

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BERGAMO



Scuola di alta formazione dottorale
Corso di dottorato in Studi umanistici interculturali
Ciclo XXXI

SS.SS.DD.: M-FIL/01 – Filosofia teoretica
L-FIL-LET/02 – Lingua e letteratura greca
M-FIL/07 – Storia della filosofia antica
Coordinatore: Ch.ma Prof.ssa A. Violi

Paralipomeni sul *De principiis* di Damascio: intorno alla teoresi dell'apofatismo

Supervisori:

Ch.mo Prof. G. Dalmaso

Ch.mo Prof. E.R.A.C. Giannetto

Tesi di dottorato di
Tiziano F. Ottobrini
matricola: n. 1038839

Anno accademico 2017/2018

**Paralipomeni sul *De principiis* di
Damascio: intorno alla teoresi
dell'apofatismo**

CALLIDAM PERMAGNAMQVE LAVDEM VINDICAMVS
VIRI EMINENTISSIME EDOCTO
IOANNI FRANCO DALMASSO
HEAVTONTIMOROVMENTO
QVI MAGIS QVAM SEDVLVS AC PATERNVS
TOTIVS LIBELLI ARCHITECTVS FVERIT
PRÆGRATAS LARGIMVR GRATIAS
TVM COLENDO IOANNI ANTONIO BORGONOVO
ATHLETÆ SAPIENTIARVM OMNIVM
ET HEBRAICÆ VERITATIS APPRIME VERGILIO
CVM MAXIME DÆDALEO INGENIO
ROBERTI M. RADICE
MAGISTRI MEI
SVAM IN ME BENEVOLENTIAM TEMPERI
E VESTIGIOQVE NAVANTIS
QVA SOLET IN EDISSERENDO SVBTILITATE
EXARANDIS HISCE PAGELLIS
NECNON MATERCVLÆ ANNÆ MEÆ
QVIPPE QVÆ FAVORABILIS
INTERDVM XANTIPPES INSTAR
SÆPENVMERO EX OMNIBVS AD VNVM EXCELLENS
STELLANS NVGIS PANGENDIS FAVERET
ET HENRICO GIANNETTO
FLORENTISSIMO SOSPITATORI QVI
OMNES VIROS MAGNOS QVEIS
EXACTA SÆCVLA INCLARVERVNT
LONGE VNVS ANTECESSIT

*Εἰκὸς δέ, ἐν τῷ μυρίῳ
καὶ ἀπεριελεύστῳ λεκτικῷ χύματι,
ψιᾶδα παρεγκεχύσθαι ποῦ ἡμῖν
ἀθεώρητον τὸ γλωττῶ γλωττήσω*

EUST. THESS., *Exeg. in can. jamb.* § 59 (p. 226 Mai)

*Si quis igitur contra hæc rescribere uoluerit,
mihi acceptissimum erit.
Nullo enim modo melius quam contradicentibus resistendo,
aperitur ueritas et falsitas confutatur*

(THOM., *De perfectione uitæ spiritualis*, XXVI, ed. Parm. XV, 102b)

Index rerum

0. Prolegomeni alla <i>cura</i> dell'ineffabile	p. 1
I. L'ineffabile come aporematismo ontotetico	8
I.1 Intorno alla majeutica del principio primissimo	8
I.2 Oltre il parmenicidio: l'iperparmenidismo di Damascio	30
I.2a Sulle orme di Damascio: la reviviscenza parmenidea	32
I.2b L'in-dicazione dell'ineffabile come haplologia metadialettica	48
I.3 <i>In nihil nihil abit</i> : l'autoktisi aporetica oltre Porfirio e Giamblico	87
I.3a <i>L'In Parmenidem</i> di Porfirio: epimerismi damasciani	97
I.3b Da Giamblico a Damascio	118
I.4 Intorno alla differenza tra <i>indicibile</i> e <i>ineffabile</i>	134
I.4a <i>Addendum</i> : il rococò dell'ineffabile	150
II. Caratteri strutturali del principio <i>quoad</i> ineffabile	154
II.1 Il primato dell'infinito: Melisso e Dionigi ps.-Areopagita	154

II.1a <i>Corollarium</i> . Ontologia dell' ἐξαίφνης in Damascio e Dionigi	169
II.1b Grammatica metafisica in Damascio: l'infinito argomentativo	176
II.2 L'ineffabilità in effetti: verso la mistica razionale di Damascio	184
II.3 Sull'orizzonte speculativo e teologico della politica giustiniana	199
 III. Tra catafatismo e apofatismo	 212
III.1 Gemellarità siamese di ineffabile e uno; i due nulla	212
III.2 Intorno al concetto di ὑπαρξις in Damascio	223
III.3 Del silenzio come presentimento dell'ineffabile	229
 <i>De principiis</i> (traduzione italiana)	 242
α) Notizia intorno al genio della versione italiana	243
β) <i>Notitia testium</i>	248
 <i>Di Damascio diadoco. Aporie e soluzioni intorno ai primi principî</i>	 250
 Apparato di note esplicative al testo	 585

Parerga e conclusioni: oltre Leopardi e Kojève 668

Bibliografia e sigle 682

Nota grafica

Vengono deliberatamente adottate, *inter alia*, le seguenti soluzioni grafiche: notazione con *j* di ‘i’ semiconsonatico pre- o intervocalico; si impiega il carattere tondo per latinismi entrati nell'uso italiano (es. ‘corpus’) o per termini del lessico filosofico semplicemente traslitterati dal latino o dal greco (es. ‘elenkhos’); viene notato ove possibile il dittongo mobile; contro l'uso sì invalso ma scorretto, si conserva il plurale latino etimologico, laddove attestato almeno presso l'uso dotto: es. ‘le superficie’ (pl.), in vece di *le superfici* (cfr lat. *superficies*, nom. pl., alla maniera di *le specie*); non si ricorre al punto dopo le parole tamponate (es. ‘cfr’ in vece di *cfr.*, poiché essa è grafia sincopata di *confer* e non invece sua abbreviazione); per ragioni fonetiche, non si ricorre al cosiddetto accento circonflesso in tutti quei casi in cui la contrazione non sia tra due *i* vocaliche bensì tra una prima *i* puro grafema e una seconda *i* vocalica: es. ‘principî’ per *principii* ma ‘consigli’ e non *consiglî* (per quest'ultimo caso, infatti, in *consiglii* la prima *i* è puro segno grafico del trigramma *gli*); si adotta la forma ‘III’ per *IV*, secondo l'uso epigrafico. Non si ricorre alla majuscola* dove l'uso risulti non convenzionale o non lo si reputi necessario in termini distintivi (così ‘neoplatonismo’, ‘uno’, ‘*corpus Areopagiticum/Dionysianum*’ etc.) e non si fa uso di punto dopo altro punto (o punto interrogativo) precedente parentesi. In ossequio all'uso invalso, in posizione finale si impiegano solo le grafie ‘î’ e ‘û’ in vece delle rispettive forme con accento acuto, impiegate invece in corso di parola, perché in questo caso l'uso grafico dell'accento concede maggiore libertà e maggior pertinenza ortografofonetica. Per ragioni di sintesi, gli autori indicati in sigla dopo la notazione del frammento tolto dalla silloge da loro curata sono significati a mezzo della sola iniziale seguita da punto, a meno che presentino nome composto (così ‘K.’ per Kern ma ‘dP’ per des Place). Nel rinvio alla paginazione del corpus platonico, la sezione di pagina oscilla nell'uso invalso tra lettera minuscola o majuscola: qui è scelta la majuscola di corpo minore. Le citazioni usano il majuscolo dell'iniziale secondo la convenienza intertestuale e non secondo l'originale, senza quadre alla maniera anglosassone per la segnalazione.

* Cfr anche su questo aspetto *WESTERINK 1991, I, p. LVIII, n. 1: «nous éviterons ici, comme dans la traduction qui suit, l'emploi de majuscules pour désigner les principes, ce qui nous paraît plus conforme à l'esprit de la théologie négative».

0. Prolegomeni alla *cura* dell'ineffabile

Hæc sciam? Et quid ignorem?
(SEN., *Ad Luc.* 88, 39)

NELL'INTERNO della temperata *Damascius Renaissance*¹ in corso dall'ultimo quarto del Novecento² è stato conseguito un primo, rilevante risultato: lanciare un fiotto di luce sull'estremo periodo dell'Academia. Per lungo tempo, infatti, la *communis opinio* ha inclinato a riconoscere in Proclo l'ultimo esponente di vaglia dell'antica tradizione neoplatonica pagana, tralasciando il cinquantennio che intercorre tra la morte di Proclo (17 aprile 485)³ e il 529, allorché verrà interrotto l'insegnamento presso la scuola ateniese per editto di Giustiniano⁴; questa invalsa tradizione di studî si riverbera nel silenzio pressoché assoluto riservato a Damascio da parte di eminenti periti della temperie neoplatonica come Werner Beierwaltes, la cui traiettoria di interesse non ha saputo superare la concezione di Proclo «come senescenza, crepuscolo del genio speculativo ellenico»⁵. Ritenendo che Proclo «ha condotto al suo compimento speculativo e storico, nel V secolo d.C., la teoria metafisica del neoplatonismo iniziata con Plotino»⁶, Beierwaltes ha potuto sorpassare l'estate di San Martino della fase exeunte dell'Academia, tanto da passare direttamente a Dionigi ps.-Areopagita come prosecutore e sviluppatore della radicale dialettica negativa procliana basata sulla prima

¹ Sul percorso secondo cui Damascio è penetrato addirittura in uno scrittore come H.Ph. Lovecraft, cfr NAPOLI 2014.

² Può in modo fondato essere assunto a riferimento il contributo pionieristico di Franco Trabattoni del 1985 (TRABATTONI 1985), che ha portato l'attenzione su Damascio nella sua individualità di filosofo a tutto tondo, inaugurandone il recupero biografico e speculativo di profilo autonomo nel fluire magmatico dell'estremo neoplatonismo. Va peraltro detto da subito che Damascio è stato autore pressoché totalmente negletto sia dai contemporanei sia nei secoli successivi, soprattutto quanto al trattato *De principiis* che costituisce il nostro oggetto di indagine; un segno materiale dell'interesse e della frequentazione di altre pagine damasciane (nello specifico, del suo commentario al *Parmenide*) può invece essere testimoniato *inter alia* dalla presenza di *signets* solo in margine alla carte del medesimo commento entro il codice della cosiddetta collezione filosofica nel ms. Marciano Greco 246 (=756), ff. 224-381 (ultimo terzo del VIII), come ricorda Anna Pontani in *Primi appunti sul Malatestiano D. XXVII. 1 e sulla biblioteca del Crisolora*, in F. LOLLINI – P. LUCCHI (a cura di), *Libreria Domini. I manoscritti della Biblioteca Malatestiana: testi e decorazioni*, Bologna 1995, pp. [353]-407.

³ La precisione della datazione *ad diem* è resa possibile dalla cronotassi della biografia redatta da Marino (cfr *Vita Procli* 36, ove si riferisce l'epitafio trádito anche in *Anth. Pal.* VII, 341 circa la sepoltura comune con il maestro e predecessore nello scolarcato Siriano, presso il Licabetto).

⁴ *Cod. Iustin.* I, 5, 18, 4 e I, 11, 10, 2 (circa la legge che impedì l'insegnamento ai pagani e il rescritto di chiusura della cattedra ateniese: cfr anche la testimonianza di Malala [XVIII, 47]).

⁵ NAPOLI 2008, p. 31, n. 18: rilevante è che un giudizio così lapidario sul ruolo di discriminare di Proclo sia stato vergato da uno studioso come Valerio Napoli che ha pur fatto gravitare le sue ricerche intorno a Damascio.

⁶ **PROCLO 2005, p. v.

ipotesi del *Parmenide* di Platone⁷. Chiaro è che, in queste condizioni, per la pur tremendissima e veneranda speculazione di Damascio non ci fosse spazio⁸.

Nondimeno, occorre osservare che la curiosità per le vicende del logos esiliato in Persia, col gruppo degli ultimi sette filosofi riparati da Atene presso la corte sasanide di Cosroes I, ha contribuito a far virare l'attenzione sull'autunno dell'Academia postprocliana⁹, con netta prevalenza tuttavia degli aspetti storici o storico-culturali rispetto al portato speculativo. In questo quadro si sono inseriti i due maggiori contributi monografici oggi fruibili su Damascio, dovuti alle cure di Valerio Napoli e di Carolle Metry-Tresson¹⁰, ai quali va parimenti ascrivito il non marginale merito di aver in larga parte colmato il *uacuum* circa la tensione del pensiero neoplatonico pagano nei suoi ultimi anni. Si tratta in entrambi i casi di opere nate in un contesto di ricerche dottorali che, con lo spirito che è proprio di questo genere di scritti, affiancano a una rigorosa e a volte anche meticolosa ricognizione delle fonti¹¹ un approccio tuttavia spesso non debitamente sfumato sulla complessità del torno storico e della polivoca iridescenza della mano dell'autore.

Con questo pregresso di ricerche sarà, pertanto, chiamata a dialogare la presente ricognizione del *De principiis*¹² damasciano, muovendo da una duplice e ferma consapevolezza: la monografia di Napoli verte *anche* sopra il trattato di Damascio ma si concentra soprattutto sul suo commentario al *Parmenide* cui è concesso amplissimo adito e che, del *De principiis*, privilegia in modo netto la sezione relativa all'ineffabile (e, ancor più, alla pericope programmatica che apre la medesima sezione), con prevalente detrimento del prosieguito; la citata monografia della Metry-Tresson, per parte sua, mette al centro dell'attenzione il *De principiis* ma con una prospettiva unilaterale e pressoché soltanto pagana, finendo col perdere di vista che

⁷ Cfr **PROCLO 2005, p. VIII.

⁸ Si deve notare che questa condizione di ostracismo nei confronti di Damascio perdura anche nel pregevole prospetto di storia del platonismo costituita da CHIARADONNA 2017, in cui a Damascio è riservato solo un cenno fugacissimo di natura compilatoria alla p. 19.

⁹ Cfr almeno NAPOLI 2004 (ove, alle pp. [53]-54, n. 2, si precisa opportunamente che si tratta piuttosto della fine della scuola neoplatonica che non dell'Academia *stricto sensu*, giacché questa aveva già conosciuto iterate interruzioni e non poteva certo più dirsi innestata in modo vitale sul tronco platonico), HÄLLSTRÖM 1994 e MELASECCHI 1996.

