva dialettica caratterizzante la teorizzazione damasciana. Difatti, si osserva che questa dottrina, da un lato, fa luce sulla vicinanza dell'Assolutamente Ineffabile all'anima umana quale santuario del Principio e restituisce di quest'ultimo l'immagine di una sovraentità della quale permane una vaga, ma essenziale traccia nell'anima; dall'altro, al contrario, la dottrina in questione si affianca aporeticamente alla teoria secondo cui l'anima è radicalmente separata dal πάντη ἄρρητον e quest'ultimo è completamente irrelato ad essa. La definizione della ψυχή quale ἄδύτων (dunque come luogo in cui risiede l'Ineffabile, proprio come nella parte più interna del tempio era segretamente custodita la statua del dio a cui era consacrato il tempio) costituisce un'unica attestazione all'interno del *De Principiis* e – come si anticipava in apertura di paragrafo – rappresenta un'affermazione chiave che trasmette un significato più forte rispetto a quello contenuto nella più diffusa definizione damasciana dell'Ineffabile-ἄδύτων. In effetti – sembra suggerirci Damascio – l'anima umana è coglibile nella sua natura e funzione proprio in considerazione dalla sua particolarissima connessione con l'ἄδύτων in cui l'ingresso era interdetto ai non iniziati. Ne deriva l'insolita concezione a cui abbiamo accennato pocanzi: l'anima che non può né pensare né dire l'Ineffabile, nonostante la più che consapevole e logorante percezione dell'impossibilità di stabilire un nesso con

l’Ineffabile, ne è contemporaneamente in qualche modo *scrigno* che lo custodisce. In tal senso, *assenza* e *presenza* intima, originaria e profonda dell’Ineffabile convivono nella coscienza dell’individuo, per il quale il πάντη ἄρρητον è assenza di pensiero-parola, ma è anche presenza in termini di indubitabile presagio. Per questo bisogna riconoscere che la coppia dialettica *assenza/presenza dell’Ineffabile nell’individuo* e la connessa coppia *alterità assoluta/piena coincidenza del Principio Primissimo con l’anima* possono essere assunte come massima rappresentazione della *tensione dialettica tra gli opposti* quale trama costitutiva dell’intera realtà, compresa la realtà principale e individuale. Questa tensione tra opposti nasce dalla condizione paradossalmente ambivalente attribuibile al Principio Primo e all’anima, condizione ammissibile e comprensibile solo superando le strettoie della logica distinguente; difatti, svincolati dall’obbligo di non contraddizione, si può in qualche modo ammettere che l’idea dell’Ineffabile in quanto Assoluto Irrelato coesista con l’idea della sua originaria iscrizione e permanente presenza nell’anima umana. Ciò a cui si perviene riflettendo a partire da una *prospettiva metacontraddittoria* è che il πάντη ἄρρητον non solo non è – o non è esclusivamente – del tutto irrelato poiché è in qualche modo in relazione con l’individuo, ma si comprende addirittura che esso si trova in un rapporto di intimità con l’individuo, ossia in un rapporto di assoluta vicinanza, dal momento che ve ne è traccia nell’individuo stesso. La natura fortemente evocativa dell’immagine della ψυχή-santuario inaccessibile completa il lessico della mistica che abbiamo riconosciuto essere una presenza determinante all’interno del *De Principiis* e soprattutto si può affermare che tale immagine chiarisce la ragione del tanto ricorrente ‘monito del silenzio’. In effetti l’immagine in questione – affiancandosi ad altrettante immagini ed espressioni legate al ‘tacere’, al ‘non vedere’ e al ‘procedere camminando nel vuoto’⁹⁹ – definisce icasticamente il

⁹⁹ Cfr. *supra*, p. 304.

senso della *mistica del silenzio* di cui Damascio risulta essere un atipico teorico. Nel trattato sui Principi la necessità del silenzio – così frequentemente prescritta, così inevitabilmente aggirata – risponde al fatto che il linguaggio è strutturalmente referenziale e in quanto tale implica in ogni caso *un riferimento ad altro, a qualcosa di specifico* esterno al soggetto. La referenzialità del linguaggio, però, si scontra con la circostanza per cui se lo si intende come ‘altro’ o ancora, come ‘qualcosa’, l’Ineffabile finisce per risultare assolutamente *nulla*, ossia un’insensata astrazione che condanna il pensiero e la parola alla vacuità delle proprie operazioni. Al contrario il silenzio – inteso come simultaneo tacere del pensiero e del linguaggio – interrompe il meccanismo di riferimento ad altro al di fuori di sé e in tal modo consente di superare la nozione di un Principio che si dà secondo i caratteri di una realtà atetica, di un’alterità assoluta, dunque di un’entità a-relazionale, come di fatto risulta essere l’Ineffabile quando lo si pensa posto ‘fuori di sé’. Il silenzio, differentemente, è *strumento di interiorizzazione*, o meglio – per evitare ogni forma anacronistica di riduzionismo al soggetto – è *strumento di rivelazione* di quell’Origine impensabile e indicibile che è, ciononostante, costitutivamente intima dell’uomo. Per questa ragione il silenzio è l’ultimo e il più efficace mezzo di conversione verso l’Assolutamente Ineffabile e più precisamente ne è il ‘luogo’ stesso di manifestazione. A questo punto dell’esposizione, la circolarità tra la concezione damasciana dell’‘anima-tempio dell’Ineffabile’ e la teoria del $\mu\alpha\nu\tau\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\upsilon\iota\nu$ dell’anima sembra chiarire, nella misura del possibile, il complicato cammino dialettico e spirituale verso la realtà somma argomentato nel *De Principiis*. Infatti, il centralissimo riferimento alla mantica in un contesto platonico-neoplatonico probabilmente costituisce un richiamo alla fondamentale $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ divinatoria quale facoltà esclusiva dell’anima filosofica, come si è già accennato precedentemente¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Cfr. *supra*, pp. 305-308.

Secondo quanto osserva Addey, il termine greco τὸ μαντεῖον ingloba in sé una duplice accezione, indicando difatti sia il luogo, ossia il santuario in cui si riceve la divinazione, sia il contenuto stesso del responso oracolare¹⁰¹. Sulla base di tale considerazione semantica, si può concludere osservando che l'anima, così come risulta dalla concezione di Damascio, è μαντεῖον in primo luogo perché è santuario in cui si ottiene la rivelazione; in secondo luogo essa è μαντεῖον perché è strettamente legata (in quanto suo veicolo) al contenuto metanoetico rappresentato dall'esistenza certa dell'ἀρχή τῶν πάντων e ἀσύντακτον πρὸς πάντα. Quindi, l'anima è in stretto rapporto con il contenuto indicibile del Principio ineffabile dal momento che ne è custode. Anzi, si potrebbe aggiungere, nell'anima è originariamente inscritto l'oggetto rivelato, ossia l'Ineffabile stesso, al punto tale che tra ψυχή e ἄρρητον sembra quasi sussistere un legame identitario. Quindi si può concludere osservando che l'originalità della metafora dell'anima-tempio in Damascio consiste nel fatto che essa può essere rappresentativa della natura della ψυχή. Certamente il tema complesso della psicologia neoplatonica e tardo-neoplatonica non è trattabile, per vastità e specificità, in questa sede. Tuttavia, al fine della discussione qui condotta, è sufficiente osservare che Damascio sembra superare non solo la teoria dell'«anima non discesa» di Plotino, ma anche la teoria procliana dell'«Uno in noi» come ἄνθος τοῦ νοῦ ο τῆς ψυχῆς¹⁰². Questo superamento è di controtendenza in particolare rispetto al «pessimismo psicologico» tardo-neoplatonico: infatti, secondo quanto emergerebbe dalla concezione damasciana, l'anima non è semplicemente recante in

¹⁰¹ Cfr. C. ADDEY, *Divination and Theurgy in Neoplatonism*, op. cit., p. 7.