¹⁰ Rispettivamente NAPOLI 2008 e METRY-TRESSON 2012.

¹¹ Vale sostanzialmente anche per NAPOLI 2008 quanto detto da Trabattoni circa METRY-TRESSON 2012 (in TRABATTONI 2016, p. 150): «Damascio è spesso ripetitivo, ma non c'è obbligo che lo sia anche il suo commentatore»; va peraltro osservato che è proprio l'*usus scribendi* damasciano, con il suo reboante *verbiage* e la sua rutilante densità indissolubile, a trascinare con sé una qualche inclinazione a un approccio piuttosto parafrastico che critico, con le ampollosità conseguenti.

¹² Questa è la forma abbreviata – d'ora in avanti impiegata – per *Quæstiones de primis principiis* (come già recava a titolo l'edizione curata da J. Kopp nel 1826), che traduce per parte sua il titolo greco vulgato: ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν.

Damascio non scriveva in un momento qualsiasi della storia del pensiero greco bensì nel decisivo giro di anni dello scontro tra due stili radicalmente diversi di intendere il retaggio della ricerca filosofica – quello pagano chiuso sul logos e quello cristiano permeabile, invece, alla rivelazione.

Sulla scorta di queste valutazioni, si è ritenuto di intervenire nella *potissima quæstio* in forma sinergica e complementare rispetto ai due contributi evocati e alla breve corona di studî che hanno messo al centro del loro interesse il Nostro – tra cui, in modo segnalato, i contributi del citato Trabattoni, di Joseph Combès e di Alessandro Linguiti –, urgendo a illustrare almeno cinque rispetti *strutturali* della speculazione del trattato damasciano finora lasciati in ombra – rispetti che, in quanto strutturali, saranno sottesi a tutto lo svolgimento delle argomentazioni, anche facendo astrazione dai singoli temi di volta in volta valutati:

I. in prima istanza, presso tutta la bibliografia di argomento si riscontra che è stata dedicata minima attenzione alla *institutio* retorica della lettera damasciana; la considerazione delle vicende biografiche dell'autore nonché l'evidenza dei giochi di prestigio del fraseggio virtuosistico del trattato¹³ – con forza emersi e trasposti nel corso della versione italiana – hanno invece suggerito di intervenire sul pensiero di Damascio anche dal punto di vista linguistico, facendo confluire storia filosofica, filosofia storica e teoresi nella sintesi prospettata dalla raramente praticata esegesi filosofica, intesa come convergenza di filosofia e filologia. Ogni parola dell'opera di Damascio risulta infatti calibrata e tarata con le attenzioni retorica e linguistica che di necessità vengono richieste a un lavoro che abbia l'ardire di cimentarsi con l'abisso dell'indicibilità; con questi sentimenti è parso, quindi, di dover dar voce all'indicazione ereditata dal procedere damasciano, rendendo conto sinotticamente del limite del logos nel dire l'ineffabile sia dai denti in dentro (inaccessibilità cogitativa) sia dai denti in fuori (inaccessibilità comunicativa ad altri e, soprattutto, a sé).

II. Contestualmente, Damascio non permette di essere presentato quale un pronò epigono di Proclo; il tentativo del *De principiis* di sovraordinare all'uno un ineffabile assoluto colloca Damascio, piuttosto, in modo risoluto nell'alveo di pensiero ultrametafisico inaugurato ma non approfondito da Giamblico¹⁴, con la conseguente declinazione di un neoplatonismo etero-

¹³ L'argomentazione di Damascio spesso presenta un respiro franto e non di rado capzioso, quasi affidando agli echi e agli arpeggi se non agli accordi quanto è inesprimibile alla parola intesa nella sua rotondità di pensiero: è dunque parso necessario dare rispondenza a questa che si è configurata come una strategia dell'indicibile, teoreticamente suffragata, e non un mero aspetto stilistico o di belletterismo.

¹⁴ Definito da Damascio «esegeta ottimo» (ὑριστος ἐξηγητής: cfr DAM, *De princ.* III, 119, 7-9 W.-C.); già Isidoro

dosso che rigetta in buona parte le istanze di una esclusiva metafisica henologica¹⁵.

III. In progresso di tempo il trattato di Damascio e, più latamente, l'opera complessiva di Damascio è stata considerata per solito dal punto di vista *retrospiciente* ma solo molto di rado¹⁶ anche dal punto di vista *prospiciente*; come in NAPOLI 2008, si indaga il rapporto che lega e divide Damascio con il pregresso di Proclo mentre resta opaco qualsiasi aspetto relativo alla *Wertgeschichte*¹⁷ del *De principiis*. Ancorché autore molto isolato sia per ragioni di difficoltà di pensiero sia per contingenze storiche, molti aspetti del trattato acquistano rilievo piuttosto guardando avanti (in ispecie verso Dionigi ps.-Areopagita) che guardando indietro (Proclo e Siriano); di qui si accosterà l'*opus magnum* dell'ultimo diadoco come autunno delle temperie filosofica pagana e come scritto prodromico alla primavera della speculazione implementata dalla rivelazione¹⁸.

III. Consta che finora non è stata indagata la relazione tra la produzione giustiniana e il trattato di Damascio. Dal momento che l'interesse per le fonti giustinianee è di prevalente pertinenza romanistica, sono ad oggi rimasti esclusi dal corso dell'attenzione i riferimenti che saldano in unità le istanze speculative del *De principiis* e il corpus teologico di Giustiniano, silloge che si presenta come una specola privilegiata poiché, pur nella sua limitatezza, esprime il più diretto referente della modulazione di pensiero da parte imperiale – con i conseguenti attriti rispetto a una forma speculativa estrema quale era espressa da Damascio, refrattaria a ogni accomodamento o patto leonino con la dogmatica di corte.

V. Lungo questi asintoti, l'ineffabile risulterà connotarsi sotto un duplice rispetto, di contro all'interpretazione univoca prevalente allo stato attuale dell'arte: verrà delineato un ineffabile permeante ogni livello dell'essere, non già limitato all'ordine culminante dell'ineffabilità *quoad* ineffabile; per

doveva nutrire grande interesse per Giamblico, come si ricava da *Vita Isid.* [EP] 33, p. 58, 3-5.

¹⁵ Su Giamblico come riferimento per l'ultimo neoplatonismo, cfr U. CRISCUOLO, *Problemi della tradizione neoplatonica fra Giamblico e i suoi eredi*, «Rendiconti delle Accademie di Archeologia, Lettere e Belle Arti» n.s. 67 (1997-1998), pp. [399]-436.

¹⁶ Soprattutto LILLA 1997 e LILLA 2005.

¹⁷ Si intende evidentemente non la fortuna – peraltro oltremodo limitata – dell'opera damasciana (NAPOLI 2008, pp. 123-127 traccia un efficace quadro della ricezione damasciana) bensì la contaminazione e propagazione anche policentrica delle categorie di pensiero che, nella storia delle idee, si diffrangono spesso in modo altrettanto sinusoidale che incoercibile nell'economia della *philosophia perennis*.

¹⁸ Non manca di essere stato rilevato che, ad un'altezza cronologica prossima al Nostro, in Leonzio di Bisanzio (VI sec.) e in Giovanni Damasceno (VII-VIII sec.) si riscontrano istanze cristologiche di diretta derivazione da filosofemi protologici di Damascio: cfr L. COULOUBARITSIS, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris 1998, pp. 806-807).

conseguenza, la gerarchia dell'essere proposta da Damascio si configurerà come strutturalmente aperta, sia perché l'uno si spalanca sull'abisso sublime e ctonio dell'ineffabile – oltrepassando il parmenidismo tipico della hen-ontologia procliana – sia perché l'ineffabile satura, dissipandovisi, l'intera compagine dell'essere semplice e unicante il molteplice, tanto da rendere una diaporetica dell'ineffabile la metessi dell'uno¹⁹.

Obiter dictum, il trattato sui principî di Damascio è stato trascritto come punto di vista privilegiato sulle complesse tensioni speculative e storiche che agitavano gli ultimi anni dell'Accademia per due ragioni: in primo luogo giacché Damascio è l'autore postprocliano che meglio si sia conservato nella tradizione testuale; in secondo luogo, è stato scelto il trattato in vece delle opere ipomnematiche giacché a queste ultime compete una minore libertà di espressione, stante che per loro statuto di genere possono sì esprimere il pensiero dell'autore ma pur sempre in subordine all'esigenza primaria di commentare il testo di cui sono un contrappunto critico. Mentre la produzione del contemporaneo Simplicio è integralmente vincolata al genere del commentario aristotelico, Damascio offre la possibilità di accostarne il pensiero anche al di fuori delle pastoie dell'esegesi platonica, lasciando trapelare un a-solo teorematismo per nulla inferiore alla miglior pagina di Plotino e di Proclo: una volta letto e contemplato il *De principiis*, vien fatto di pensare che la tradizione accademica si sia spenta non durante una fase di implosione bensì al fastigio della propria tremendissima *hybris* speculativa – più per sovrabbondanza di aspirazione contemplativa che per depauperamento intrinseco delle più vivide linfe intellettuali.

Stella polare più salda e feconda per cogliere la singolarità e la plausibilità del programma di Damascio è, quindi, risultata la sua presentazione non come ἀνὴρ ζητηκώτατος²⁰ ma come autore dello θαυμασιώτατον²¹; più dell'attitudine metodica, infatti, vale a effigiare lo *Streben* protologico²²

¹⁹ L'ineffabile è anche intrinseco ai diversi gradi dell'essere come l'inconoscibile non solo limita il conoscibile ma è a esso intrinseco; mette conto di avvertire che Damascio afferma in modo esplicito che l'inconoscibile non è solo riferito all'assolutezza dell'ineffabile ma si flette anche entro la gerarchia degli essenti: scrive infatti a I, 17, 9 ἔνεστι τοῖς οὐσι τὸ ἄγνωστον; l'argomentazione è molto sintetica e fa leva sul fatto che, come grande e piccolo si danno correlativamente in rapporto a qualcosa, così conoscibile e inconoscibile si corrispondono in rapporto a qualcosa (*ibid.*, ll. 10-18).

²⁰ Con questa aggettivazione – riferibile sia al genio personale sia all'ingegno del lavoro ipomnematico e speculativo – il contemporaneo Simplicio descriveva il carattere di Damascio (*SIMPL., In Phys. [cor. de loco]*, p. 624, 38).

²¹ DAM., *De princ.* I, 14, 16-17 W.-C.: τῷ γὰρ μηδὲν ὑπονοεῖν αὐτῷ τούτῳ ὁμολογοῦμεν εἶναι αὐτὸ θαυμασιώτατον (e cfr anche *ibid.*, l. 8 θαῦμα τοῦτο, messo a testo dall'editore in luogo della presunta lezione manoscritta θαυμασιώτατον), in cui agisce l'ipotesi diretta di PLOT., *Enn.* VI, 9, 5, 30, ove l'uno è θαῦμα nella straordinarietà della sua atopia.

²² La protologia di Damascio è una forma di tormento tutto dialettico, secondo GNOLI 1961, stante che la soluzione (λύσις) euporetica dell'aporia elevata a sistema comporta che il trattato sia integralmente tramato, da un lato, di sfiducia nella ragione («distrust in the effectiveness of the logical reasoning» in NOVOTNÝ 1977, p. 165, ove si accentua anche il tratto compensativo del «power of mystical enthusiasm» nell'economia di tale debolezza del logos neoplatonismo) e, dall'altro lato, di antitetica consapevolezza circa la titanica potenza della ragione, capace qual è di porre i propri

del *De principiis* la prospettazione superlativa di meraviglia tolta dalle pagine stesse del trattato di Damascio: mentre quella sdruciolerebbe nel rischio di presentare l'opera damasciana come vaniloquente e, in ultima istanza, inutile – ch  la zetetica dello scolarca non raggiunge la dizione dell'ineffabile –, questa esprime lo stigma dell'apertura all'ineffabile che Damascio declina, nella consapevolezza che l'ineffabile non *pu * essere raggiunto non (o non solo) per impotenza del logos ma perch  l'ineffabile medesimo, per sua natura, *deve* deliberatamente non essere raggiunto. Se raggiunto o raggiungibile, sarebbe infatti altro dall'inconoscibile che   vocato a essere – nondimeno, nell'economia della gerarchia dell'essere la sua ricerca   indefettibile, quantunque orientata a non compiersi telicamente in nessun modo.

In questi termini l'ineffabile verr  illustrato non come un grado ulteriore e superiore agli altri – di cui sia la vetta, lasciando gli altri tuttavia nella loro primitiva posizione – bens  si configurer  anche come un colore asperso nell'acqua: tutta l'acqua ne viene modificata, assumendo come una nuova veste. Di qui, l'estremo neoplatonismo di Damascio compie l'ultimo tornante della filosofia platonica: mentre l'interesse dei mesoplatonici era di natura cosmologica e l'intendimento di Plotino segnava una svolta in direzione metafisica e teologica²³, l'attenzione della temperie damasciana invece si studia di volgere a temi eminentemente protologici.

Con questi riferimenti   emerso necessario seguire da s bito la patente affermazione di Damascio²⁴:

π ς ο ν ἀποδεικτέον τ  γε  σον  ν ἡμ ν συνίσταται περ   κε νο ἀγν ημα; π ς γ ρ  κε νο ἄγνωστον λέγομεν;

L'interrogativo   molto preciso e permette qui di fare uno scolio sulla strategia dell'ineffabile che si cercher  di prospettare, perch  l'autore cerca di predisporre un'euristica per dire Quello bench  esso sia inconoscibile; la precedente constatazione che l'ineffabile *quo talis* eccede ogni conoscenza ( κβ βηκεν τ ν ἡμετέραν  ννοϊαν, I, 16, 16-17) non porta Damascio ad arroccarsi nell'impenetrabilit  del silenzio o della sospensione di giudizio bens  a valutare il *come* del dirsi dell'indicibile, aprendo un varco tra la subordinazione del dicibile dell'essere e l'assolutezza razionalmente irraggiungibile della purezza di Quello. Damascio si domanda come dimostrare

limiti – e non solo di riconoscerli –, torcendosi al di l  delle aporie che essa stessa accampa senza giacervi supina e renitente (π ρας το  λόγου: DAM., *De princ.* I, 21, 20-22 W.-C.)

²³ CHIARADONNA 2017, p. 90.

²⁴ DAM., *De princ.* I, 16, 18-19 W.-C.

‘almeno ciò’ – cioè ciò che cogliamo, credendo che sia Quello senza che tuttavia lo sia²⁵ –, nella consapevolezza che questo è un procedimento che viene compiuto per quanto sta in noi, in relazione a Quell'ignoranza. La dimostrazione non perviene a toccare *recta uia* l'ignoranza²⁶ su Quello ma si muove solo ‘nei dintorni’ (περί) di Quell'ignoranza, così da lasciarne inaccessibile l'alterità e inoculare l'indagine filosofica nell'alone che promana da Quello. Infatti tale alone che riguarda Quello è *Quell'ignoranza* e non una ignoranza generica giacché, pur restando distinta da Quello, essa ne è in qualche modo indizio ed è, per questo, essa stessa suscettibile di essere posta a referente di una tentativa dizione: l'ignoranza è qui presentata come un oggetto, non come una condizione, tanto che Damascio ricorre al *nomen rei actæ* ἀγνόημα e non al *nomen actionis* ἀγνώσια, uel similia; l'ignoranza è dunque traguardata come l'oggetto che è ignorato distinto da Quello considerato in sé, cui tuttavia dice riferimento. L'ignoranza è un qualcosa, uno stato che in quanto tale ha una sua ontologia, che è appunto il non essere conosciuto: un qualcosa che consiste di ignoranza. In tale fenditura si apre uno spiraglio per accostare l'inconoscibilità.

Se è noto più della betonica che la filosofia greca nasca con Talete ed è ai più conosciuto che la poesia greca pagana si estingua con Pamprepio, non altrettanto notorio è che l'ultimo filosofo pagano risponda al nome di Damascio: scopo precipuo delle pagine che qui esordiscono è segnatamente l'intendimento di dare espressione alle guglie dell'ineffabile speculazione *flamboyant* dell'estremo filosofo greco, il più vertiginoso e il più peridente dei pensatori greci.

²⁵ Come affermato subito prima, a I, 16, 15-16: ὁ καὶ αἰροῦντες οἰόμεθα ἐκεῖνο αἰρεῖν.

²⁶ La filigrana del testo permette di notare che sottilmente Damascio qui avanza quello che può essere pertinente a una qualsiasi dimostrazione solo ricorrendo a espressioni dell'irrealtà: così si consideri I, 17, 1 τὸ ὑπὲρ πᾶσαν γνῶσιν εἴπερ ἦν εὐρετόν, εὐρήθη ἄν [...] e *ibid.*, l. 4 εἰ δὲ ἦν ὅπως οὖν γνωστόν, ἦν ἄν [...], proprio perché a ogni grado dell'inconoscibile non si adatta alcuna apodissi.

I. L'ineffabile come aporematismo ontotetico

*Diu silentio deprecatur [...]
quandam etiam fontanam uirginem deprecatur,
secundum Platonis quoque mysteria
ἅπαρ καὶ δις ἐπέκεινα potestates
(MART. CAP., *De nupt.* II, 203 e 205)*

I.1 Intorno alla maeutica del principio primissimo

L'agogica del trattato damasciano giace nella cognizione che «il principio di contraddizione è il sistema *in nuce*»²⁷; stante che dunque l'unità del dicibile risiede nel principio di concordanza, l'audace vertigine di far sprofondare la teoresi fino alla vetta sublime del più-che-dicibile non rifiuta di attingere a quanto esiste di maggiormente asistemico: l'aporetico. Tale percorso 'non rifiuta' l'aporia, non già consta della medesima, giacché Damascio – come appare a ogni pie' sospinto – intende integrare il logos con l'aporia, senza mirare a una sostituzione *æquo Marte* del primo con la seconda. L'alveo dell'argomentazione resta nel règime della speculazione razionale, epperò potenziata sino alle estreme province di possibilità, quali si danno non entro l'aporetico semplicemente e singolarmente inteso bensì entro il rapporto sempre lancinante tra logos e aporia. Giova dunque accostare la teoresi di Damascio edotti della singolare e mirabile condizione prospettata dalle sue pagine, per le quali vale il capovolgimento di quell'effato di Eraclito: χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι γῆν

²⁷ Per questa formulazione epigrafica, nella resa di Renato Solmi, cfr M. HORKHEIMER – TH. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo* (trad. it. di *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 1947), Torino 2010 (IV ed.), pp. [87]-88. Questa enunciazione si segnala perché ha in sé la specificità di declinare affermativamente l'*Aufhebung* ingenerata nel principio di *non* contraddizione, così da presentare la contraddizione medesima nel suo duplice valore conoscitivo: se essa viene tolta – e può esserlo proprio perché in rapporto col contraddittorio eliminando –, fonda il sistema; se invece viene preservata, può dissigliare all'intelletto remote plaghe di senso, allortie al sistema e nondimeno conoscitivamente significative: l'oltre-dicibile.

πολλήν ὀρύσσουσι καὶ εὕρισκουσιν ὀλίγον²⁸: trovare poco, dopo una lunga ricerca, è infatti nell'economia damasciana non un detrimento bensì l'auspicabile risultato che, unico, possa aspirare a delibare l'ineffabile, giacché l'ineffabile si ritrae là dove la parola non può trovare l'oggetto che le è proprio. L'aporia, quindi, come completamento del logos e via di accesso all'ineffabile²⁹ è la traiettoria metodologica che verrà argomentata seguendo il trattato *Sui principî*.

Una volta aver apposto questo stigma di lettura ai righi incipienti, cade opportuno rilevare che la ricerca di Damascio non si accontenta dell'implementazione provvista dalla teurgia caldaica al rigore del logos; pur servendosene in modo capillare, la domanda accampata da Damascio³⁰ risulta essere ancor più radicale e temeraria che quella degli *Oracoli caldaici*³¹, stante che il trattato *Sui principî* nasce sì dall'esigenza profonda e vertiginosa di stabilire ultimamente il vuoto nell'intelletto (κενρὸν νόον, fr. 1, v. 10 dP) finché sia imbibito nel primissimo principio, ma senza che tuttavia si onnubili la presa razionale del logos: ché Damascio persegue la via della veglia filosofia e non dell'estasi delle vie mistiche.

Entro la *abrupta contumacia* dello sforzo metafisico³² di uscire da se

²⁸ HERACLIT. fr. 94 (ed. Diano; fr. 22 D.-K.)

²⁹ Fin da questi primi rigli, si tratta evidentemente di una forma implementata di apofatismo, che non si limita alla dimensione del negativo ma ne ricerca le strutturali ragioni. Sotto questo rispetto, Damascio si qualifica davvero quale punto di arrivo dell'intera tradizione filosofica greca, portando alle estreme conseguenze quella linea di inesauribile tensione e dinamica con cui il pensiero filosofico aveva preso le mosse della propria individualità rispetto alla tradizione sapienziale e/o poetica almeno da Anassimandro in poi (per il diastema tra Omero ed Eraclito, cfr almeno G.S. KIRK, *Heraclitus, the Cosmic Fragments*, Cambridge 1954, pp. 401 ss. e G. VLASTOS, *On Heraclitus*, in ID., *Studies in Greek Philosophy*, v. I, Princeton 1995, pp. 127-150, specialmente pp 140-150 [ed. orig. «American Journal of Philology», LXXVI (1995), pp. 337-368]). La ricerca dell'ineffabile, infatti, comporta nell'economia di Damascio una diaporetica compenetrazione tra l'eracliteo genio *polemico* della parola (è il πόλεμος del pensiero, colto nella sua dimensione costruttiva, che altro non è che la realtà tragiurata come scontro tra gli opposti alla maniera già anassimandrea) e l'ambizione esiodea alla stasi (per cui cfr ad esempio BONAZZI 2017, pp. 53-64), poiché al pensiero prefilosofico di Omero ed Esiodo fino a Solone la contesa appariva ancora solo nella veste annichilente, senza sollecitare il carattere positivo di ἔρις (cfr HERACLIT. fr. 22A11 D.-K.: «Eraclito rimprovera chi compose il verso “che il conflitto possa sparire tra gli uomini” [Il. XVIII, 107] [...] Dice infatti che tutte le cose svanirebbero»). Qualora l'ineffabile sia recuperato quale oggetto di un approccio diaporetico e l'aporia – che ne consiste – quale esito del logos, la frizione degli opposti peculiare della speculazione è vista approdare a un 'ciò di cui si dice' che, per la sua specialissima natura, accampa il primato di una stasi del logos (giacché questo è irrimediabilmente superato) coniugato al potenziamento estremo del logos medesimo, ché nelle sue more l'ineffabile traluce. Già a Parmenisco – si può ricordare evocativamente, *inter alios* – il vertice della ricerca si comunicava in un ἄμορφον (fr. 20, 3): Damascio, invero, si spinge al di là di un privativo in cui la ragione si acquieta, mirando a un oggetto in-forme e quindi in-dicibile ma, al tempo stesso, riverberato nell'alone dello spasmo speculativo.

³⁰ PLACES 1976, pp. 146.

³¹ PLACES 1976, pp. [145]-160; Des Places risulta ancora legato a Festugière (A.J. FESTUGIÈRE, *Révélation de Hermès Trismégiste*, v. III, Paris 1953, pp. 52-59; v. IV, Paris 1954, pp. 132-139, critico contro Damascio circa il νοητὸν ἑκείνο come tutto l'intelligibile invece che il Primo Dio) nella concezione per la quale Damascio proporrebbe due percorsi (la cui corresponsione resta inespressa) verso quello che i due autori chiamano Dio: l'uno ne cerca l'essenza e l'altro l'incircoscrivibile secondo l'ἐρημία di Numenio. Invece proprio nella mutua relazione tra il dicibile e l'indicibile (in quanto negativamente allusibile) nella proposta damasciana si apre l'arduo itinerario di accesso all'ineffabile, preservato nella sua inesauribile impossibilità di approssimazione.

³² Che si tratti di un percorso intrinsecamente metafisico (e quali possano esserne i caratteri) viene posto al centro dell'attenzione in TRESSON 2005; patente è l'affermazione che in proposito Damascio fa a III, 107, 12-15 W.-C., dove l'audacia del ragionamento dichiarativo (εἰ τοιμήσαντα χρητὴ ἀποφύνασθαι, in cui la forma ipotetica è, nel contesto, solo

stesso senza tuttavia rinunciare alla presa argomentativa della ragione, le aspirazioni del logos «semblent interdire ainsi une véritable saisie de ces objets propres», mutuando le parole di Dominic J. O'Meara³³; in questi termini mette conto di soffermare l'attenzione sulla strategia ermeneutica battuta in breccia da Damascio mediante il ricorso iterato – nonché collocato in punti cruciali nello snodo delle argomentazioni – all'immagine del travaglio aporetico della ragione: una via privilegiata all'ineffabile – questa – che si staglia sia perché risulta essere una delle rade occorrenze di ricorso alla forza del linguaggio figurale nel trattato sia in ragione della lunga tradizione che le ὠδῖνες filosofiche recano con sé.

Lo stilema del travaglio aporetico segna il trattato fin dalle sue prime pagine: a I, 6 (ll. 7-16), in fregio alla sezione programmatica dell'opera (I, [1]-26), Damascio illustra la necessità di riferire l'indagine sul principio dell'uno (τῇ ἀρχῇ τοῦ ἐνός, ll. 7-8) alla ricerca del vertice³⁴ (κολοφῶνα, l. 8), con il *caueat* di non operare come il supposto interlocutore una mera giustapposizione (προστιθείη, *ibid.*) tra i due livelli ontologico e iperontologico; questo modo di procedere, infatti, si rivelerebbe evidentemente inadeguato a sfiorare l'acmè dell'essere, quale invece l'ineffabile vuole configurarsi. Rilevato da súbito il piano aporetico che si disserra (ἀπορούμενος, l. 7)³⁵, si erge centrale nell'indagine l'istanza dell'implicazione che conduce dalla ragione all'ineffabile o, *rectius*, che fa balenare i riflessi della specola dell'ineffabile alla capacità di comprensione razionale; Damascio introduce proprio a questo proposito il tema del travaglio indicibile, nel tentativo di fondere senza con-fondere i filosofemi dell'*inquisitio* e della *contemplatio*³⁶, allorché scrive ἐκ τῶν ἡμῖν γνωριμωτέρων

la conclusione delle argomentazioni pregresse) viene messa in corrispondenza con la natura dell'intelletto πολυπράγμων *quo talis*: tutti attributi (curiosità dell'intelletto, dimostrazione dichiarativa) che pertengono non alla contemplazione del miste ma alla teoresi del logos (pur nei limiti del brocardo scolastico per cui *modus cognitionis sequitur modum naturæ rei cogentis*; per l'enunciazione, cfr TOM., *S. Th.* I, q. 12, a. 11 co).

³³ O'MEARA 2000a, p. 281 (alluso anche in METRY-TRESSON 2012, p. 396, n. 123, se ivi il rinvio bibliografico 'D. O'Meara (2000)' è da intendersi quale refuso di incompletezza per 'D. O'Meara 2000a').

³⁴ Damascio astutamente non precisa di che cosa esso sia vertice: si tratta del vertice di se stesso, secondo la iperlogica dell'ineffabile cui l'autore vuole qui introdurre.

³⁵ All'ordine aporetico Damascio dimostra di indulgere esplicitamente (συγγνωσόμεθα μὲν αὐτῷ τῆς ἀπορίας, ll. 11-12), allo scopo di farne l'efflorescenza della teoresi argomentativa: si tratta non solo di specificare il grado sommo del cosiddetto paradigma della linea sezionata dell'explicit del sesto (509C-513E) della *Repubblica* platonica (γραμμὴν δίχα τετμημένην: PLAT., *Rsp.* 509D) circa i gradi dell'architettura ontologica, ma anche di portare la riflessione assolutamente al di sopra del medesimo grado apicale; Damascio non arresta lo sguardo alla sovraordinazione del piano epistemico della νόησις – capace di elevarsi per sua natura all'unità del concetto, superando la via dialettica – rispetto al livello eikastico, bensì urge ad avvistare le plaghe ultime dell'ineffabile nei riverberi che ne promanano (sull'eguaglianza dei gradi intermedi nel paradigma della linea della *Repubblica* e la possibilità di trascenderne la misura, cfr P. AUBENQUE, *De l'égalité des segments intermédiaires dans la ligne de la 'République'*, in M.-O. GOULET-CAZÉ – G. MADEC – D. O'BRIEN (a cura di), *Σοφίης μαίητορες = Chercheurs de sagesse: hommage a Jean Pépin*, Paris 1992, pp. 37-44).