¹⁰² Sul tema della psicologia nel Neoplatonismo cfr. C. STEEL, *Il sé che cambia. L'anima nel tardo neoplatonismo: Giamblico, Damascio e Prisciano* (ed. orig. Koninklijke Vlaamse Academie van België voor Wetenschappen en Kunsten, Brussel 1978), trad. it. a cura di L.I. Martone, Edizioni di Pagina, Bari 2006, ed E. ELIASSON, *L'anima e l'individuo*, in *Filosofia tardoantica*, op. cit., pp. 213-231. Sulla concezione procliana dell'«Uno in noi» e sulle relative considerazioni di Beierwaltes si rimanda al II cap. di questa tesi, nota 68 alle pp. 106, 107.

sé ‘traccia’ o ‘riflesso’ del Fondamento, bensì essa è addirittura tempio del Principio, ‘luogo’ in cui si realizza la piena identità con esso. Una chiave di lettura della teoria psicologica deducibile dalla rappresentazione dell’anima come santuario dell’Ineffabile può essere rintracciata nell’interpretazione neoplatonica del mito di Dioniso dilaniato dai Titani, mito costantemente citato dall’ultimo scolarca¹⁰³; tale mito è particolarmente indicativo dello stato di ‘ambivalenza dialettica’ in cui vengono a trovarsi Principio e individuo, considerata la circolarità aporetica delle nozioni di vicinanza e lontananza, difformità ed prossimità tra individuo e Principio. In verità per l’appunto tale mito orfico – secondo il significato con cui viene acquisito nella teorizzazione damasciana – è rivelatore della condizione intrinsecamente contraddittoria in cui viene a trovarsi l’uomo; egli, infatti, da un lato è ‘condannato alla divisione’ ereditata dallo smembramento di Dioniso da cui deriva il genere umano (ed è tale divisione che impedisce l’apprensione unitaria, sinottica e sintetica dell’unità indifferenziata dei Principi), dall’altro porta inscritto in sé il fondamento divino, ossia per l’appunto Dioniso dilaniato che è presente nelle ceneri dei Titani che prima avevano divorato il dio, poi erano stati folgorati da Zeus. Dunque, il mito racconta che l’uomo è stato originato dalle ceneri dei Titani e pertanto si deduce che nella scissione introiettata dall’uomo vi è comunque una ‘scintilla divina’ radicata nell’interiorità. È proprio tale scintilla a rendere l’uomo ‘tempio del dio’, dimora dell’Ineffabile, santuario dell’Origine. Indubbiamente avendo quale retroterra culturale concezioni filosofiche platoniche e neoplatoniche e dottrine teologiche pagane di matrice orfica, la similitudine damasciana dell’anima-tempio dell’Ineffabile sembra essere affine anche ad alcune teorie di provenienza o matrice cristiana¹⁰⁴. Pertanto, potrebbe risultare interessante analizzare – in altra sede

¹⁰³ Su ciò rinvio al cap. II., nota 88 alla p. 117 e s.

¹⁰⁴ Nel caso in cui dovesse risultare quantomeno legittimo sostenere l’esistenza di un’affinità

e mediante un'indagine puntuale – le affinità tra paganesimo e cristianesimo a proposito dell'immagine dell'anima-tempio¹⁰⁵. Damascio senza dubbio ingloba nel proprio complesso sistema di pensiero contenuti teologici e speculativi di varia

teoretica' tra la filosofia damasciana e alcuni assunti della teologia cristiana, probabilmente dovrebbe essere sottoposta a ripensamento l'idea dell'ostilità di fondo, all'interno della Scuola di Atene, tra pagani e cristiani, nonostante la nota contrapposizione politica tra le due fazioni (su questo argomento cfr. PH. HOFFMAN, *Les âges de l'Humanité et la critique du christianisme selon Damascius*, in «Revue de l'histoire des religions», 4 (2017), [pp. 737-775]). Con ciò non si intende aderire alla teoria della conversione damasciana al Cristianesimo, né accordare validità all'ipotesi secondo cui l'autore del *Corpus Dionysiacum* sarebbe per l'appunto il filosofo siriano convertitosi al Cristianesimo. A proposito di quest'ultima questione, si veda C.M. MAZZUCCHI, *Damascio, autore del Corpus Dionysiacum, e il dialogo Περὶ Πολιτικῆς Επιστημῆς*, in «Aevum», 80 (2006), pp. 299-334 e le critiche di Napoli a tale studio (cfr. V. NAPOLI, *Ἐπέκεινα τοῦ ἐνός*, op. cit., nota 217 a p. 124). Ancora di Mazzucchi cfr. *Iterum de Damascio Areopagita*, in «Aevum», 87 (2013), pp. 249-265.

¹⁰⁵ In effetti, è in qualche modo ipotizzabile – a titolo di suggestione non meglio argomentabile in questa sede – una possibile derivazione cristiana dell'immagine della ψυχή e dell'individuo intesi come 'tempio di Dio'. Probabilmente Damascio attinge anche dall'apparato teologico cristiano la nozione di edificio sacro che l'individuo rappresenta. Più nello specifico, mi riferisco alla concezione paolina secondo cui l'uomo è di per sé ναός (linguisticamente in continuità con l'ἄδυτον pagano), vale a dire 'tempio di Dio' e 'dimora dello Spirito Santo'. Infatti, numerose sono le assonanze tra la teoria damasciana ed alcuni enunciati presenti nell'epistolario paolino, secondo quanto emerge in particolare dalla lettura delle *Lettere ai Corinzi*: «Voi siete anche l'edificio di Dio. Dio mi ha dato il compito e il privilegio di mettere il fondamento, come fa un saggio architetto. Altri poi innalza su di esso la costruzione [...]. Voi sapete che siete il tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi? Ebbene, se qualcuno distrugge la vostra comunità che è il santo tempio di Dio, Dio distruggerà lui» (1 Cor 3, 9-16: Θεοῦ οἰκοδομή ἐστε. Κατὰ τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων θεμέλιον τέθεικα, ἄλλος δὲ ἐποικοδομεῖ. [...] Οὐκ οἶδατε ὅτι ναὸς Θεοῦ ἐστε καὶ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν; εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ Θεοῦ φθειρεῖ, φθερεῖ τοῦτον ὁ Θεός· ὁ γὰρ ναὸς τοῦ Θεοῦ ἅγιός ἐστιν, οἷτινές ἐστε ὑμεῖς); «Fuggite l'immoralità! Qualsiasi altro peccato che l'uomo commette resta esterno al suo corpo; ma, chi si dà all'immoralità pecca contro se stesso. O avete dimenticato che voi stessi siete il tempio dello Spirito Santo? Dio ve lo ha dato, ed egli è in voi. Voi quindi non appartenete più a voi stessi. Perché Dio vi ha fatti suoi, riscattandovi a caro prezzo. Rendete quindi gloria a Dio col vostro stesso corpo» (1 Cor 6, 18-20: 18 φεύγετε τὴν πορνείαν. πᾶν ἁμάρτημα ὃ ἐὰν ποιήσῃ ἄνθρωπος ἐκτὸς τοῦ σώματός ἐστιν, ὃ δὲ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει. ἢ οὐκ οἶδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου Πνεύματος ἐστιν, οὗ ἔχετε ἀπὸ Θεοῦ, καὶ οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν; ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς· δοξάσατε δὴ τὸν Θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν); «Vi può essere accordo tra il tempio di Dio e gli idoli? E noi siamo il tempio del Dio vivente» (2 Cor 6, 16: τίς δὲ συγκατάθεσις ναῶ Θεοῦ μετὰ εἰδώλων; ὑμεῖς γὰρ ναὸς Θεοῦ ἐστε ζῶντος).

provenienza, dimostrandosi sensibile ai numerosi stimoli teoretici ricavabili dagli ambienti culturali del suo tempo, compresi quelli di origine cristiana. Pertanto, lontane dal voler fare definitivamente chiarezza sulle fonti esplicite o probabili del pensiero damasciano, le intenzioni della ricerca condotta in questo lavoro sono state quelle di far emergere la natura poliedrica e il carattere eclettico di Damascio; egli, infatti, si configura come ‘pensatore liminare’ che, dimidiato tra le esigenze di conservazione e innovazione della tradizione, recupero e rielaborazione, animato da una coscienza critica senza pari, così come da una spiritualità celata ma viva e determinante, in controtendenza rispetto all’impostazione dogmatica della teoresi procliana, rinuncia ad appianare ogni forma di conflitto teoretico ed eleva la stessa tensione tra gli opposti a ‘fecondo’ metodo filosofico, in quanto indice della verità in eterna gestazione.