³⁶ Il primo, l'*inquirere*, è da intendersi come un procedimento analitico di ricerca mentre il secondo, il *contemplari*, è la visione certa e diretta dell'anima (la terminologia – e la relativa frizione speculativa sottesa – è tolta *ad euidential* da Bernardo, *De consideratione*, 3): Damascio mostra fin da questo avvio la volontà di inscrivere i due

ἐνερεθιστέον τὰς ἐν ἡμῖν ἀρρήτους ὠδῖνας εἰς τὴν ἄρρητον (οὐκ οἶδα ὅπως εἶπω) συναίσθησιν τῆς ὑπερηφάνου ταύτης ἀλεθείας (Il. 13-16). Appare evidente che il ruolo del travaglio apofatico consiste nella mediazione che esso esercita verso l'oggetto proprio della conoscenza, a sua volta ineffabile. In questi termini, l'ineffabilità del travaglio non è a detrimento della conoscenza ma, al contrario, consente di aprire un percorso al suo referente sovressenziale, giacché partecipano ambedue dell'indicibile parimenti. Immediatamente devono essere còlti almeno due segnacoli che Damascio, con finezza di retore³⁷, lascia ammiccare tra le parole: in primo luogo, il passo citato mostra che l'oggetto cui il travaglio filosofico si applica è la verità; si tratta, però, di una verità che è qualificata con un'aggettivazione molto circostanziata, poiché è detta ὑπερηφάνου. Questa scelta non può essere casuale, stante che il termine in accezione positiva è oltremodo raro: da un lato Damascio gioca con la paretimologia del termine³⁸ che traspare dalla sua fonetica, quasi che la verità fosse 'ciò che appare (φαίνειν) al di là (ὑπερ-)' – al di là di tutto quello che il pensiero è per sua natura capace di figurarsi. Ma ὑπερηφάνου ('sublimemente audace') porta anche le striature più sottili di un rinvio allo slancio pressoché temerario della declinazione del logos che Damascio intende promuovere, giacché la sua significazione consueta dice riferimento alla sfera semantica dell'oltracotanza e dell'arditezza: ne viene che il tentativo damasciano di ascendere al Tabor dell'ineffabile si colora delle stigmati di una ὕβρις filosofica che, privata di ogni accezione deteriore³⁹, intende percorrere i gradi impercorribili che

momenti epistemici l'uno nell'altro, da un lato spingendo esocentricamente la ragione ai limiti estremi del suo perimetro e, dall'altro lato, sollecitando la dialettica negativa ingenua nell'ineffabile medesimo, giacché l'irrazionalità di quest'ultimo consiste proprio nell'escludere quella razionalità che, negandola, pone.

³⁷ Benché univocamente trascurato dalla critica di argomento, il piano retorico in Damascio è indisgiungibile da quello speculativo, il primo offrendo al secondo gli strumenti di espressione e questo ricevendo da quello una forma di contezza circa le estreme possibilità del linguaggio – condizione fondamentale segnatamente quando si riflette intorno all'eccellenza dell'ineffabile rispetto all'esprimibile, come nel nostro trattato –: la qual cosa non sorprende, se solo si pone mente al fatto che per nove anni Damascio professò l'insegnamento della retorica, prima di volgere lo spettro della sua attenzione alle cose filosofiche (come rilevato in PHOT. 126B40). Rileva osservare la possibilità che la cattedra fosse stata occupata in Atene invece che in quel di Alessandria: tale circostanza, collimando con maggior naturalezza con gli elementi biografici di Damascio, depone per soprammercato a favore di una recisa cesura tra prima stagione (alessandrina) dell'attività di Damascio quale retore, nella giovinezza, e di una seconda (nella maturità, presso Atene) votata professionalmente alla filosofia (TRABATTONI 2016, p. 190).

³⁸ Definito da Chantraine «terme expressif d'etymologie obscure» – posizione con cui concorda Beekes –, si conferma la connessione col prefisso citato mentre ne sfugge l'origine del radicale; è accettato anche da Bechtel e Leumann l'accostamento secondario con φαίνομαι (P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1999 (1968¹), s.u., con relativi rimandi bibliografici).

³⁹ Come notato in I, 135, n. 2 *ad locum* W.-C., il termine ha «rarement un sens laudatif (splendide, sublime)», peraltro attestato più volte («plusieurs usages») presso Platone – gli autori si limitano in questo alla segnalazione operata in LSJ –; va tuttavia notato che, dei tre luoghi platonici cui gli autori fanno esplicito rinvio (*Phæd.* 96A7; *Symp.* 217E5; *Gorg.* 511D5), a una rilettura diretta e contestuale dei passi, il secondo e soprattutto il terzo risultano non indicare con nettezza un'accezione positiva del lemma; il luogo tolto dal *Fedone*, invece, è oltremisura significativo perché le parole di Socrate a Cebete illustrano la sfera dell' ὑπερήφανος in relazione proprio al sapere sovraordinato a tutti gli altri (εἰδέναι τὰς αἰτίας ἐκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστιν), facendo trapelare che il tratto positivo e magnifico di tale arditezza giace sia sul piano conoscitivo sia nel carattere ultimativo

si progettano all'“alethico che appare al di là”. In seconda istanza, l'esegesi speculativa del torno di testo proposto elucida che a tale verità ineffabile il travaglio dell'aporia dischiude *juxta modum* un percorso mediante quella che è chiamata συναίσθησιν; il termine prosegue nella sua fisicità la natura biotica dell'immagine delle doglie e, soprattutto, contiene nel prefisso συν- una preziosa indicazione: infatti, si tratta di una percezione che viene detta ‘comune’. L'indizio che qui Damascio offre è chiaro, se si pensa che ha di mira ‘ciò che risulta eccedere tutti gli enti tali’ (τὸ πάντα τὰ τοιαῦτα ἐκβεβηκός, ll. 21-22): il Nostro introduce con un ammiccamento⁴⁰ un concetto che attraverserà l'intero trattato, cioè che dell'ineffabile è possibile avvistare l'unica, flebile eco solo nell'interno di una relazionalità, di un dualismo sempre insolubilmente in tensione quale affiora tra i principî primi (plurali, non un uno). La copercezione non è dunque una condivisione di un comune percepito tra due o più senzienti ma si tratta di una allusione – secondo il modo consueto al genio dell'espressione dell'autore – e di un segnale ancora evanescente circa i modi dell'ineffabile: non costituendo un oggetto di dizione, esso consta della *prætensio* della parola che incessantemente si inarca a scoccare un verbo che mai troverà perché non esiste nella forma adeguata; proprio come le doglie che non arriveranno mai a partorire, così qui abbiamo una parola che non dice, la quale effigia la miglior approssimazione al recesso dell'ineffabile. Togliendo a prestito la formulazione della Clarisse di Musil (*Der Mann ohne Eigenschaften*), «l'anello nel centro non ha nulla, eppure sembra che per lui sia proprio il centro che conta» (trad. A. Rho); l'indicibile damasciano è proprio il vuoto che è impalpabile in qualsiasi anello, senza per questo essere inutile o escluso: il vacuo è imprescindibile (un anello senza vuoti non sarebbe tale: il vuoto ne è essenziale al pari del metallo) e anzi ne è centrale (il vuoto è al centro, il metallo alla periferia). Il *mysterium lunæ* dell'ineffabile esula quindi dalla presa luminosa della teoresi, sostituendo al fine dell'azione la dinamica di un'azione energetica e senza una qualsiasi fine: di qui il travaglio⁴¹ è aporetico perché non approda a nulla e, parimenti, la parola della

dell'oggetto aspirato: sono, queste, le medesime caratteristiche che ritroviamo in Damascio – il quale, non si dimentichi è stato commentatore di Platone e segnatamente del *Fedone* –, potenziate al parossismo in quanto riflesse sull'ineffabile.

⁴⁰ Le formule di limitazione (‘non so come dire’, l. 15; ‘per dire a parole’, ll. 22-23) vogliono esprimere, *faute de mieux*, lo sforzo dell'enunciare ciò che per suo genio è estrinseco al dire.

⁴¹ Dall'uso che è stato fin qui fatto del termine ‘travaglio’, risulta chiaro che meno, o per nulla affatto, appare importante la distinzione tra *travaglio filosofico*, *gestazione filosofica* e, financo, *doglie filosofiche*, su cui si sofferma la n. 1 in I, 134-135 *ad locum* di Westerink e Combès., giacché l'intendimento fondamentale è di indicare – in questo concordando con Westerink e Combès – una potenza perennemente energetica, non destinata a risolversi (al quale senso si adattano in modo pressoché equipollente i tre termini di cui *supra*); a un'analisi più avvertita, invece, l'affermazione di Westerink e Combès per cui ὁδὶς «sert à exprimer non pas le travail d'enfantement proprement dit, mais la phase de formation latente qui la précède» rischia di essere decettiva, perché priverebbe di gran parte del significato di

filosofia del Diadoco non perviene a essere semantica – perché non dice e non *deve* dire nulla (aspira all'ineffabile) –, sostanzendosi dell'aporia.

Una volta aver così introdotta l'aporia quale strumento di comunicazione poziore⁴² (ipersostanziale) e il travaglio infinito quale sua immagine privilegiata, giova considerare un aspetto peculiare delle ὁδῖνες filosofiche: Damascio se ne serve allo scopo di indicare l'istantaneità e imprevedibilità dell'ineffabile, tralasciandone invece del tutto l'aspetto doloristico e pathico. A questo proposito, mette conto di articolare una essenziale escusione⁴³ del pregresso speculativo che al tema del travaglio filosofico è sottesa, così da apprezzare le coordinate che hanno condotto Damascio a pretermettere quello che, a una prima osservazione, potrebbe essere atteso come la cifra del travaglio del pensiero (cioè a dire lo sforzo spasmodico della contemplazione).

Due sono i versanti dell'archeologia speculativa del travaglio noetico: l'uno filosofico-pagano e l'altro teologico-neotestamentario; essi mostrano immediatamente che le ὁδῖνες sono un aspetto privilegiato di ingresso all'ineffabile damasciano giacché ne modulano i due peculiari rispetti di commercio ideale con la contemporanea – ormai exeunte – tradizione neoplatonica e con la consolidanda teologia cristiana successiva ai Cappadoci, pervasivamente intessuta di filosofemi neoplatonici.

La costellazione lessicale in esame entra nel vocabolario filosofico con Platone, il quale nel *Teeteto*⁴⁴ fa parlare Socrate sulla sua capacità di provocare e sciogliere le doglie dell'ignoranza. Il maestro è capace di provocare nel discepolo l'emersione della conoscenza in lui latente, facendolo nascere a nuova vita, quella alla luce della sapienza che già allignava in lui pur negletta. Si tratta dunque di un dono divino, che Socrate ha appreso dalla madre Fenarete, levatrice: si intende che come l'arte della madre si applicava alla pratica ostetrica, così *sub alia specie* l'arte socratica si rivolge ai parti dello spirito. Siamo quindi ai prodromi della maeutica socratica; l'immagine della ὁδῖς interviene sotto Platone all'alba dell'Academia per indicare la tensione effettuale a forgiare uno spirito alla filosofia e,

immediatezza e di imminente risoluzione della potenza nell'atto (senza che peraltro ciò mai si verifichi) ingenerate proprio nel travaglio più che nelle forme alternative riferite: l'aporia del travaglio filosofico che sostiene la ricerca dell'ineffabile non si alimenta solo di una potenzialità atelica ma soprattutto di una dinamica *ultimamente* atelica, stante che l'aporetico dell'ineffabile si distingue da un generico aporetico proprio per il fatto di librarsi sull'orlo dell'abisso di un'istantaneità paradossalmente remota.

⁴² Circa le condizioni per ragionare dell'ineffabile: ἄβατος γὰρ ὡς ἔοικε καὶ ἀμήχανος ἡ τοιαύδε φροντίς (*ibid.*, II. 12-13).

⁴³ Facendo astrazione dal *côté* neotestamentario e più generalmente cristiano, il versante almeno della tradizione filosofica pagana della gestazione noetica è stato affrontato in alcuni, pur radi, studi (le linee essenziali sono ***IN PARMENIDEM* 1953, pp. 87-88 e *passim*).

⁴⁴ PLAT., *Theæt.* 148E; 151A; 210B.

specularmente, sotto Damascio nella temperie della chiusura della medesima scuola per alludere all'ordine iperordinato alla medesima filosofia, allorché il logos si annulla nel suo estremo spasmo. Molti sono i riferimenti di cui Platone punteggia la sua pagina con rinvii all'ambito del travaglio dell'anima in cerca della verità⁴⁵, rinvii in cui si nota una duplice cifra espressiva: da un lato si evince dai passi citati che Platone colloca su un medesimo piano ὁδὶς ed ἐπιμέλεια, indulgendo alla dimensione del pathos dei genitori per i figli e, in traslato, del maestro verso il discepolo da iniziarsi alla verità (tale accezione di dolore e fatica – sia qui detto *per incidens* – sarà completamente cassata da Plotino); dall'altro lato, il travaglio filosofico è connotato in riferimento a chi – resistendo alla sua natura – permane nell'ignoranza e non si rivolge alla ricerca del vero⁴⁶. Nel contesto platonico⁴⁷, le doglie dello spirito sono le pastoie di chi giace ancora in una condizione di ignoranza filosofica e però sono destinate a dissolversi, una volta che allo spirito nesciente sia comunicata la fiamma della filosofia; Damascio invece apre il suo trattato prospettando un equilibrato capovolgimento di questa concezione, poiché lo spirito che muove dalla filosofia in direzione dell'ineffabile necessita di permanere nelle doglie e nel travaglio, trovando solo in questo stato paradossale⁴⁸ – il transitorio elevato a permanente – una struttura conoscitiva che, in quanto aporetica, riflette logicamente e ri-flette epistemicamente un'oggetto conservato nella sua sproporzione. Sarà proprio la consapevolezza dell'eccedenza (τὸ πάντα τὰ τοιαῦτα ἐκβεβηκός, I, 6, 21-22 W.-C.) irriducibile e irrisarcibile dell'oggetto – di cui si può dire necessariamente solo non dicendo – a condurre l'autore a piena contezza della deflattiva analogia che avvista l'ineffabile a partire dall'uno, di contro alla eccellenza dell'uno sui molti e delle cause sui causati. A maggior ragione valgono nel caso dell'ineffabile una acoordinazione e una arelazionalità⁴⁹ rispetto al tutto tali per cui ogni fraseggio della teoresi risulta essere null'altro che quanto, al suo livello, sia accessibile alla

⁴⁵ Cfr PLAT., *Symp.* 206E; *Rsp.* 490B; *Leg.* 717C.