CONCLUSIONI

Una valutazione conclusiva sullo scritto damasciano fin qui analizzato induce a constatare che il trattato aporetico non può dirsi ‘rigorosamente’ incentrato sul concetto di ineffabilità, né sulla perentoria prescrizione del silenzio rivolta al λόγος, sul significato della quale si è discusso nelle pagine precedenti. Se così fosse stato, a rigor di logica, il lungo scritto sulle ἀρχαί inconoscibili e indicibili che il *De Primis Principiis* rappresenta non sarebbe potuto sussistere. Invece, il divieto della parola inadatta ad esprimere adeguatamente l’Origine è da Damascio ripetutamente eluso nell’intero *De Principiis*, opera in cui il discorso sui Principi Primi viene sviluppato in modo ininterrotto. In realtà proprio l’interdizione del linguaggio e il connesso obbligo a tacere, tuttavia a sua volta seguito da un continuo pronunciarsi sulle ἀρχαί, è in grado di affermare un assunto chiaro che sottrae la speculazione damasciana da una possibile lettura scettica: *silenzio e parola* quali opposti in perenne tensione dialettica non sono indice del sempre dubitabile perseguimento della verità, ma al contrario rivelano la stessa trama della realtà, rappresentata propriamente dal conflitto aporetico tra istanze di segno contrario. Anche riguardo al problema epistemologico, nel *De Principiis* si configura una continua circolarità tra possibilità e impossibilità di conoscere i Principi. A più riprese il neoplatonico ci lascia intendere che questi ultimi, se da un lato sono oggetto di una strutturale inconoscibilità, dall’altro si prestano a peculiari e indubbiamente anomale forme di conoscibilità, per diversi aspetti sostanzialmente compatibili con l’inconoscibilità. Massimamente utile a fare chiarezza su quest’ultima considerazione è la nozione di ὑπεράγνοια, ossia la ‘sovraignoranza’ dell’Ineffabile che è difatti insieme *non-*

conoscenza e suprema conoscenza della sua inconoscibilità. Ugualmente, a proposito dell'Uno-Tutto abbiamo avuto modo di sottolineare che la conoscenza atta a coglierlo si converte in non conoscenza allorché si approssima al Principio verso il quale si direziona l'ascesa dell'intelligenza. Ancora, per quanto concerne l'Unificato, la conoscenza del terzo Principio, successivo all'Ineffabile e all'Uno-Tutto, è prospettata dal diadoco come una conoscenza refrattaria alla circoscrizione formale caratteristica della comune *γνώσις* al punto da legittimare la paradossale conclusione secondo cui «grande è il carattere inconoscibile di quella forma di conoscenza [*scil.* quella dell'Unificato]»¹.

Concepita come «a writing of silence»², un'affascinante quanto complicata e ossimorica 'scrittura del silenzio', la trattazione sui Principi Primi è un insolito 'terreno di sperimentazione' delle *potenzialità teoretiche della contraddizione*. Infatti sono le contraddizioni a fornire – senza alcuna imposizione di determinazione – la chiave, prima di tutto *metodologica*, di comprensione dell'oggetto dibattuto. Dunque, il lettore che cerca nelle *Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν* le λύσεις preannunciate nel titolo, inizialmente smarrito per via della loro assenza, alla fine intuisce che esse corrispondono alle stesse ἀπορίαι, la cui soluzione consiste, per buona parte, nel lasciarle intatte, in quanto espressione fedele della realtà, manifestazione *nel λόγος* dell'*armonica contraddittorietà* della realtà principiale, ma anche della natura dell'individuo e delle forme di pensabilità e dicibilità di cui dispone.

Alla reiterata domanda sul *come* pensare e pronunciare l'Origine irrelata, Damascio sembra rispondere suggerendo di rinunciare ad appianare le tensione tra

¹ *De Princ.*, II, p. 110.6, 7.

² W. FRANKE, *Of the Ineffable: Aporetics of the Notion of an Absolute Principle*, in «Arion», 12/1 (2004), p. 22.

esigenze incompatibili (anche a costo di incrinare la certezza di perfetta coerenza dottrinale della posizione di Platone, del quale, ad esempio, si dice che «*genera una controversia nel suo modo di usare i nomi*»³ attribuibili all'Uno, riferendo al divino maestro un aggettivo che sarebbe potuto sembrare 'problematico' agli occhi di ogni altro neoplatonico: ἀμφισβητήσιμος). Contrariamente, lo scolarca ateniese suggerisce di consentire alla stessa tensione di manifestarsi e di conservarsi in quanto tale all'infinito, secondo i caratteri di una estremamente 'feconda contraddizione'. Ne consegue che Damascio non è tanto l'autore delle contraddizioni insolubili, ma piuttosto è il filosofo delle *permanenti tensioni dialettiche*. L'antinomia che determina lo sviluppo argomentativo della protologia damasciana, per quanto lacerante e perturbante risulti a colui che anela alla tangenza con il Fondamento, ma finisce per ritrovarsi imbrigliato tra le astrazioni della ragione e paralizzato dalle apparentemente sterili elucubrazioni metafisiche, ha il merito di decondizionare l'intelligenza dalle certezze della logica distinguente e di introdurre per contro ad una *dimensione metacontraddittoria*. In quest'ultima – proprio come sembra illustrare il pensatore siriano – la verità non si trova in una delle due opzioni contrarie presenti nella contraddizione, bensì nella tensione di entrambe. Pertanto, quale verità *dall'aporia?* La verità dialettica *dell'aporia*. Per tale ragione – mi sembra si possa concludere – nella magistrale opera di Damascio la certezza del coglimento superiore dell'Origine si scontra e si sintetizza con l'impossibilità di darne conto definitivamente col pensiero e con la parola. L'aver messo a nudo la radicalità di tale conflitto dal quale il pensiero-linguaggio emerge profondamente ridimensionato nelle sue pretese di efficacia, così come perfettamente consapevole circa le proprie risorse di analisi e di espressione verbale, coincide con l'aver condotto il λόγος fino al suo compimento nelle forme di massimo dispiegamento della δύναμις di cui è

³ *De Princ.*, II, p. 11.12.

dotato. Per questo, è lecito affermare che con Damascio la storia del pensiero greco conosce la sua espressione ultima, più matura e consapevole, criticamente disincantata tanto quanto ancora affascinata dall'atavica tensione a innalzare l'intelligenza umana fino alle somme altezze del divino. Probabilmente è proprio tale tensione fra la consapevolezza dei limiti del pensiero, da un lato, e, dall'altro, la sua esaltazione nel tentativo di valicarli a dare conto del fatto che, dei Principi Primi inconoscibili e ineffabili, ma paradossalmente inscritti nell'essenza più profonda dell'anima, noi siamo insieme *insipienti rapsodi e mantici cantori*.

BIBLIOGRAFIA

I. Edizioni e traduzioni delle opere di Damascio utilizzate

DAMASCIUS, *Traité des premiers principes*, texte établi par L.G. Westerink, traduit et annoté par J. Combès, Les Belles Lettres, Paris 1986-1991 (rist. 2003), 3 voll., vol. I: *De l'ineffable et de l'un* (1986); II: *De la triade et de l'unifié* (1989); III: *De la procession de l'unifié* (1991).

Δαμασκίου διαδόχου Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν, εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην – DAMASCI SUCCessoris *Dubitationes et solutiones de primis principiis*, in *Platonis Parmenidem*, partim secundis curis recensuit, partim nunc primum edidit Car.Æm. Ruelle, 2 voll. (pars prior, pars altera), Imprimerie Nationale – Klincksieck, Paris 1889 (rist. Paris 1899; Culture et Civilisation, Bruxelles 1964; Hakkert, Amsterdam 1966).

DAMASCIUS, *Des premiers principes. Apories et résolutions*, Texte intégral. Introduction, notes et traduction du grec par Marie-Claire Galpérine, Verdier, Lagrasse 1987.

DAMASCIUS, *Damascius' Problems and Solutions Regarding First Principles*, translated from the Greek by Sara Ahbel-Rappe, Oxford University Press, Oxford 2010.

DAMASCIUS, *Lectures on the Philebus, wrongly Attributed to Olympiodorus*, Text, Translation, Notes and Indices by L.G. Westerink, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1959 (1982²).

DAMASCIUS, *The Philosophical History*, text with translation and notes by P. Athanassiadi, Apamea Cultural Association, Athens 1999.

WESTERINK L.G., *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. II, *Damascius*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam-Oxford-New York 1977.

II. Edizioni e traduzioni delle opere di altri autori utilizzate

ANONIMO

–, *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, texte établi par L.G. Westerink et traduit par J. Trouillard, avec la collaboration de A.-Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Paris 1990.

–, *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, a cura di A. Motta, Armando Editore, Roma 2014.

ARISTOTELE

–, *L'anima*, traduzione, introduzione e commento a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2001.

–, *Le Categorie*, con testo greco a fronte, a cura di M. Zanatta, BUR, Milano 2002.

–, *Metafisica*, con testo greco a fronte, introduzione, traduzione e commento a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2004.

FOZIO

–, *Bibliothèque*, texte établi et traduit par R. Henry, 8 voll., Les Belles Lettres, Paris 1959-1977, rist. 2003; vol. IX, *Index*, par J. Schamp, Les Belles Lettres, Paris 1991, rist. 2003.