⁴⁶ PS.-PLAT., *Ep.* 313A, dove si legge di un aborto dell'anima quando questa non si apre a quanto le è veramente congenere.

⁴⁷ Che presso Platone il travaglio non si identifichi *sic et simpliciter* con la sfera del patimento o che questo non ne sia il principale significato, è testimoniato *ad abundantiam* anche da passi come *Rsp.* 574A3 dove i due concetti sono accostati ma, proprio per questo, distinti (μεγάλαις ὁδῶσι τε καὶ ὁδύναϊς συνέχεσθαι (cfr anche *Tim.* 84E5). Non mancano poi luoghi in cui Platone accosti per contra le doglie al piacere, anche in forza dell'assonanza nell'originale greco (ὁδῶνας vs ἡδονάς in *Tim.* 86C7).

⁴⁸ A tal punto le doglie sono vettore della concezione di necessità del fine che la condizione di sospensione gestazionale si colloca a livello mitico: noto è il caso di Alcmena, le cui doglie sono sospese da Era in una condizione antinomica di stabile provvisorietà, allo scopo di permettere la primogenitura di Euristeo (destinato come tale a essere re di Tirinto e Micene) rispetto al cugino Eracle (al quale, in quanto secondo, sarebbe stato destinato di essere non uomo ma eroe) (cfr PS.-APOLLOD., *Bibl.* II, 4, 5 e 8).

⁴⁹ DAM., *De princ.* I, 6, 21 W.-C.: ἐν οὐδεμῇ συντάξει καὶ σχέσει (in riferimento a ciò che è ipotizzato sovraccellere su ogni principio e principiato).

indizione del logos (ché questo è il senso della clausola ὡς τῷ λόγῳ φάναι, *ibid.*, ll. 22-23)⁵⁰.

Facendo astrazione da Aristotele⁵¹ – che fa un uso molto ristretto del processo naturale del travaglio e solo in accezione biologica –, la metafora in questione assurge a una posizione rilevante presso Plotino. Questi impiega ὠδὶς in *Enn.* III 7, 13, 6 ss. con senso cosmico e psicologico a proposito dell'emergere delle ipostasi inferiori dell'essere: così la cosmoktisi e la processione delle ipostasi sono confrontate al processo del venire alla luce *per partum*, giacché tutti i gradi superiori contengono in sé quelli successivi. In questo quadro, Plotino depriva l'immagine del travaglio del diretto referente concreto, stante che lo libera dalla referenza di ogni percezione estesiologica (emancipandola dal significare qualsiasi dolore) e avvicina la ὠδὶς alla γένεσις, che è termine eminentemente speculativo⁵²: basti pensare a *Enn.* III 3, 13, 31 ss., in cui l'immagine occorre per dire che le anime discendono sulla terra e prendono posizione dove lo spirito del cosmo le chiama. In *Enn.* V 5, 5, 26-29 si legge:

οὗτοι γὰρ οἱ φθόγγοι θέλουσι σημῆναι τὴν ὑπόστασιν γεννηθέντος ὠδῖνι τοῦ φθεγγομένου ἀπομιμούμενοι, ὡς οἶόν τε αὐτοῖς τὴν γένεσιν τοῦ ὄντος.

La terminologia del travaglio è invocata a significare il processo ipostatico della generazione di ciò che è (τὴν γένεσιν τοῦ ὄντος), con un riferimento espressivo all'emissione di suoni che struttura la dizione della ragione quando si misura con la dimensione sovrana dell'essere⁵³. In questo senso deve essere inteso l'insistito lessico dello φθέγγεσθαι coordinato alla ὠδὶς, riconoscendo nella gestazione non la sofferenza del processo ma il mero

⁵⁰ Questa clausola infatti risulta di chiara importanza perché costituisce un primo segnale della insufficienza strutturale (non già circostanziale) del logos in rapporto e in relazione all'ineffabile – pernio dell'intera opera. Così Damascio esprime l'impossibilità filosofica *tout court* e non di una certa maniera filosofica di accedere all'inaccessibile dell'ineffabile, se non a condizione di intrinsecamente ristrutturare i protocolli fondazionali del dire filosofico – il che si accinge a fare col linguaggio dell'aporia. La traduzione di Combès alla clausola in questione invece («pour le dire en un mot», *ad loc.*) rischia di diluirne la specificità, intendendone il solo senso conclusivo di una breve enumerazione, intento il quale presso l'uso di scrittura del Nostro trova frequentissime altre espressioni, non fraintendibili (cfr ὅλως δὲ εἰπεῖν, p. 19, l. 5; *idem*, p. 29, l. 6 e p. 46, l. 20, solo per rimanere in una parte del trattato prossima alla pericope in questione e, quindi, in modo più direttamente confrontabile).

⁵¹ Ess. ARIST. *Hist. anim.* 560b22 e 586b27-29 e fr. 66 (1487a3), sempre in riferimento ai πόνοι gestazionali. Si noti che Aristotele conosce anche un'accezione traslata del συνωδῖν, come in *Eth. Eud.* 1240a36 ove presenta del travaglio il significato della compassione, circa il comportamento delle madri verso i figli e circa gli uccelli, tra i quali il maschio prende parte alla covata: ὥσπερ [...] συνωδῖνόντες ὄρνιθες (cfr la συναγανάκτησις, 'compartecipazione del dolore', del colombaccio maschio in *Hist. an.* 612b35).

⁵² W. RODEMER, *Die Lehre von der Urzeugung bei den Griechen und Römern* (Diss. Giessen [1928], pp. 5 ss.) sottolinea che le doglie plotiniane sono deprivate di ogni elemento somatico a tal punto da confondersi con γέννησις (in senso teoretico) e γένεσις. Questo riferimento è contenuto in G. KITTEL, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (trad. it. di *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1933-1973), Brescia 1965-1988, v. XIII, col. 1325, n. 13 (s.u. ὠδὶς, cui si è fatto ricorso *passim*).

⁵³ Qui compendiato rispetto alla sua espressione distesa di τὸ γενόμενον, οὐσία, εἶναι (*ibid.*, ll. 22-23) e ὄν, εἶναι, οὐσίαν, ἐστῖν (*ibid.*, ll. 25-26).

risonare della parola che, nell'atto stesso di essere profferita, si annulla in quanto tale per farsi semplice risonanza⁵⁴. Non si tratta di una modulazione di balbuzie; piuttosto, il campo semantico dello φθόγγος allude all'ansia che la parola ha di dire l'indicibile, con la conseguenza di annullarsi in un *efflatus uocis* incapace di sfiorare il senso primo e profondo del suo oggetto: il che si traduce in un'afasia della sostanza, non della referenzialità della φωνή. Sempre in questi termini, Plotino⁵⁵ poco sopra (*ibid.*, ll. 19-22) aveva già introdotto l'approssimazione (ὡς δύναται) del ragionamento che si cimenta con le questioni primissime dell'essere, con la conseguente deriva del logos al rango di voce (φωνοῦντος, φωνήν) e imitazione (μίμησις, μιμουμένη, ἀπομιμούμενοι), potendo solo alludere οἷον ἐν φθόγγῳ al suo oggetto. Emergono quindi i tratti del travaglio ontologico in coordinazione con l'irriducibilità a una sua rotonda semantizzazione; tale quadro è specificato da Plotino in *Enn.* VI, 7, 26, 1-7 allorché, trattando del quoziente di conoscenza e dicibilità del bene che si riflette nella percezione (τὸ πεφυκὸς αἰσθάνεσθαι παρ' αὐτόν, εἰ ἥκει αὐτῷ τὸ ἀγαθόν, γινώσκειν καὶ λέγειν ἔχειν, ll.1-2), avverte che può intervenire un inganno (εἰ ἡπάτηται) nella simiglianza (ὁμοίωσιν) ma, proprio per questo, esiste anche un rapporto di rimando tra i due relati. In forza di tale corresponsione metetica – che distanzia in tanto in quanto relaziona –, Plotino nota (ll. 6-7) che, insieme con l'aspirazione (ἔφεσις) a 'quello' (ἐκεῖνο, cioè il bene, l' ἀγαθόν: cfr l. 5), καὶ ἡ ὥδις μαρτυρεῖ ὅτι ἔστι τι ἀγαθὸν ἐκάστου: il travaglio dunque è invocato a testimoniare che di ogni ente esiste un bene cui anela e tale immagine è evidentemente prescelta perché più e meglio di altre esplica la tensione al proprio obiettivo; un obiettivo, questo, che infatti è naturalmente, intrinsecamente congenito alla potenza che, nella propria attuazione, vi si traduce. Come si constata, non c'è spazio per alcun alone pathico ma, per contro, il travaglio è presentato nella sua piena dimensione desiderativa, senza superfetazioni doloristiche. Anche Stobeo⁵⁶, peraltro, nel suo regesto delle sensazioni di dolore e *lato sensu* spiacevoli non comprende la ὥδις, pervenendo in questo a un ribaltamento inatteso: sebbene ὁδύνειν significhi 'provare dolore', il corradicale ὥδις può sublimarsi verso un'accezione

⁵⁴ Osserverà Damascio che risonare invano è l'esito cui si condanna chi non usa una voce conveniente all'uditore (DAM., *De princ.* III, 140, ll. 21-23 W.-C.): per questo anche gli dèi non possono rivelare pienamente agli uomini le realtà superne. Vien fatto di notare che Damascio declina qui l'insufficienza del logos, in quanto strumento conoscitivo umano, ad assurgere all'intelligenza del principio ineffabile; l'insufficienza dialettica è in prima istanza inadeguatezza umana (*ibid.*, ll. 15-18: in questo contesto di rivelazione, gli dèi comunicano quanto agli uomini è accessibile sul principio massimamente trascendente mediante il logos solo perché quest'ultimo è la forma di conoscenza più alta comprensibile all'uomo, non già perché adatta all'oggetto in modo intrinseco).

⁵⁵ Sul rilievo che Plotino accorda allo stilema del travaglio metafisico, cfr altresì almeno *Enn.* V, 3, 17, 16-18; 8, 12, 3; 9, 2, 3 e 10; VI, 6, 9, 27.

⁵⁶ STOB., *Ecl.* II, 9, 8-9; 92, 7-17.

antalgica così da pervenire a indicare positivamente solo l'attesa finalistica⁵⁷ ingenerata nel processo gestazionale. Parimenti anche l'uso epigrafico coonestava l'idea di doglie non necessariamente connesse alla semantizzazione del patimento: così, *ex. gr.*, in un'iscrizione di Smirne di I a.Ch. (*Epigr. Græc.* 238, 1 s.) e una da Alessandria di III a.Ch. (*Gr.* VI 1353, 2 s.), in cui con maggior chiarezza le doglie sono introdotte nel discorso insieme a Moira e Ilitia come viatico all'Ade; si tratta quindi di casi in cui le ὀδῖνες sono citate come causa della morte della defunta tributaria dell'epigrafe ma senza caricarsi di alcun significato né di dolore né di cordoglio.

Saranno sufficienti gli elementi richiamati per cogliere il carattere che permea il travaglio dell'afasia damasciana: rigettando l'opinione di Victor Béguin («ce caractère nécessairement *douloureux* de l'impossibilité de dire [...]»)⁵⁸, esso è infatti mutuato nel nostro trattato in un orientamento di urgenza teleologica, enudato di ogni ruvidezza tormentosa, secondo una fruizione non solo neoplatonica ma già mesoplatonica; Filone Alessandrino, ricollegandosi ai racconti di nascita veterotestamentari giusta l'invalsa lettura allegoretica⁵⁹, ricorre all'immagine delle doglie per mettere in rilievo il destino dell'anima; essa concepisce il seme della ragione divina e, presa da travaglio divino, dà alla luce un animo retto e degno del Padre creatore mentre, se l'anima è còlta da doglie egoisticamente senza la benedizione di Dio, nasceranno solo aborti o qualcosa di cattivo⁶⁰. Ancora, il travaglio presso la pagina filoniana si presentava anche in dimensione cosmologica, ove la Sapienza concepisce il seme divino e le sue doglie promettono l'adempimento finale che genererà il figlio di Dio, cioè questo mondo⁶¹.

Quanto a Damascio, occorre osservare che, come egli si inserisce *ad unguem* nell'interno di una consolidata tradizione platonica circa il travaglio dell'essere, non meno stringenti risultano essere i contatti sotto questo rispetto con la letteratura neotestamentaria; basterà qui ricordare l'uso che di tale immagine fa l'epistolario di Paolo, come in I Thess 5, 3, allorché le doglie (in singolare collettivo) sono riprese in ordine alla subitanità dell'esito della perdizione per chi si culla nella sicurezza. Senza alcun riferimento alle afflizioni escatologiche che attendono i fedeli, il travaglio è

⁵⁷ Già classico era l'uso di ὀδῖς per riferire solo il risultato delle doglie, senza far riferimento alla sofferenza attraverso la quale vi si approda: tale uso sineddochico è attestato, ad esempio, in PIND., *Olymp.* 6, 31; ÆSCH., *Agam.* 1418; EUR. *Ion.* 45). Si evince di qui la lunga tradizione che connota finalisticamente l'immagine del travaglio, il cui impiego è soprattutto votato a rinviare all'urgenza della tensione telica, linea ermeneutica in cui si inserisce anche Damascio, con un potenziamento aporetico aggiuntivo.

⁵⁸ BÉGUIN 2013, p. 560.

⁵⁹ Cfr PHIL., *Deus imm.* 137; *Cher.* 42; *Poster. C.* 135.

⁶⁰ Cfr PHIL., *Migr. Abr.* 33 e *Cher.* 57.

⁶¹ PHIL., *Ebr.* 30 e *De opif.* 43, 167.

qui addotto a significare l'inesorabile compimento di un processo già iniziato e dinamicamente destinato a raggiungere il suo fine, in un tempo che tuttavia è tanto dilatato da non compiersi nella storia. Parimenti è ancora la silloge paolina⁶² a presentare un caso di grande momento in Rom 8, 22 e 26, laddove si legge rispettivamente: οἶδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν e [...] τὸ γὰρ τί προσεύξομεθα καθὸ δεῖ οὐκ οἶδαμεν, ἀλλὰ αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις. Paolo, come evidente, parlando dello Spirito⁶³, mette in relazione nello stesso passo la codoglianza che fino al tempo presente coinvolge l'uomo e la creazione e l'espressione del gemito; quest'ultimo è dapprima guadagnato all'economia del discorso senza l'apporto di alcuna specificazione (συστενάζει) – facendo in questo coesistere un possibile rimando alla sfera dell'afflizione all'aspetto comunicativo – ma viene poco sotto condotto a un'aggettivazione individualizzante in ἀλαλήτοις (riferito a στεναγμοῖς, che nella corradicalità riprende il verbo di cui sopra), con la quale si esplicita una forma inevasibile di balbuzie intrinseca alla sfera del travaglio (qui da intendersi in senso soteriologico). Dall'indagine del luogo paolino emergono dunque almeno tre elementi decisivi: la dimensione doloristica è cassata; si inserisce un criterio temporale di imminenza e urgenza (ἄχρι τοῦ νῦν) e, in ultimo, la torsione espressiva di questa condizione è connotata da una inespressività sovralogica⁶⁴ (sia perché non sottoponibile all'azione del λαλεῖν, come anticipato, sia perché coessenziale a una dimensione di ignoranza ingenita alla debolezza conoscitiva dell'uomo – si tratta infatti in conoscere: καθὸ δεῖ οὐκ οἶδαμεν –); sono, questi, tre tratti che il travaglio damasciano lascia con forza trasparire fin dal passo programmatico evocato, indicando in tralice una carsica ma ferma contezza delle risonanze del filosofema pagano delle ὠδῖνες anche presso l'ambiente cristiano, col quale egli non poteva non confrontarsi nelle sfide del pensie-

⁶² Alla teologia dell'Apostolo non sono peraltro estranei casi in cui sia richiamata l'immagine del travaglio in termini di afflizione (così Gal 4, 19, circa le doglie della fondazione della comunità nell'originario rapporto paterno o materno, e *ibid.*, 4, 27 secondo l'ipotesi di Is 54, 1, ove si dice dei figli di Sion che vengono al mondo senza dolori e della donna sterile e senza doglie, capace per miracolo della grazia di Dio di avere molti figli).

⁶³ Sul senso dell'esegesi escatologicamente nostalgica e indicibilmente impaziente della medesima pericope, cfr G. CASELLA, "Con gemiti ineffabili". *La preghiera e lo Spirito in Rm 8, 26-27*, Pisa 2009.

⁶⁴ Cade opportuno osservare che l'azione del λαλεῖν si colora presso Paolo del suo significato neotestamentario (sinonimico di 'dire, parlare': accezione peraltro già aristotelica, come in *Hist. anim.* 488b1 e 635b20; per λόλος cfr almeno ARIST., *De diuinat.* 463b17 e ID., *Pol.* 1277b23) ma non per questo del tutto immemore della sua origine onomatopeica (cfr lat. *lallo*); si tratta infatti di un verbo che occorre per indicare un contesto di parola legato all'eccezionalità della circostanza o del referente (come in Act 2, 4-11 in ordine al prodigio pentecostale della polilalia per dono dello Spirito o in I Cor 12, 1-30 circa la xenoglossia dell'Apostolo dei gentili presso l'assemblea in Corinto). Se ne può dedurre che questa sfera semantica possa afferire anche a una condizione locutoria in cui la normale funzione referenziale è a tal punto implementata rispetto alla consueta dinamica verbale da risultare puro suono senza significato, cioè a dire una lallazione non più per difetto ma per eccesso. In questo senso i gemiti dello Spirito sono inesprimibili, in quanto intraducibile in una qualsiasi parola equipollente capace di riportarli, allo stesso modo in cui la poliglossia apostolica supera ogni ordinario linguaggio, in quanto essa è plurima e quindi non può essere volta in una sola lingua particolare.

ro del suo tempo.

Non mancano poi altri luoghi neotestamentari⁶⁵ (come Apoc 12, 2 e Act 2, 24) in cui campeggia – non svincolandosi pienamente dall'intensità dei dolori – il senso di ineludibile processo avviato a finalizzarsi, circa la parousiaca impossibilità per l'abisso di trattenere presso di sé il Redentore, come la gestante non può trattenere il nascituro; tale accezione di potenzialità e imminenza – che costituisce la dorsale dell'uso damasciano, incrementato in direzione aporetica in quanto l'imminenza sarà destinata a permanere conativa – risulta essere di particolare interesse nel passo giovanneo testé alluso: καὶ ἐν γαστρὶ ἔχουσα, καὶ κράζει⁶⁶ ὠδίνουσα καὶ βασανιζομένη τεκεῖν. Qui infatti si avverte in modo ultimativo che all'ordine del travaglio è coordinata la disposizione a una locuzione paralogica quale è il gemito, piuttosto che a una estesiologia pathica (cui è invece designato in modo esplicito il secondo emistichio del versetto)⁶⁷. Il travaglio è quindi richiamato in quanto occasione di un commercio metaverbale e fatico, prima che in afferenza al patimento, stante che sarebbe improprio identificare e appiattare la sporgenza di pensiero della ὠδὶς con il semplice τίκτειν/τόκος.

Sotto questo aspetto, è certamente possibile convenire con quanto dice in modo cursorio Valerio Napoli circa «gli aporetici tentativi di conoscenza di esso (*scil.* l'uno)» e sul fatto che «essa si presenta dunque come una gravidanza perenne (τίκτειν), ma che ha il suo partorire nell'essere, in qualunque modo che sia, in travaglio, in eterno travaglio»⁶⁸; tuttavia, l'escussione storica del pregresso dell'immagine delle doglie è la sola via che permetta, da un lato, di meglio apprezzare le ragioni dell'occorrenza (come si vedrà, molto insistita) del richiamo al travaglio nel trattato e, dall'altro lato, di giustificare tale iterazione, altrimenti gratuita. Si tratta, infatti, del constatato svuotamento del relativo senso afflittivo a vantaggio dell'acquisizione del senso paradossale di una potenza elevata ad atto, nell'inestinquibile circuitazione dinamica che le è propria: per questa ragione il fugato delle doglie acquisisce una posizione non periferica, giacché meglio di qualsiasi altro linguaggio iconico si mostrava capace di evidenziare la paradossalità dell'interruzione del nesso inferenziale tra causante e causato. In questi termini, tra i passi richiamati da Napoli⁶⁹ giova considerare in

⁶⁵ Sia qui segnalato che, diversamente dallo sviluppo ora visto, l'ambito veterotestamentario greco (LXX e altre traduzioni) – come peraltro quello peritestamentario – usavano ancora collegare la sfera delle ὠδῖνες con netta prevalenza alla sola asprezza del dolore e della miseria: così cfr *ex. gr.* Ier 30, 5 s.; Ion 4, 11; Is 24, 27 e 66, 7).

⁶⁶ Leggo così con la parte poziore dei manoscritti, in vece di ἐκράζει di C (046) e altri testimoni.

⁶⁷ Sul rarissimo senso di βασανίζω circa le doglie del parto, si rimanda ad *Anth. Pal.* VIII, 311.

⁶⁸ NAPOLI 2005, pp. 200-201.

⁶⁹ DAM., *De princ.* I, 87, 17-23; I, 88, 25 – 89, 3; I, 118, 5-9 W.-C. (NAPOLI 2005, p. 201, n. 56).

questa sede almeno il terzo, inquantoché è l'unico che faccia diretta menzione alla questione del *τίκτειν*. Proprio perché deprivata di ogni riferimento di sofferenza, la doglianza può essere caricata di un nuovo significato, quello cioè del processo che non accede al fine pur senza annullarsi, infinitamente gravido e, come tutto quanto sia gravido, gravido di qualcosa e non di nulla ma tuttavia senza esito (*τῆς περὶ ἐκεῖνο παραγωγῆς μὲν ἀεί, τίκτειν δὲ οὐδέποτε δυναμένης ὁδίνος*, DAM., *De princ.* I, 118, 6-8 W.-C.); si tratta di un dire che Damascio riconosce essere approssimativo all'oggetto (*ἀλλ' ἐν τῷ ὁπωσοῦν ὁδίνειν τὸ τίκτειν ἐχούσης*, ll. 8-9) ma, soprattutto, viene a essere una formulazione *πρὸς ἔνδειξιν* (l. 6 e, in ripetizione, l. 9): l'autore siriano intende evidentemente ricorrere all'ipotiposi della doglianza per veicolare l'idea di una 'in-dicazione' etimologica, cioè della segnalazione di un percorso che, nella specificità del caso, ha come scopo la medesima condizione di essere *per uiam* e non di pervenire all'obiettivo. L'aporeticità di questo procedimento consta proprio nell'elevazione al perenne di una condizione per sua natura transitoria, senza tuttavia per questo esinanire in una vacanza telica. Come il travaglio ha significato di per sé – in forza di un parto sempre venturo e mai avvenuto –, così il logos che ardisca ai penetranti dell'ineffabile permane in un'indicazione incessantemente oscura per parte sua (*ἀμυδρὰν καὶ ταύτην*, l. 6), poiché (ll. 3-5) o dopo di Quello nulla si dà (acosmismo) ovvero, se si dà qualcosa (ipotesi procosmica), si restituisce solo in una forma di de-finizione (*ἐν δὴ <τινι> πρὸς ἐκεῖνο διορισμῷ*, ll. 4-5), con il conseguente rischio di inappellabilità del primamente essente (in quanto tale inattingibile a ogni definito, perché ogni definito è altro dall'indefinito). Porsi odeporicamente in vista dell'indizione della verità che tutto trascende (cfr ll. 2-3: *τῆς ὑπερβαλλούσης ταύτης ἀληθείας*)⁷⁰, significa trapiantare alle sue iridescenze (le parvenze che corrispondono al φαίνειν dei φάσματα delle ll. 1-2, ben al di sotto dei φαντάσματα aristotelici, ben strutturati invece in un sistema percettivo e gnoseologico), nella consapevolezza dell'ineffabilità di Quello. Si delinea quindi una prospettiva che Damascio poco oltre (ll. 14-15) non esita a raffigurare con l'accostamento all'enigmatica degli ierologi (*ὥς ἤδη τινὲς ἱερολόγοι τοῦτο αἰνίσσονται*, ll. 14-15), allorché la potenza del primo pare essere il secondo senza tuttavia esserlo e la potenza risulta coinfitta al principiamiento (*δύναμιν τῇ ὑπάρξει συμπεπηγυῖαν*). Siamo in uno dei molti passi in cui il calamo di Damascio avverte la necessità di attingere

⁷⁰ Vale qui cogliere l'enfasi lessicale (incardinata sull'opposizione di prefissi) circa la trascendenza che la verità primissima comporta (*ὑπερβάλλω*), a fronte di un trascendimento subordinato quale compare nel caso della concezione seconda e terza (*προβάλλω*, I, 88, 7) e, in riferimento a Quello, solo quando si tratti di rimuovere ogni ostacolo verso di esso (*ἐξαιρεῖ τὸ ἐμφοδὶον εἰς τὴν τοιαύτην προβολήν*, l. 4), piuttosto che di raggiungerlo.

all'inchiostro dell'infinito, inarcandosi sull'orlo dell'indescrivibile: la potenza – pur nella dinamica che ne è costitutiva – sembra impietrita, solidale a se stessa, quando ὁ νοῦς [...] ὠδίνει τὴν τῆς φύσεως ἐκείνης ἔννοιαν (I, 87, 17-19), nello sforzo titanico della ragione (ll. 2-3: τῷ γὰρ ὄντι τοῦ τὸ τιτανικὸν πάσχομεν) di tentare l'inconoscibile (con richiamo anche a Platone, *Epist.* II, 313A3-4). Ci troviamo innanzi all'impossibilità di una potenza statica, risorsa estrema cui il logos inerpicandosi si consegna, nell'aspirazione di dimenticare le concezioni della ragione (τῶν ἡμετέρων ἐννοιῶν ἐπιλαθόμενοι, I, 88, 1-2) per slanciarsi verso Quel travaglio che per sua natura può avere cognizione di Quello (πρὸς τὴν ὠδίνα ἐκείνην ἀναδραμεῖν, ἢ πέφυκε ἐκεῖνο γνωρίζειν μὲν, ll. 2-3) ma non di annunciarlo ad alcuno (ἀπαγγέλλειν τῷ μηδενί, *ibid.*); queste sono le angustie ontologiche e gnoseologiche entro i cui asintoti si inserisce la conoscenza dell'ineffabile: averne una cognizione (γνωρίζειν) non comunicabile.

Una volta aver così divincolato lo stilema del travaglio dalla fisiologia del dolore – almeno quale carattere dominante⁷¹ – e aver mostrato che occorre cercare altrove la ragione della sua fruizione, si rende ora possibile modularne con acribia il genio speculativo, da ricercarsi segnatamente nella sua natura nostalgica di *desiderium*. Come già riverberato da queste prime occorrenze damasciane del termine, l'aporetismo del travaglio è infatti permeato di una natura che potrà antifrasticamente definirsi nostalgica del futuro. Una prima chiave interpretativa in questa direzione è offerta da I, 88, 20 – 89, 3, in cui la prima doglia della possibilità conoscitiva (τῆς γνωστικῆς δυάμεως ὠδὶς) è presentata come permanente e non in processione (ἢ εἴσω μένουσα καὶ οὐ προϊούσα)⁷², in modo tale da contrapporsi in modo reciso a ogni apertura dell'uno verso la pluralità; questa totale eliminazione di ogni apertura alla pluralità è denotata dal rifiuto di accogliere anche la contrazione (συναίρεσιν) che potesse contenere *ad modum unius rei* il plurale, essendone gravida (κύουσιν) senza risultare ancora pervenuta a partorirlo (οὐπω γε αὐτὸ τετοκυῖαν). Questo primo travaglio ha trava-

⁷¹ In quest'ottica saranno da interpretare luoghi come DAM., *De princ.*, I, 9, 1-3 W.-C., ove le doglie (τὰς ὠδῖνας) – ‘nostre’ in quanto riferite a chi percorre l'erta della speculazione dei primi principi – vengono dette περὶ τὸ ἐν ταῦτα πασχούσας: piuttosto di una sofferenza, quand'anche speculativa, la designazione verbale privilegia l'accezione di *passività* del travaglio della teoresi se applicata all'uno o, ancor più, se rivolta all'indivisibile e all'ineffabile, come emerge in ripetuti punti del passo I, 8 del trattato; le doglie sono soggette, afferiscono, all'uno e parimenti ne sono in tormento (ἀδημονούσας: la sensazione di disorientamento di chi non ha più l'identità del suo proprio demone che lo guidi, lo spaesamento in altri termini del nostalgico che si ritrova senza patria e senza se stesso, perché tale è la condizione di chi si incammina verso la regione del sovrintelligibile), nella torsione di capovolgimento (περιτρεπομένης) da cui l'argomentazione aporetica trae alimonia.