GIAMBlico

–, *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe*, 2 voll, II: *Appendice. Testimonia et fragmenta exegetica recueillis par Bent Dalsgaard Larsen*, Universitetsforlaget i Aarhus, Aarhus, 1972.

–, *Iamblichi Chalcidensis In Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, edited with translation and commentary by J.M. Dillon, Brill, Leiden 1973.

–, *I misteri egiziani*, (prima ed. Rusconi, Milano 1984) a cura di A.R. Sodano, testo greco a fronte, versione latina di Marsilio Ficino in appendice, Bompiani, Milano 2013.

OLIMPIODORO

–, *Commentary on the First Alcibiades of Plato*, ed. by L.G. Westerink, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1956.

PLATONE

–, *Dialoghi filosofici di Platone*, a cura di G. Cambiano, 2 voll., Utet, Torino 1970-1981, vol. II, *Filebo*, (1981).

–, *La Repubblica*, testo originale a fronte, a cura di G. Lozza, Oscar Mondadori, Milano 1990.

–, *Fedone*, traduzione e note di M. Valgimigli, introduzione e note aggiornate di Bruno Centrone, Laterza, Roma-Bari 2000.

–, *Lettere*, a cura di M. Isnardi Parente, trad. it. di M.G. Ciani, Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, Milano 2002.

–, *Timeo*, introduzione, traduzione e note a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano 2003.

–, *Parmenide*, testo greco a fronte, a cura di F. Ferrari, BUR, Milano 2004.

–, *Sofista*, testo greco a fronte, a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano 2007

–, *Sofista*, testo greco a fronte, traduzione a cura di B. Centrone, Piccola biblioteca Einaudi, Torino 2008.

–, *Ippia maggiore, Ippia minore, Ione, Menesseno*, a cura di Bruno Centrone, traduzione e note di Federico M. Petrucci, testo a fronte, Einaudi, Torino 2012.

–, *Fedro*, testo greco a fronte, a cura di S. Mati, Feltrinelli, Milano 2013.

–, *Il governo dei filosofi* (Repubblica VI), a cura di F. Ferrari, con testo a fronte, Marsilio Editori, Venezia 2014.

–, *Ione*, testo greco a fronte, prefazione, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2015⁵.

PLOTINO

–, *Enneadi*, testo greco a fronte, a cura di G. Faggin, Bompiani, Milano 2014⁵.

PROCLO

–, *The Elements of Theology*, a Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E.R. Dodds, Clarendon Press, Oxford 1963² (1933¹), rist. 2004.

–, *In Platonis Parmenidem Commentaria*, edidit C. Steel, vol. I, Libros I-III contiens: recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt C. Steel, C. Macé, P. d’Hoine, Clarendon Press, Oxonii 2007; vol. II, Libros IV-V contiens:

recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt C. Steel, A. Gribomont, P. d'Hoine, Clarendon Press, Oxonii 2008; vol. III, Libros VI-VII contiens: recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt C. Steel et L. Van Campe, Clarendon Press, Oxonii 2009.

–, *In Platonis Rem publicam commentarii*, edidit W. Kroll, 2 voll., Teubner, Lipsiae 1899-1901, rist. Hakkert, Amsterdam 1965.

–, *Commento alla Repubblica di Platone (Dissertazioni I, III-V, VII-XII, XIV-XV, XVII)*, testo greco a fronte, saggio introduttivo, traduzione e commento di M. Abbate, prefazione di M. Vegetti, Bompiani, Milano 2004.

–, *Théologie platonicienne*, texte établi et traduit par H.D. Saffrey et L.G. Westerink, 6 voll., Les Belles Lettres, Paris 1968-1997.

–, *Teologia Platonica*, presentazione di W. Beierwaltes, introduzione di G. Reale, traduzione, note e apparati di M. Abbate, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2005.

–, *Sur le Premier Alcibiades de Platon*, texte établi et traduit par A.-Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Paris 1985-1986.

SESTO EMPIRICO

–, *Sexti Empirici Opera*, 2 voll., H. Mutschmann (ed), Teubner, Leipzig 1958.

SIMPLICIO

–, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae edidit H. Diels (Commentaria in Aristotelem Graeca, IX), G. Reimer, Berolini 1882, (Commentaria in Aristotelem Graeca, X), G. Reimer, Berolini 1895.

ORACOLI CALDAICI:

Oracles Chaldaïques, avec un choix de commentaires anciens. Texte établi et traduit par É Des Places, Les Belles Lettres, Paris 1971.

The Chaldean Oracles, Text, translation, and commentary by R. Majercik, Brill, Leiden – New York – København – Köln 1989.

III. Studi

ABBATE M., *Il “linguaggio dell’ineffabile” nella concezione procliana dell’Uno-in-sé*, in «Elenchos», 2 (2001), [pp. 305-327].

–, *Il “superamento” di Parmenide: il fondamento ineffabile di “evidenza” e “verità”*, in «Oltrecorrente», 5 (2002), [pp. 135-146].

–, *Non-dicibilità del «Primo Dio» e via remotionis nel cap. X del Didaskalikos*, in *Arrehos Theos*, a cura di F. Calabi, Edizioni ETS, Pisa 2002.

–, *Saggio introduttivo: Proclo interprete della Repubblica*, in PROCLO, *Commento alla Repubblica di Platone*, a cura di M. Abbate, Bompiani, Milano 2004

–, *L'interpretazione del Bene nella Dissertazione XI del Commento alla Repubblica di Proclo*, in *The Ascent to the Good*, a cura di F.L. Lisi, Academia Verlag, Sankt Augustin 2007.

–, *Il divino tra unità e molteplicità. Saggio sulla Teologia Platonica di Proclo*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2008.

–, *L'interpretazione di Platone e la fondazione della teologia nel tardo Neoplatonismo*, in *Argumenta in dialogos Platonis*, a cura di A. Neschke-Hentschke e K. Hawald, Schwabe, Basel 2010.

–, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'essere all'uno e al di là dell'uno*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2010.

–, *Tra esegesi e teologia. Studi sul Neoplatonismo*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2012.

–, *L'uni-molteplicità dell'essere e la paradossalità del principio in Proclo e Damascio*, in ΚΑΛΛΟΣ ΚΑΙ ΑΡΕΤΗ. BELLEZZA E VIRTÙ. *Studi in onore di Maria Barbanti*, a cura di R.L. Cardullo e D. Iozzia, Bonanno Editore, Acireale-Roma 2014, pp.513-522.

–, *Il Principio Primo come «Assoluto» nella tradizione neoplatonica*, in «Alvearium», 8 (2015), [pp. 7-22].

–, *Die rhetorischen Strategien der Sprache des Unsagbaren im Neuplatonismus*, in I. Männlein-Robert, W. Rother, S. Schorn, Ch. Tornau (Hg.), *Philosophus Orator. Rhetorische strategien und strukturen in philosophischer literatur, Michael Erler zum 60. Geburtstag*, Schwabe Verlag, Basel 2016, pp. 353-367.

–, *Saggio introduttivo*, in PROCLO. *Commento al Cratilo di Platone*, Bompiani, Milano 2017.

ADDEY C., *Divination and Theurgy in Neoplatonism: oracles of the Gods*, Ashgate Publishing, Farnham, 2016².

AFONASINA A.- AFONASIN E., *The Houses of Philosophical Schools in Athens*, in «ΣΧΟΛΗ», 8/1 (2014), [pp. 9-23].

ALIQUOT J., *Fin de parcours: une épitaphe d'Émèse et le sort de Damascius au retour de Perse*, in «Topoi», 18/1 (2013), [pp. 283-294].

ANDRON, C., *Damascius on knowledge and its object*, in «Rhizai», 1 (2004), [pp. 107-124].

ATHANASSIADI P., *Persecution and Response in Late Paganisme: the Evidence of Damascius*, in «The Journal of Hellenic Studies» 113 (1993), [pp. 1-29].

–, *Introduction*, in *Damascius. The Philosophical History*, text with translation and notes by Polymnia Athanassiadi, Apamea Cultural Association, Athens 1999, pp. 19-70.

–, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif de Numénius à Damascius*, Les Belles Lettres, (L'Âne d'or), Paris 2006.

BÉGUIN V., *Ineffable et indicible chez Damascius*, in «Les Études philosophiques», 4 (2013), [pp. 553-569].

BEIERWALTES W., *Identità e differenza* (ed. orig. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1980), trad. it. a cura di S. Saini, Vita e Pensiero, Milano 1989.

–, *Proclo. I fondamenti della sua metafisica* (ed. orig. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1965), trad. it. a cura di N. Scotti, Vita e Pensiero, Milano 1990².

–, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi* (ed. orig. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985), trad. it. a cura di M.L. Gatti, Vita e pensiero, Milano 1992².

BONAZZI M., *Il platonismo*, Einaudi, Torino 2015.

BONETTI A., *Dialettica e religione nell'interpretazione neoplatonica della prima ipotesi del Parmenide*, in «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 72 (1980), [pp. 3-30; 195-223].

BRÉHIER É., *L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le Néoplatonisme grec*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 26, (1919), [pp. 443-475] [poi in ID, *Études de philosophie antique*, PUF, Paris 1955, pp. 248-283].

BRETON S., *Principe et totalité*, in «Futur Antérieur», 1, Printemps 1990.

–, *La pensée du rien*, Kok Pharos, Kampen 1992.

BRISSON L., *Damascius et l'Orphisme*, in P. Borgeaud (éd.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*, Librairie DROZ, Genève 1991, pp.157-209.

–, *Le dernier anneau de la chaîne d'or*, rec. a: *Damascius. The Philosophical History*, text with translation and notes by Polymnia Athanassiadi, Apamea Cultural Association, Athens 1999, in «Revue des Études grecques», 114 (2001), [pp. 269-282].

BUSSANICH J., *Mystical theology and spiritual experience in Proclus' Platonic Theology*, in *Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain en l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink* (12-16 mai 1998). Edited by A.-Ph. Segonds and C. Steel, Les Belles Lettres-University Press, Paris-Leuven 2000, [pp. 291-310].

BUTLER E.P., *Ineffability and Unity in Damascius*, American Philosophical Association Eastern Division Annual Meeting (Philadelphia, Dec. 28th, 2014).

–, *Ineffability and Totality in Damascius*, 33rd annual joint meeting of the SAGP and SSIPS, Fordham University, NYC (Oct. 23-25, 2015).

BUTORAC D.D., *Damascius and the Problem of Divided Knowing*, American Philosophical Association Eastern, Philadelphia, Dec. 27-30, 2014.

CACCIARI M., *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano 1990.

CACCIARI, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004.

CAMERON A., *La fin de l'Académie*, in AA. VV., *Le Néoplatonism. Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique. Sciences humaines. Royaumont, 9-13 juin 1969*, Éditions du C.N.R.S., Paris 1971, pp. 281-290.

CAPPUCCINO C., *Filosofi e rapsodi. Testo, traduzione e commento dello Ione platonico*, CLUEB, Bologna 2005.

CAZELAIS S., *Quelques remarques sur la réception d'un pseudépigraphe: les Oracles Chaldaïques*, in «Laval théologique et philosophique», 61 (2), [pp. 273–289].

CHIARADONNA R., *L'analogia del cerchio e della sfera in Plotino*, in *Sphaera. Forma immagine e metafora tra medioevo ed età moderna*, a cura di P. Totaro e L. Valente, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2012, pp. 13-35.

CHUVIN P., *Cronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, 2^e éd. revue et corrigée, Les Belles Lettres – Fayard, Paris 1991 (1990¹).

COHEN D., *L'assimilation par la connaissance dans le De Principiis de Damascius*, in «Laval théologique et philosophique», 661 (2010), [pp. 61-83].

COLLI G., *La sapienza greca*, 3 voll., I: *Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma*, Adelphi, Milano 2005⁴.

COLTELLUCCIO A., *La peritropé di tutti i discorsi sul Principio. Su alcuni aspetti paradossali dell'ἐπέκεινα τοῦ ἐνός in Damascio*, in «La filosofia futura», 2 (2013), [pp. 67-88].

COMBÈS J., *Négativité et procession des principes chez Damascius*, in «Revue des Études Augustiniennes», 22 (1976), [pp. 114-133] [poi in J. Bertier – L. Brisson

– J. Combès (éds), *Recherches sur la tradition platonicienne (Platon, Aristote, Proclus, Damascius)*, J. Vrin, Paris 1977, [pp. 19-141] [poi in *Études Néoplatoniciennes*, 2^e édition revue et augmentée, Millon, Grenoble 1996 (1989¹), pp. 101-129].

–, *Λ'ἀνθρώπειον ἔν selon Damascius*, in «Diotima», 8 (1980), [pp. 25-29].

–, *La théologie aporétique de Damascius*, in J. Bonnamour - J.-Cl. Dupas (éds), *Néoplatonisme, Mélanges offerts à J. Trouillard* (Les Cahiers de Fontenay, 19-

22), E.N.S., Fontenay aux Roses 1981, pp. 125-139 [poi in *Études Néoplatoniciennes*, 2^e édition revue et augmentée, Millon, Grenoble 1996 (1989¹), pp. 199-221].

–, *Introduction*, in *Damascius. Traité des premiers principes*, 3 voll., texte établi par L.G. Westerink, traduit et annoté par J. Combès, Les Belles Lettres, Paris 1986-1991 (rist. 2003), I, pp. IX-CXLIX.

–, *Proclus et Damascius*, in G. Boss - G. Seel (éds.), *Proclus et son influence. Actes du Colloque du Neuchâtel, juin 1985*, avec une introduction de F. Brunner, Éditions du Grand Midi, Zürich 1987, pp. 221-246 [poi in *Études Néoplatoniciennes*, 2^e édition revue et augmentée, Millon, Grenoble 1996 (1989¹), pp. 246-271].

–, *Damascius ou la pensée de l'origine*, in J. Duffy – J. Peradotto (eds), *Gonimos. Neoplatonic and Byzantine Studies Presented to Leendert G. Westerink at 75*, Arethusa, Buffalo (New York) 1988, pp. 85-102 [poi in *Études Néoplatoniciennes*, 2^e édition revue et augmentée, Millon, Grenoble 1996 (1989¹), pp. 273-295].

–, *Études Néoplatoniciennes*, 2^e édition revue et augmentée, Millon, Grenoble 1996 (1989¹).

–, *Notes sur critique et mystique d'après Damascius, dernier diadoque de l'École Néoplatonicienne d'Athènes (ca 462-post 538)*, in «Théophilyon», 3/2 (1998), [pp. 279-287].

COULTER J.A., *The Literary Microcosm: Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, E.J. Brill, Leiden, 1976.

COX MILLER P., *Il sogno nella tarda antichità. Studi sull'immaginazione di una cultura* (ed. orig. Princeton University Press, Princeton 1994), trad. it. a cura di F. Zappa, Jouvence, Roma 2004.

D'ANCONA C., *Primo Principio e mondo intelligibile nella metafisica di Proclo: Problemi e soluzioni*, in «Elenchos», 12 (1991), [pp. 271-302].

DEL FORNO D., *La dialettica in Proclo. Il V libro dell'in Parmenidem tradotto e commentato*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2015.

DE PIANO P., *Il nome, la poesia e la misura del divino. Proclo interprete della critica di Platone ad Omero*, Tesi di Dottorato, (Aix-Marseille-Salerno), Anno Accademico 2012/2013.

DES PLACES É., *Chronique de la philosophie religieuse des Grecs (1995-1997)*, in «Bulletin de l'Association Guillaume Budé, Lettres d'humanité», 56 (1997), [pp. 254-263].

DI BRANCO M., *La città dei filosofi. Storia di Atene da Marco Auelio a Giustiniano. Con un'appendice su 'Atene immaginaria' nella letteratura bizantina*, Prefazione di G. Pugliese Caratelli, Olschki, Firenze 2006.

DI DARIO B. M., *Il divino Giamblico*, Edizioni di Ar, Padova 2011.

DILLON J., *Damascius on the Ineffable*, in «Archiv für die Geschichte der Philosophie», 78 (1996), [pp.120-129].

DODDS E.R., *I Greci e l'irrazionale* (ed. orig. University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1951), trad. it. a cura di V. Vacca De Bosis, Sansoni, Milano 2003.

DONINI P.L.-FERRARI F., *L'esercizio della ragione nel mondo classico*, Einaudi, Torino 2005.

ELIADE M., *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi* (ed. orig. Editions Payot, Parigi 1951), trad. it. a cura di J. Evola, riveduta ed aggiornata da F. Pintore, Roma 2005.

ELIASSON E., *L'anima e l'individuo*, in *Filosofia tardoantica*, a cura di R. Chiaradonna, Carocci, Roma 2012.

ERLER M., *Platone. Un'introduzione* (ed. orig. C.H. Beck, München 2006), trad. it. a cura di G. Ranocchia, Torino 2008.

FERNÁNDEZ G., *Justiniano y la clausura de la escuela de Atenas*, in «Erytheia», 2/2 (1983), [pp. 24-30].

FERRARI F., *Platone. Il governo dei filosofi* (Repubblica VI), a cura di Franco Ferrari, con testo a fronte, Marsilio Editori, Venezia 2014.

–, *I miti di Platone*, premessa di M. Vegetti, BUR Milano 2006.

FRANKE, W., *Of the Ineffable: Aporetics of the Notion of an Absolute Principle*, in «Arion», 12 (2004), [pp. 19-39].

–, *Apophysis and the Turn of Philosophy to Religion: From Neoplatonic Negative Theology to Postmodern Negation of Theology*, in «International Journal for Philosophy of Religion», 60/1 (2006), [pp. 61-76].

GALPÉRINE M.-C., *Damascius et la Théologie négative*, in C.J. Vogel - H. Dörrie et E. Zum Brunn (éds.), *Le Néoplatonisme. Actes du colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique. Sciences humaines, Royaumont, 9-13 juin 1969*, Éditions du C.N.R.S., Paris 1971, pp. 261-263.

–, *Le temps intégral selon Damascius*, in «Les Études philosophiques», 3 (1980), [pp. 325-341].

–, *Introduction*, in *Damascius. Des premiers principes. Apories et résolutions*, Texte intégral. Introduction, notes et traduction du grec par Marie-Claire Galpérine, Verdier, Lagrasse 1987.

–, *Damascius entre Porphyre et Jamblique*, in «Philosophie», 26 (1990), [pp. 41-58].

GATTI M.L., *L'importanza storica e teoretica del pensiero neoplatonico nel «Pensare l'Uno» di Werner Beierwaltes*, in «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 84/2-3 (1992), [pp. 261-292].

GERSH S. E., *Neoplatonism after Derrida. Parallelograms*, in *Series in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition*, vol. 3, Brill, Leiden-Boston, 2006.

–, *Being Different. More Neoplatonism after Derrida*, Brill, Leiden-Boston 2014.

GERTZ S. *Knowledge, Intellect and Being*, in «Ancient Philosophy», 36 (2016), [pp. 479-494].

GIARDINA G.R., *La morte e il bello nel Commentario di Olimpiodoro al Fedone di Platone*, in R.L. Cardullo e D. Iozzia (a cura di), ΚΑΛΛΟΣ ΚΑΙ ΑΡΕΤΗ. BELLEZZA E VIRTÙ. *Studi in onore di Maria Barbanti*, Bonanno Editore, Acireale-Roma 2014, pp. 493-512.

GREIG J., *Damascius on Causality: An Analysis of De Principiis III, Ch. 's. 94-95, in Comparison with Proclus*, 2nd Workshop in Ancient Philosophy (HU Berlin – LMU München), February 8 2015, pp. 1-16 (reperibile in: SocArXin Papers. Open archive of the social sciences).

–, *On the Circle-Radii-Center Analogy to Divine Causality in Plotinus, Proclus, and Damascius, and Its Legacy*, Forschungsseminar Latinistik (Prof. Dr. T.

Fuhrer), SoSe 2017, May 30 2017, pp. 1-11 (reperibile in: SocArxin Papers. Open archive of the social sciences).

–, *Damascius on the One's causality as all things* (ta panta), KU Leuven – Ancient Philosophy Doctoral Colloquium (d'Hoine, Opsomer), March 23 2017, pp. 1-18 (reperibile in: SocArxin Papers. Open archive of the social sciences).

GRIMALDI I., *Il sogno di Platone-cigno nel neoplatonismo alessandrino*, in *KoinΩnia* 41 (2017), [pp. 407-422].

GRITTI E., *Proclo. Dialettica, anima, esegesi*, LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano 2008.

–, *Orientamento e scuole nel neoplatonismo*, in *Filosofia tardoantica*, a cura di R. Chiaradonna, Carocci, Roma 2012.

HADOT P., *Théologie, exégèse, révélation, écriture, dans la philosophie grecque*, in M. Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation* («Patrimoines. Religions du livre»), Les Édition du Cerf, Paris 1987, pp. 13-34 [poi in P. HADOT, *Études de philosophie ancienne*, Les Belles Lettres (L'Âne d'or), Paris 1998, pp. 27-58].

–, *Esercizi spirituali e filosofia antica* (ed orig. *Études Augustinienne*, Paris 1987), trad. it. a cura di A.M. Marietti e A. Taglia, Einaudi, Torino 2005.

HARRIS W.V., *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Harvard University Press, Cambridge 2009.

HEATH M., *Platonists and the Teaching of Rhetoric in Late Antiquity*, in P. Vassilopoulou - S. R.L. Clark (eds.), *Late Antique Epistemology. Other ways to Truth*, Palgrave Macmillan, London 2009, pp 143-159.

HEINZEN S., *Initiation aporétique à l'ineffable dans le Traité des premiers principes de Damascius*, tesi di Dottorato, Università di Friburgo, 2009.

HOFFMANN PH., *L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius*, in *Dire l'évidence (philosophie et rhétorique antiques)*, textes réunis par C. Lévy et L. Pernot, Édition L'Harmattan-L'Harmattan INC, Paris-Montréal 1997.

–, *Les âges de l'Humanité et la critique du christianisme selon Damascius*, in «Revue de l'histoire des religions», 4 (2017), [pp. 737-775].

KALOGIRATOU A., *The Portrayal of Socrates by Damascius*, in «Phronimon», 7/1 (2006), [pp. 45-54].

–, *Theology in Philosophy: The Case of the Late Antique Neoplatonist Damascius*, in «Skepsis» XVIII (2007), [pp. 58-79].

–, *Damascius and the Practice of the Philosophical Life*, in «ΣΚΟΛΗ» 8/1 (2014), [pp. 21-36].

KNIPE S., *Filosofia, religione, teurgia*, in *Filosofia tardoantica*, a cura di R. Chiaradonna, Carocci, Roma 2012.

KOLAKOWSKI L., *Horreur métaphysique* (ed. orig. Basil Blackwell, Oxford 1988), trad. it. a cura di B. Morcavallo, Il Mulino, Bologna 2007².

LACOSTE J.-Y., *La connaissance silencieuse: Des évidences antéprédicatives à une critique de l'apophase*, in «Laval théologique et philosophique», 58/1 (2002), [pp. 137-153].

LAUTNER P., *Rival theories of self-awareness in late Neoplatonism*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 29 (1994), [pp. 107-116].

–, *Introduction*, in *Simplicius, On Aristotle On the Soul 1.1-2.4*, Translated by J.O. Urmson, Notes by Peter Lautner, Duckworth, London 1995, pp. 4-10.

LAVAUD L., *L'ineffable e l'impossible: Damascius au regard de la déconstruction*, in «Philosophie», 96 (2008), [pp. 46-66].

LECERF A., SAUDELLI L., SENG H., (éds.), *Oracles Chaldaïques: fragments et philosophie*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2014.

LEWY H., *Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Études Augustiniennes, Paris 1978.

LILLA S., *La teologia negativa dal pensiero greco classico a quello patristico e bizantino*, in «Helikon», 28 (1988) [pp. 203-279]; 29-30 (1989-1990), [pp. 97-186]; 31-32 (1991-1992), [pp. 3-72].

LINGUITI A., *Giamblico, Proclo e Damascio sul Principio anteriore all'Uno*, in «Elenchos», 1 (1988), [pp. 94-106].

–, *L'ultimo platonismo greco. Principi e conoscenze*, Olschki editore, Firenze 1990.

–, *Neoplatonismo da Plotino a Proclo*, in *Storia della filosofia*, 6 voll, I: *L'antichità*, a cura di P. Rossi-C.A. Viano, Laterza, Roma-Bari 1993, [pp. 437-465].

–, *Il primo principio*, in *Filosofia tardoantica*, a cura di R. Chiaradonna, Carocci, Roma 2012.

–, *Le scuole neoplatoniche*, in *Storia della Filosofia antica*, Direzione di M. Vegetti e F. Trabattoni, 4 voll., IV: *Dalla filosofia imperiale al tardo antico*, a cura di R. Chiaradonna, Carocci editore, Roma 2016, pp. 203-226.

–, *Filosofia e teologia neoplatoniche*, in *Storia della Filosofia antica*, Direzione di M. Vegetti e F. Trabattoni, 4 voll., IV: *Dalla filosofia imperiale al tardo antico*, a cura di R. Chiaradonna, Carocci editore, Roma 2016, pp. 247-271.

LONGO A., *La dialectique dans le Commentaire de Damascius sur le Philèbe de Platon: thème et instrument de l'exégèse*, in A. Longo, *Amicus Plato*.