⁷² Precisando con εἴσω la direzione della permanenza, la lettera damasciana assevera l'intendimento non solo di ostare a ogni processione (che, in quanto tale, avrebbe significato un cedimento al molteplice) ma anche a quel rispetto della permanenza che maggiormente sarebbe esposto alle estreme irradiazioni del plurale, cioè la permanenza verso l'esterno.

glio (ὠδὶς [...] ὠδίνουσα) del semplicemente uno, assiso sopra tutta quanta la pluralità (ll. 22-24), ma esso, pur inconoscibile, è detto anche conoscibile, benché ciò non possa aggiungersi a Quell'uno quasi intorbidandone la superna trascendenza. Si osserva qui un uso differente dell'immagine delle doglie: preservandone il carattere paradossale, quando il travaglio viene riferito all'uno (il primo uno) e non al totalmente ineffabile⁷³, esso concede la possibilità di un approccio analogico a quella quota – minima – della natura dell'uno che non è totalmente ineffabile, così da trasmetterla a una forma di pensiero che viene detto supposizione inarticolata (εἰς ὑπόνοιαν παραδίδωσιν ἀδιάρθρωτον), poiché il travaglio non procede a piena conoscenza e l'uno non procede a essere pienamente conoscibile (οὐ προϊούσῃ εἰς γνῶσιν οὐ προῖόν εἰς τὸ εἶναι γνωστόν)⁷⁴. Appare chiaro che lo stilema del travaglio è anche in questo caso accampato nella sua aporeticità ma, quando è applicato all'uno, la medesima natura aporetica di conoscibilità vs inconoscibilità rimonta alla struttura ontologica dell'oggetto cui si applica e che riflette. Proprio perché il primissimo uno ha in sé un rispetto di dicibilità, pur oltremisura diluito⁷⁵, sarà necessario postulare una scalarità di subordinazione nell'aporetismo del travaglio dell'uno rispetto alla radicalità intrascendibile di quello ineffabile⁷⁶: solo in questo secondo caso il travaglio, infatti, esprime il carattere anfisbetetico che è cointriso alla tensione stessa del pensiero, così da sostanziare e dare consistenza ontologica all'oggetto che indica. Il travaglio ineffabile, nella sua aporia, *fa essere* l'ineffabile mentre il travaglio dell'uno *esplica* nella sua aporia l'aporia dell'uno medesimo di cui si predica: è in questo punto, altrettanto sottile che delicato, che Damascio coglie le condizioni di fruizione dell'analogia in ordine all'uno (stante che con gradi diversi c'è rapporto tra l'aspetto aporetico dell'uno e quello del travaglio illimitato) ma non *sic et simpliciter* in riferimento all'ineffabile, nel cui caso l'aporetismo giace nel perimetro del

⁷³ Sull'importante rilievo per cui l'uno non è totalmente indicibile e inconoscibile né tampoco del tutto anipotetico, si veda a livello di introduzione programmatica al tema DAM., *De princ.* I, 7, 18-20 e I, 11, 2-5 W.-C. L'uno infatti ha in sé una ἔμφασις del dicibile e conoscibile (I, 19, 17), con cui fa apparire di riflesso – senza attingervi – il principio assolutamente atetico.

⁷⁴ Vige qui un'opposizione esegetica e concettuale tra la sfera dello γνωρίζειν e quella del γινώσκειν, alla quale seconda soltanto pertiene una pienezza conoscitiva cui l'uno si sottrae ultimamente, perché esso è conoscibile solo sotto certi rispetti ma non nella pienezza (εἰς πᾶν γνωστόν, ἢ πάντῃ ἄγνωστον a I, 63, 13); parimenti anche altrove (cfr I, 56, 1-2) l'uno è di per sé presentato come aporeticamente schistico tra dicibilità e indicibilità, giacché Damascio predilige questa tesi alle due alternative per le quali l'uno sarebbe stato o del tutto dicibile e conoscibile oppure del tutto indicibile e inconoscibile: ἦτοι δὴ γνωστόν ἐστὶ καὶ ῥητόν, ἢ ἄγνωστον καὶ ἄρρητον πῶς μὲν, πῶς δὲ οὐ.

⁷⁵ Damascio afferma esplicitamente che l'uno *rischia* di essere inconoscibile proprio in conseguenza della sua predominanza di ineffabilità (non tuttavia assoluta, quale invece struttura l'ineffabile in sé): καὶ τὸ ἐν κινδυνεύει ἄγνωστον εἶναι (DAM., *De princ.* I, 19, 17 W.-C.); l'assoluta prossimità dell'uno all'inconoscibilità, pur preservando tratti della conoscibilità, è ribadita più volte nel corso del trattato: cfr I, 68, 8-10; I, 84, 18-19; I, 86, 5-8.

⁷⁶ Che l'uno sia prossimamente contiguo al principio semplicemente ineffabile pur senza identificarvisi, è indicato anche dalla definizione dell'uno come ultimo conoscibile (τὸ ἔσχατον γνωστόν in DAM., *De princ.* I, 20, 7-8 e cfr I, 18, 3-4 W.-C.)

solo logos che vi tende (l'assoluta trascendenza può essere allusa mediante aporia ma non è essa stessa aporetica e in questo viene preservata la sua incoercibile alterità).

La fatica del concetto⁷⁷ lascia accestire una nostalgia del futuro: il travaglio è *nostalgico* perché, nella sua risalita ai principî, deve continuamente contendere contro la tentazione del logos di tornare a orientare verso l'ineffabile movimenti epistemici che sono peculiari delle realtà gerarchicamente subordinate nelle gradazioni dell'essere; il travaglio è nostalgico, poi, *del futuro* perché urge alla novità ontologica dell'ineffabile che, per sua natura, è destinato a essere un futuro che non si fa mai presente, sotto pena di annullarsi in quanto ineffabile e scadere in altro da sé. Si tratta evidentemente di un futuro che pertiene al solo tempo logico, un futuro meta-naturale, che trova in queste coordinate il suo stato: quello di un futuro eternale, incessantemente rinnovato, scardinato dall'attuazione in un qualsiasi presente; così Damascio fonda il vertice dell'aporia, qual è un futuro senza tempo, aoristico.

Questi travagli sono descritti come in corso di purificarsi in direzione di ciò che è semplicemente uno: è un percorso sacrale di lustrazione dell'intelletto alla volta del principio veramente unico di tutto (αὐταὶ γὰρ αἱ ὁδῖνες καὶ οὕτω διακαθαίρονται πρὸς τὸ ἀπλῶς ἓν καὶ τὴν μίαν ἀληθῶς τῶν πάντων ἀρχήν, I, 11, 6-7); questo luogo assume un carattere di particolare interesse perché segue immediatamente a una delle più poderose prospettazioni che sull'ineffabile il trattato contenga, portandola a culminare nello stigma del travaglio: infatti alla p. 10, ll. 22-24 Damascio scrive: καὶ μήποτε τὸ μὲν πάντα ἀπόρρητον <ἀπόρρητον> οὕτως ὡς μηδ' ὅτι ἀπόρρητον τιθέναι περὶ αὐτοῦ; si tratta evidentemente del potenziamento postremo dell'ineffabile che la disamina in atto si effigia quale stella cometa, non già l'ineffabile *lato sensu* inteso bensì il totalmente ineffabile (τὸ μὲν πάντα ἀπόρρητον), quell'ineffabile di cui non è dato porre nemmeno che sia ineffabile. Viene a configurarsi dunque una metaineffabilità, tale quale può essere non un'ineffabilità pertinente solo alla dimensione della

⁷⁷ Sopra la «serrata difficoltà» di questa tesi ipermetafisica (così in NAPOLI 2005, p. 193 e riconosciuta tale dallo stesso Damascio nell'esposizione della medesima – v. 'i travagli aporetici' di DAM., *De princ.* I, 75, 21-76, 1 W.-C. –) cfr I, 83, 7-12 e I, 86, 10-22 e anche I, 10, 24-11, 1-5 e I, 11, 14-15 W.-C.: nel primo dei passi l'arsi dell'attenzione verge sul tentativo di incontrare l'inconoscibile alla maniera del conoscibile, senza tuttavia perderne le specificità (il che pone il problema di eccedere l'epurando 'ragionamento bastardo' dell'ordinario linguaggio filosofico – νόθος λογισμῶ, I, 83, 16 W.-C. –: di qui altresì Damascio nota con finezza εἰς τὸ ἄγνωστον εἶναι ἀντὶ γνωστικοῦ, I, 83, 12 W.-C.: siamo avviati all'inconoscibile, siamo verso di esso, senza per questo raggiungerlo, ché esso funge da idea regolatrice ultimamente) mentre nel secondo passo addotto, cercando di mettere un momentaneo sigillo sulla questione (ἐπισφραγιζόμενοι), l'accento vira all'indirizzo del travaglio gnostico (ὁδὴν ἀφ' ἧς γινώσκουσιν, I, 86, 10 e 13 W.-C.), giacché la conoscenza si è spinta fino all'estrema soglia del travaglio in vista di una prolifica proliferazione che è invece decaduta (ll. 13-16), senza portare a effetto la sua dinamica; il quale processo si dice che Proclo avesse chiamato ἀπόρρητον ἄξιωμα in una sua *Monibiblos* (circa l'identificazione dell'opera, cfr p. 162, n. 2 W.-C.)

parola e dell'appellazione che ne dipende, ma si staglia in ispecie un'iperineffabilità del senso della dizione dell'ineffabile medesimo. Questa ultraineffabilità richiede di essere apprezzata come l'ineffabilità non di qualcosa, quale che sia (nemmeno dell'uno primissimo), bensì come l'indicibilità dello stesso ineffabile. In questo modo l'ambizione verticalissima del fraseggio damasciano mostra di inerpicarsi là dove non solo al logos si richiede di interrogarsi sulle ultime condizioni di pensabilità ma nello specifico nella regione speculativa in cui è l'alogon dell'indicibilità stessa a riflettere su se medesima; sicché se ne ricaverà un'insolubile, antinomicamente virtuosa *petitio principii* tra l'ineffabile quale oggetto e strumento di indagine, poiché viene demandata l'analisi sull'ineffabile e sull'inconoscibile all'aspetto di ineffabilità e inconoscibilità che pervade l'aporetismo. *Rebus sic stantibus*, alla luce della circolarità insolubile che caratterizza ogni argomentazione circolare, si intende che l'immagine del travaglio non è una *inter alia* ma quella che meglio si attaglia a simulare l'alone di ansiosa fuga perenne di un obiettivo continuamente, tanticamente raggiunto e di nuovo da raggiungersi.

Il travaglio si colloca nel percorso di risalita a Quei principî (ἐπ' ἐκεῖνα ἀναβησόμεθα, I, 27, 8), giacché Damascio cerca di elevarsi a ciò che è posto come primo a partire da quanto è dicibile e conoscibile sensibilmente: questa ascensione viene appellata 'doglie della verità' (τὰς τῆς ἀληθείας ὁδῖνας, ll. 9-10) e, con esse, chi è impegnato nell'anabasi della conoscenza protologica è vocato ad approdare al porto del silenzio sul primo (εἰς τὴν περὶ αὐτοῦ σιωπὴν, *ibid.*); oltre a constatare che con evidenza il diadoco è consapevole dell'audacia del tentativo che sta accampando, (come si evince da I, 75, 21: τολμητέον δὲ καὶ ἡμῖν), si osserva che le richiamate doglie aporetiche tentano quella verità che è appannaggio degli dèi sapere (τὰ μὲν οὖν ἀληθέστατα περὶ τούτων αὐτοὶ ἴσασι θεοί, ll. 21-22). Ribadito che il travaglio giace massimamente in un ordine veritativo, la distinzione oscurissima (διάκρισις ἀμυδροτάτη, l. 14) che segna di sé la ricerca del primo⁷⁸ porta ogni arbitro di tali questioni ad addurre argomenti che mostrano la corda innanzi a esigenze iperessenziali così sottili nella loro anfisbetetica e mutua oscillazione, condizione per cui questo contesto di τόλμα gnoseologica, sottesa all'ineffabile e alla quota ineffabile

⁷⁸

Tale è descritta la condizione per cui l'uno va unicando a sé quanto è dopo di sé, senza che questi se ne distinguano in una qualsiasi conversione pur restando altri dall'uno: si noti la tensione argomentativa in cui il processo di unizzazione è espresso a mezzo di un uso stativo del farsi uno (ἐνοῦται, *ibid.*, l. 9), di contro alla nozione di configurare l'uno senza per questo averne ancora raggiunto lo stato (cfr ἐνίζει, I, 107, 11 W.-C.): Damascio vuole qui alludere al sottilissimo discrimine che separa un'unità intesa come stato che in quanto stato si compie da un'unità intesa come azione che agisce sé in quanto tale, stante l'infinitesima ma decisiva eccellenza dell'identità del primo unicato rispetto al secondo (di cui infatti si legge non essere applicata).

che è nell'uno primissimo, non può non rinviare a ipotesi plotiniane concentrati sullo slancio osatissimo della ragione quando si cimenta sui principî intrascendibili⁷⁹; in modo segnalato, Plotino connota di temerità lo slancio al sovraessente nella sua natura contesta di una duplice componente sia etica sia teoretica, tanto che l'intera *Enneade* V (che tratta delle tre ipostasi originarie) fin da I, 10 denomina τόλμα la suprema vocazione dell'anima all'intellegibile, giacché solo con un atto eticamente connotato il logos può urgere a penetrare la struttura protologica dell'essere. Come si ricava da Torchia in più luoghi⁸⁰, l'intreccio di etica e ragione è peraltro anche presentato dal medesimo Plotino (cfr *Enn.* I, 8, 9, 18-19) con un'accezione di τόλμα non solo in relazione ma anche del tutto imbibita nell'interno del puramente intellegibile, poiché il processo del proprio costituirsi come ipostasi autonoma e altra dall'uno comporta all'intelletto la necessità di saldarsi in unità alla conoscenza (cognizione etica, non solo logica) anche del corpo e del materiato, per apprezzarne l'alterità a un tempo separante e unificante⁸¹.