Métaphysique, langue, éducation dans la tradition platonicienne de l'Antiquité tardive, Edizioni Mimesis, Milano 2007, [pp. 283-306].

–, *La divisione nel commento di Damascio al Filebo di Platone*, in J. Dillon - L. Brisson (eds.), *Plato's Philebus. Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2010, [pp. 369-375].

MAJERCIK R., *Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis: some Reconsiderations*, in «The Classical Quarterly», 51 (2001), [pp. 265-296].

MARTONE L.I., *Il Neoplatonismo pagano nella Bibliotheca di Fozio*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 4 (2006), [pp. 619-649].

MAZILU D., *L'ineffable chez Damascius. Étude sur le concept de l'ineffable dans le Traité des premiers principes de Damascius*, Éditions universitaires européennes, Sarrebruck 2011.

MAZZUCCHI C.M., *Damascio, autore del Corpus Dionysiacum, e il dialogo Περι Πολιτικής Επιστημης*, in «Aevum», 80 (2006), [pp. 299-334].

–, *Iterum de Damascio Areopagita*, in «Aevum», 87 (2013), [pp. 249-265].

METRY-TRESSON C., *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le Péri Archôn de Damaskios*, Brill, Leiden-Boston 2012.

–, *Comment l'âme peut saisir l'Un: l'anagogie damascienne comme transgression de l'apophasis*, in «χώρα», 14 (2016), [pp. 195-221].

MIGLIORI M., *L'uomo tra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al Filebo di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1998².

MORTLEY R., *From Word to Silence*, 2 voll., I: *The Rise and Fall of Logos*; II: *The Way of Negation, Christian and Greek*, Hanstein, Bonn 1986.

MOTTA A., *Saggio introduttivo. Lezioni introduttive a Platone e alla filosofia dei dialoghi*, in Ead. (a cura di), Anonimo, *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, Armando Editore, Roma 2014.

NAPOLI V., *Phantasia e nulla assoluto in Damascio. Prospettive di lettura*, in *Contrarietas. Saggi sui saperi medievali*, a cura di A. Musco, CUECM, Catania 2002, pp. 71-99.

–, *Note sulla chiusura della Scuola neoplatonica di Atene*, in «Schede Medievali», 42 (2004), [pp. 53-95].

–, *Conoscibilità e inconoscibilità dell'Uno nella lettura di Damascio della Repubblica di Platone*, in «Pan», 23 (2005), [pp. 183-209].

–, *Ἐπέκεινα τοῦ ἑνός: il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio*, Catania 2008.

NARBONNE J.M., ΕΠΙΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΓΝΩΣΕΩΣ. *Le savoir d'au-delà du savoir chez Plotin et dans la tradition néoplatonicienne*, in Th. Kobusch e M. Erler (a cura di), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*. Akten des internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg, K.G. Saur, München-Leipzig, 2002, pp. 477–490.

O'MEARA D., *Scepticism and Ineffability in Plotinus*, in «Phronesis», 45/3 (2000), [pp. 240-251] [riedito come *Scepticism et ineffabilité chez Plotin*, in Id., *Sur les traces de l'Absolu. Études de philosophie antique* (Vestigia 38), Academic Press Fribourg/Les Édition du Cerf, Fribourg-Paris 2013, pp. 79-95].

–, *Intentional objects in later Neoplatnism*, in D. Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Brill, Leiden 2001.

–, *Patterns of Perfection in Damascius' Life of Isidore*, in «Phronesis», 51/1 (2006), [pp. 74-90].

–, *Sur les traces de l'Absolu. Études de philosophie antique* (Vestigia 38), Academic Press Fribourg/Les Édition du Cerf, Fribourg-Paris 2013.

PELIN C.A., *La métaphysique du principe unifié chez Damascius: interprétation et trasformation du Sophiste de Platon*, tesi di Dottorato, Università di Friburgo, 2016.

PETRUCCI F.M., *Introduzione*, in *Platone. Ippia maggiore, Ippia minore, Ione, Menesseno*, Einaudi, Torino 2012, pp. 287-309.

POLLAERT M., *Le concept de σύνταξις dans le Περὶ Ἀρχῶν de Damascius: d'une problématisation syntaxique de l'ἐπέκεινα néoplatonicien*, Philosophie, 2015, <dumas-01229507>.

RAPPE [= AHBEL-RAPPE] S., *Damascius' Skeptical Affiliations*, in «The Ancient World», 29 (1998), [pp. 111-125].

–, *Scepticism in the Sixth Century? Damascius' Doubts and Solutions Concerning First Principles*, in «Journal of the History of Philosophy», 36 (1998), [pp. 337-363].

–, *Reading Neoplatonism: Non-Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

–, *Introduction to the Life and Philosophy of Damascius*, in *Damascius' Problems and Solutions Regarding First Principles*, translated from the Greek by Sara Ahbel-Rappe, Oxford University Press, Oxford 2010, pp. 3-61.

RIST J.M., *Mysticism and transcendence in later Neoplatonism*, in «Hermes», 92 (1964), [pp. 213-225].

ROMANO F., *Il neoplatonismo*, Carocci, Roma 1998.

–, *L'Uno come fondamento. La crisi dell'ontologia classica*, Raccolta di studi rari o inediti a cura di G.R. Giardina, prefazione di G.R. Giardina (pp. 7-11), CUECM, Catania 2004.

ROTONDARO S., *Il sogno in Platone. Fisiologia di una metafora*, Loffredo editore, Napoli 1998.

RUELLE C.E., *Le philosophe Damascius. Étude archéologique et historique sur sa vie et ses ouvrages*, in «Reveu archéologique», n. s. 1, I (1860), [pp. 158-166, pp. 297-306; II (1860), [pp. 107-120, pp. 260-274, pp. 417-427]; III (1861), [pp. 145-163, pp. 393-407].

SAFFREY H.D., *Les Néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques*, in «Revue des Études Augustiniennes», 27 (1981), [pp. 209-225].

–, *Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens de Jamblique à Proclus et Damascius*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 68 (1984), [pp. 169-182].

–, *Neoplatonist Spirituality, II. From Iamblichus to Proclus and Damascius*, in A.H. Armstrong (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman (World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest, vol. 15)*, Crossroad, New York 1986, pp. 250-265.

SCOTTI N., *Aspetti di attualità teoretica del pensiero procliano negli studi di W. Beierwaltes*, in «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 82 (1990), [pp. 120-145].

SENG H., *Un livre sacré de l'Antiquité tardive: les Oracles Chaldaïques*, Brepols, Turnhout 2016.

SHEPPARD A., *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Göttingen 198.

SODANO A.R., *Introduzione*, in GIAMBILICO, *I misteri egiziani*, (prima ed. Rusconi, Milano 1984) a cura di A.R. Sodano, testo greco a fronte, versione latina di Marsilio Ficino in appendice, Bompiani, Milano 2013.

SORABJI R., *Why the Neoplatonists did not have intentional objects of intellection*, in D. Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Brill, Leiden 2001, pp. 105-114.

STEEL C., *Il sé che cambia. L'anima nel tardo neoplatonismo: Giamblico, Damascio e Prisciano* (ed. orig. Koninklijke Vlaamse Academie van België voor Wetenschappen en Kunsten, Brussel 1978), trad. it. a cura di L.I. Martone, Edizioni di Pagina, Bari 2006.

SWIFT RIGINOS A., *Platonica. The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*, Brill, Leiden 1976.

SZLEZÁK TH.A., *Platone e la scrittura della filosofia* (ed. orig. De Gruyter, Berlin 1985), trad. it. a cura di G. Reale, Milano 1992³.

TAORMINA D.P., *Filosofia e filosofi di lingua greca nei sec. III-VI d.C. da Plotino agli ultimi commentatori di Alessandria*, in L. Perilli e Id. (a cura di), *La filosofia antica. Itinerario storico e testuale*, UTET, Torino 2012, pp. 466-509.

–, *Platonismo e pitagorismo*, in *Filosofia tardoantica*, a cura di R. Chiaradonna, Carocci, Roma 2012.

TÉRÉZIS C., *The Ontological Relation “One-Many” according to the Neoplatonist Damascius*, in «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter», 1 (1996), [pp. 23-37].

–, *L’“Union” et la “Distinction” chez Damascius*, in «Revista Portuguesa de Filosofia», 64/1 (2008), [pp. 165-176].

–, *The Platonic Pair “Limit - Infinitude” according to the Neo-Platonist Damascius*, in «Phronimon», 5/1 (2004), [pp. 71-84].

THOMPSON N., *Socrates and the Swan: Orpheus in Plato*, in «Pegasus», 45 (2002), [pp. 13-23].

TONELLI A. (a cura di), *Eleusis e Orfismo. I Misteri e la tradizione iniziatica greca*, Feltrinelli, Milano 2015.

TRABATTONI F., *Per una biografia di Damascio*, in «Rivista di storia della filosofia», 40 (1985), [pp. 179-201].

–, *Filosofia e dialettica in Damascio*, in ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ. *Omaggio a Francesco Romano*, a cura di M. Barbanti, G.R. Giardina, P. Manganaro, presentazione di E. Berti, CUECM, Catania 2002, pp. 477-494.

–, *Le 'silence de Platon', ou le renversement du discours dialectique chez Damascius*, in A. Longo – D. Del Forno (a cura di), *Argument from Hypothesis in Ancient Philosophy*, Bibliopolis, Napoli 2011, pp. 413-435.

–, *Il labirinto delle aporie. Su una recente monografia dedicata a Damascio*, in «Méthexis», XXVIII (2016), [pp. 141-151].

–, *La filosofia antica. Profilo critico-storico*, Carocci, Roma 2008².

TRESSON C. – METRY A., *Damaskios's New Conception of Metaphysics*, in *History of Platonism: Plato Redivivus*, J. Finamore - R. Berchman (eds), University Press of the South, New Orleans 2005, pp. 215-236.

TROUILLARD J., *La notion de δύναμις chez Damascios*, in «Revue des Études Grecques», 85, 406/408 (1972), [pp. 353-363].

VAN RIEL G., «N'essayons pas de compter l'intelligible sur les doigts». *Damascius et les principes de la limite et de l'illimité*, in «Philosophie antique», 2 (2002), [pp. 201-219].

–, “*Damascius*”, in L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, 2 voll., II, cap. 37 [pp. 667-696].

VEGLERIS E., *Platone e il sogno della notte*, in G. Guidorizzi (a cura di), *Il sogno in Grecia*, Roma-Bari 1988, pp. 103-120.

VLAD M., *De Principiis: de l’aporétique de l’Un à l’aporétique de l’Ineffable*, in «*Kópa. Revue d’études Anciennes et Médiévales*», 2 (2004), [pp. 125-148].

–, *Inéluctable totalité: Damascius et l’aporie du principe au-delà du tout*, in «*Synthesis Philosophica*», 53/1 (2012), [pp. 141-157].

–, *Discours et suppression du discours dans le De Principiis de Damascius*, in «*Historia Philosophica*», 10 (2012), [pp. 25-40].

–, *Damascius et la divination du principe incordonné*, in «*Revue Philosophique de Louvain*», 111/3 (2013), [pp. 469-490].

–, *Damascius et l’aporétique de l’ineffable. Récit de l’impossible discours*, tesi di Dottorato, École Pratique des Hautes Études, 2014.

–, *Damascius and Dionysius on Prayer and Silence*, in *Platonic Theories of Prayer*, edited by J. Dillon – A. Timotin, Brill, Boston 2016, pp. 192-212.

–, *Defying words: Damascius and the travail of the Unsayable*, in «χώρα», 14 (2016), [pp. 223-247].

–, *Stepping into the Void: Proclus and Damascius on Approaching the First Principle*, in «The International Journal of the Platonic Tradition» 11 (2017), [pp. 44-68].

VOLPI F., *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, nuova edizione riveduta e accresciuta, ivi 2004.

WATTS E., *Justinian, Malalas and the End of the Athenian Philosophical Teaching in A. D. 529*, in «The Journal of Roman Studies» 94 (2004), [pp. 168-182].

–, *Where to Live the Philosophical life in the Sixth Century? Damascius, Simplicius, and the Return from Persia*, in «Greek, Roman, and Byzantine Studies», 45 (2005), [pp. 285-315].

–, *Doctrine, Anecdote, and Action: Reconsidering the Social History of the Last Platonists (c.430–c. 550 C.E.)*, in «Classical Philology», 106/3 (2011), [pp. 226-244].

WILDBERG C., *Philosophy in the age of Justinian*, in *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, edited by Michael Maas, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 316-340.

YATES, V., *The Titanic Origin of Humans: The Melian Nymphs and Zagreus*, in «Greek, Roma and Byzantine Studies», 44 (2004), [pp.183-198].

ZAMORA J. M., *Damascio y el cierre de la escuela neoplatónica de Atenas*, in «Revista Española de Filosofía Medieval», 10 (2003), [pp. 173-187].

IV. Lessici e opere di consultazione

FAGGIN G. – LINGUITI A., “*Damascio*”, in *Enciclopedia filosofica*, Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, 12 voll, III, Bompiani, Milano 2006, pp. 2512-2513.

FERRARI A., *Dizionario di Mitologia*, De Agostini, Novara 2015².

JESI F., “*Dioniso*”, in *Grande Dizionario Enciclopedico*, 28 voll., VI, Utet, Torino 1984-1991⁴ (rist. 1995).

LIDDELL H. G. –SCOTT R., *A GreeK-English Lexicon, A New Edition, Revised and Augmented throughout by H. Stuart Jones with the assistance of R. McKenzie*, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1940.

MONTANARI F., *Vocabolario della lingua greca*, Loescher Editore, Torino 2004².

V. Altri riferimenti

DERRIDA J., *Forza e significazione*, in *La scrittura e la differenza*, trad. it. a cura di G. Pozzi, Einaudi, Torino 2002.

GADAMER H.-G., *Ermeneutica sulle tracce*, in ID, *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, a cura di G.B. Demarta, Bompiani, Milano 2006.

KANT I., *Critica della ragione pura*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2001.

–, *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*, a cura di M. Venturini, Bur, Milano 2010.

VI. Risorse informatiche

www.tlg.uci.edu (*Thesaurus Linguae Graecae* dell'Università della California, Irvine).

INDICE

INTRODUZIONE	5
CAPITOLO I: <i>A-relazionalità e rapsodia</i>. Metafisica e linguaggio dell’Ineffabile nella critica damasciana alla nozione di trascendenza	16
I.1. L’innovazione <i>nella</i> tradizione: Damascio e la filosofia critico-aporetica	16
I.2. L’Ineffabile «talmente trascendente da non avere neppure [...] la natura del trascendente». Relazionalità e trascendenza nella protologia damasciana	29
I.3. La <i>rapsodia</i> del trattato sui Principi: parlare «senza scienza» e ricorsivamente	48
CAPITOLO II: <i>Ineffabile ed ineffabilità</i>: la non-dicibilità come ‘criterio di connotazione’ dei Principi. Analisi delle aporie sulla non-conoscibilità/non-dicibilità dell’Ineffabile, dell’Uno-Tutto e dell’Unificato	70
II.1. Inconoscibilità ed ineffabilità: un nesso concettuale a fondamento dell’aporetica dei Principi	70

II.2. Damascio sull'inconoscibilità del <i>Totalmente Ineffabile</i> : la natura problematica dell'ignoranza del Principio al di là dell'Uno	76
II.3. Il problema della inconoscibilità-conoscibilità dell' <i>Uno-Tutto</i>	96
II.4. Lo statuto aporetico dell' <i>Unificato</i> conoscibile e inconoscibile	130
CAPITOLO III: Dal πέρας τοῦ λόγου alla δύναμις τοῦ λόγου.	
L'ἔνδειξις e lo 'spazio relativo' del linguaggio nel <i>De Primis Principiis</i>	154
III.1. Il problema dell'ineffabilità: differenti prospettive ermeneutiche	154
III.2. L'indagine sulla ἔνδειξις: ruolo e senso dell' <i>indicazione</i> all'interno del <i>De Principiis</i>	167
III.3. Limite e congettura: il primo significato della ἔνδειξις	189
III.4. τρόπος di pensabilità e dicibilità: il secondo significato della ἔνδειξις	214
III.5. Anagogia e rivelazione: il terzo significato della ἔνδειξις	242

CAPITOLO IV: Dialettica aporetica e linguaggio della contraddizione.

Il conflitto tra gli opposti come risorsa ermeneutica	274
IV.1. L'‘ambivalenza strutturale’ della realtà e il metodo dialettico-aporetico	274
IV.2. Τὸ οὐδέν e κενεμβατεῖν. Una ‘duplicità semantica’ paradigmatica	277
IV.3. La doppia accezione di ὑπο – νοεῖν: dalla congettura al presagio	284
IV.4. Il duplice senso dell'impossibilità di conoscere: l'ignoranza opposta alla divinazione	301
IV.5. La dualità di Principio e anima: il conflitto tra a-relazionalità/relazionalità dell'Ineffabile e separazione/legame dell'anima da e con l'Ineffabile	308
CONCLUSIONI	331
BIBLIOGRAFIA	335