Un passaggio che, secondo lo stile damasciano, punteggia l'esposizione intervenendo quasi all'impronto ad apportare uno squarcio di sistematico chiarimento, è costituito da I, 86, 11-16: in questa pericope infatti compajono i fondamentali termini di indagine fin qui visti, nella loro mutua articolazione. In primo luogo lo scolarca distingue tra ciò che diciamo e ciò che è l'uno, giacché non si identificano in modo mutuo, così come anche il principio che si indaga non è oggetto di conoscenza, in quanto esso è uno e tutto al tempo stesso (ὅτι ὁ μὲν λέγομεν οὐκ ἔστιν οὐδὲ γινώσκουμεν ὡς ἓν καὶ ὡς πάντα ὁμοῦ, ll. 11-12), di contro al procedimento distintivo e raccoglitivo del logos; a questa *pars destruens* della disamina, vien fatta immeditamente seguire la *pars adstruens*, che individua la natura dell'uno primissimo in ciò di cui si ha travaglio a partire da i citati uno e tutto (ὁ δὲ ἀπὸ τούτων ὠδίνομεν, *ibid.*). Si tratta evidentemente di una genitorialità da parte di uno e tutto verso un nuovo soggetto, quel *tertium quid* che costituisce un *nouum* ontologico e conoscitivo, cioè a dire l'unicato di tutto-uno: la sua ibridazione paradossale non può essere ogget-

⁷⁹ Quanto ai modi dell'insistenza di Plotino sul tema della τόλμα speculativa, si segnala per l'incidenza almeno l'*Enneade* VI (7, 21, 2: a essere osata [ὅδε τοῖνυν τετολμήσθω] è la relazione di efficienza con cui l'uno opera il bene in ciascuno dei plurimi enti in cui è; cfr 31, 25; 9, 5, 29; cfr anche 8, 1, 8).

⁸⁰ N.J. TORCHIA, *Plotinus, Tolma and the Descent of Being: an Exposition and Analysis*, Bern u.a. 1993.

⁸¹ Sull'audacia nelle relazioni tra etica, ragione e bioticità dell'espressione in Plotino cfr N. BALADI, *Origine et signification de l'audace chez Plotin*, in AA. VV., *Le Néoplatonisme*, Colloque CNRS Royaumont 9-13 juin 1969, Paris 1971, pp. 89-98; J.M. RIST, *The Problem of «Otherness» in the Enneads*, in AA. VV., *Le Néoplatonisme*, op. cit., pp. 77-87; circa le implicazioni (neo)pitagoriche si veda M. ATKINSON, *Plotinus: Ennead V, 1, On the Three Principal Hypostases*. A commentary with Translation by M. Atkinson, Oxford 1983, pp. 4-5. Plotino esibisce quindi l'evidenza per cui, al suo punto più alto, l'audacia dell'intellezione si fa intelligenza dell'emozione.

to di conoscenza alla misura del logos, tanto da richiedere di essere accostata in una condizione di gestazione continua, alle cui soglie la conoscenza risulta arrestata nella sua promanazione (μέχρι γὰρ ὧδινος ἡ γνῶσις αὐτοῦ προελήλυθεν, ll. 13-14). Come risulta evidente, il travaglio qui vale nella misura in cui viene còlto nella sua inestricabile tensione, senza che esso acquisti significato come viatico alla sua telica ri-soluzione: si legge infatti, súbito dopo, che tale gnosi odistica tenta sì di fuoriuscire verso un parto (unico) e un pensiero articolato ma tuttavia si ritrova a decadere da quello (cioè Quello, il parto dell'uno sovraordinato), scadendo verso i parti (plurali) di esso (la pluralità dell'esito dei parti segnala che non si tratta del parto cui il travaglio voleva condurre bensì di un succedaneo, *quo talis* improprio, con la conseguenza che non ci si trova in presenza di Quello bensì di esso, cioè dell'aspetto depotenziato e deflattivo del principio sommamente inconoscibile che costituiva il *quod erat cognoscendum*)⁸². In calce a questo, è necessario denotare che Damascio opera anche in questo caso come in altri precedenti uno slittamento altrettanto lieve che determinante, giacché l'ineffabile non è presentato quale assoluto e consistente *quoad se*, come nelle prime occorrenze programmatiche del trattato, bensì in quanto quota indicibile inestricabilmente coordinata a un quanto di dicibilità entro l'uno-tutto ovvero l'unicato primo⁸³; se è vero che a entrambi i rispetti dell'ineffabile (principio primissimo al di sopra di tutto ovvero parte inesprimibile dell'uno-tutto) si applica il medesimo tropo ontologico del travaglio, si deve evincere che ne è medesima anche la dinamica teoretica, incardinata qual è in un continuo processo di avanzamento destinale a se stesso, compiuto nella propria indefettibilità, non senza la sottile notazione esegetica che si tratta di un procedimento astratto dall'ordinaria processione dell'essere (alla l. 14, come si è visto, campeggia il verbo προέρχομαι, un promanare in dialettica alla processione ontologica tipica del προσιέναι e della πρόοδος): l'abisso su cui affaccia il travaglio gnostico è inaccessibile a qualsiasi grado della protrusione del logos, dal momento che il travaglio è sublimato e riflesso ma soprattutto consistente nel solo energetismo aporetico di un'antinomia che alimenta se stessa.

Il carattere decisivo della potenzialità odistica si staglia a partire da

⁸² Giova notare che in DAM., *De princ.* I, 86, 20-21 W.-C. la conoscenza del principio uno-e-molti che è qui investigato si caratterizza come ambivalente (ἐπαμφοτερίζουσας) tra la natura di conoscibile e di inconoscibile a seconda del rispetto (ποτὲ μὲν ὡς γνωστοῦ, ποτὲ δὲ ὡς ἀγνώστου ὄντος αὐτοῦ): esso infatti viene a oscillare tra questo e Quello, il precedente essendo passibile di conoscenza articolata (τὸ κατὰ τὴν ἤδη διηρθρωμένην, scil. γνῶσιν, ll.20-21), il successivo essendo invece referente solo di gestazione (ll. 17-18). In tale diastema si divarica l'opposizione (relazionante e non escludente) tra il postulato dicibile e il postulato ineffabile che com-pongono i complementari emisferi del principio intrascendibile.

⁸³ Cfr πῶς μὲν γὰρ τοῦτο, πῶς δὲ ἐκεῖνο (DAM., *De princ.* I, 86, 21-22 W.-C.)

alcuni passi di I, 87; Damascio è infatti impegnato a ricercare la γνῶσις che non sia subordinata alle categorie del che cosa e del quale, alla ricerca di Quello, cioè dell'uno non subordinato al processo noetico di divisione⁸⁴. Tale processo di eliminazione si muove nella consapevolezza del rischio di eliminare lo stesso uno insieme con le categorie di che cosa e quale, facendo scivolare l'indagine teoretica in uno scetticismo meontologico radicale; di qui Damascio si trova proiettato davanti a un'alternativa ontologica altrettanto tragica che lancinante: o il principio sovranissimo appartiene in qualche modo al tutto (giacché ciascun ente è del tutto e insieme al tutto: ll. 5-7) e in quanto tale è drenabile alla ragione, pur a condizione di denaturarne *ad modum hominis* lo stigma iperessenziale⁸⁵; oppure – questo è l'altro corno dell'alternativa – resta da definire che cosa voglia dire conoscere ciò che non è né uno né tutto ma che tuttavia è (ll. 8-9: εἰ οὖν μήτε ὡς ἓν μήτε ὡς πάντα γινώσκεται, τί ἂν εἴη;) sicché il diadoco, mutando tono è rivolgendosi in allocuzione diretta all'innominato interlocutore (ll. 9-10), prospetta la soluzione nel non aggiungere la categoria del che cosa (e quindi, per sineddoche, anche quella del quale, che ne dipende ontologicamente) all'oggetto di conoscenza: ἄπαγε, ἄνθρωπε, μὴ προσενέγκῃς τὸ τί. Così facendo, Damascio individua con sottile osservazione che l'esito speculativo che se ottiene (tentativamente, una gnosi in-discreta) non sarà *ipso facto* la conoscenza dell'ultratrascendenza ricercata bensì consisterà nella rimozione di ogni ostacolo sulla via che porta alla medesima⁸⁶ poiché, se si pratica l'aferesi del che cosa e del quale, Quello apparirà secondo quanto che è in potenza (φανεῖται σοι ὃ ἐστὶ κατὰ τὸ δυνατόν, ll. 11-12).

Prescindendo da altre, non rade occorrenze della strategia gestazionale⁸⁷, emerge qui con massima evidenza che le stigmati della natura ontolo-

⁸⁴ DAM. *De princ.* I, 86, 22 – 87, 4 W.-C., sulla scorta di Platone ivi citato, individua proprio nel criterio del 'ποῖόν τι μὴν;' l'aspetto decettivo della conoscenza umana, riconosciuta la distanza incolumabile tra l'atto cognitivo *quoad homines* e l'oggetto infinitamente trascendente; in modo specifico, infatti, interviene una discontinuità strutturale tra la conoscenza razionale che procede per parzializzazione – come risulta essere quella che segmenta secondo le categorizzazioni aristoteliche di quale e che cosa (la prima esposta apre alla seconda, che le è ontologicamente sovraordinata e costitutiva) – e, a fronte, il referente della medesima noesi che è invece imparzialissimo (oltre che santissimo) tra il tutto: cfr *ibid.*, ll. 1-2 τὸν τοῦ ἰδίου μερισμὸν κατὰ τὸ ποῖόν καὶ τὸ τί e, rispettivamente, ll. 3-4 ἀγιότατον καὶ παντὸς ὅλου ἀμερέστατον. Conseguenza ne è che solo un processo aferetico dalle categorie di quale e che cosa può emancipare la conoscenza umana dal rango di 'nostre affezioni' (τοῦτο τὸ πάθος, l. 3), indirizzandola verso la conoscenza di Quello (sulla diacatarsi noetica radicale proposta da Damascio cfr II, 27, 8-10 W.-C., METRY-TRESSON 2016, p. 214 (con ulteriori rimandi a M.-C. Galpérine, n. 62)).

⁸⁵ Il tema dei patimenti cognitivi come affezioni dell'anima e non del corpo è tipica della psicologia damasciana, di contro a Plotino e Proclo: circa l'intiera questione degli οἰκεῖα πάθη e la loro presentazione come dimensione tipica del livello umano di conoscenza vale la sintesi di METRY-TRESSON 2012, pp. 422-426 (ove si segnala l'iterato refuso οἰκεῖα; intorno allo sviluppo di tale concezione fin dal commentario di Damascio al *Filebo* platonico, cfr n. 220).

⁸⁶ Infatti la categoria del che cosa frappone un inciampo, mettendosi *iuxta litteram* 'tra i piedi' (ἐμποδίζει) lungo l'itinerario verso la conoscenza di Quello (πρὸς τὴν ἐκείνου γνῶσιν, ll. 10-11).

⁸⁷ Cfr, tra i luoghi rimarchevoli in merito, DAM., *De princ.* I, 89, 9-24; 120, 7-19; II, 22, 18-23; 34, 8-14; 92, 13-15 W.-C.

gica e gnoseologica di quanto si ricerca appartengono all'ordine ablativale (τὸ μὴ τὶ μηδὲ ποιόν, ll. 13), senza che tuttavia tale sottrazione possa de-cettivamente protrudere Quello oltre la soglia nichilistica, giacché la condizione di perpetua potenza è avvertita come la sua intrinseca essenza e non quale un detrimento alla traduzione della potenza in atto e alla aristotelica superiorità di questo su quella⁸⁸; è su queste basi che lo scolarca introduce (ll. 17-23) ancora una volta l'immagine del travaglio – quasi a epifonema icastico e compendioso dell'argomentazione –, stante che il νοῦς viene detto in gestazione di Quella natura⁸⁹ che mai pro-duce (προάγει): l'intelletto con-duce il travaglio a sé (συνάγει πρὸς ἑαυτὴν τὴν ὠδῖνα), cogliendo la dimensione di interminabile tensione del processo che è in vista di se stesso, senza pervenire a un fine in quanto il suo fine è la dinamica che è chiamato a incessantemente rinnovare, in armonia con la sua sostanza di inesaurita potenza⁹⁰; di qui, Damascio con abilità di oratore continua a modulare la figura etimologica della duzione con la ri-duzione (ἀνάγει) verso il primo⁹¹ semplicissimo e totalmente incircoscrivibile nonché senza-quale, in continuità con Platone e agli *Oracoli caldaici*⁹², individuando quindi nel travaglio il *medium* insolubile della relazionalità tra la circoscrizione discreta della qualità e del tutto e l'illimitatezza incircoscrivibile del principio che eccede la conoscenza e la dizione. Quel tratto di ineffabilità che è in ciò che difficilmente dicibile si preserva nel suo specifico di irrisarcibile alterità perché non è un oggetto né di conoscenza né di sovracoscenza ma se ne dà cognizione nel solo stato di apertura a un processo

⁸⁸ Intorno al notorio ontologismo della *consecutio rerum* per cui viene restituita la primazia dell'atto sulla potenza, cfr almeno ARIST., *Met.* 1050a5-10, ove l'atto è posto come fine e, in forza di questa assunzione telica, viene guadagnata anche la potenza, rimodulando l'asserto megarico per il quale senza atto non si dà potenza: formulazione differenti e però complementari del primato della ἔξις sulla δύναμις.

⁸⁹ Poco sopra (ll. 13-15: οὔτε εἰπεῖν δυνατόν [...] οὔτε νοῆσαι ῥάδιον), Damascio non aveva sottaciuto che l'ordine onto-gnoseologico di ciò che è πρὸ πάντων è verticalmente arduo – peraltro in linea con l'intero spirito che pervade il trattato – poiché, come scrive, ogni nome è qualcosa e dimostrativo di qualcosa: se ne ricava che lo specifico dell'indicibile (il quale per sua natura è quanto si connota massimamente difficile all'espressione) deve afferire a una forma di conoscenza ultradialettica, facendo aggio su ogni forma di nominazione parcellizzante. Damascio pone qui le precondizioni per la via dell'iperapofatismo che va strutturando: una negazione metadialettica che consiste in ciò che *non* pone, al di là di ogni parzializzazione.

⁹⁰ Consta dunque che il travaglio della conoscenza protologica si configura sì come un dramma ma non come «notre propre incapacité à saisir la transcendance» (METRY-TRESSON 2012, p. 426); si tratta al contrario del modo confacente al logos filosofico di articolare un'ermeneutica dell'abisso intellegibile (διερευνώμενοι τὸν νοητὸν βυθόν, DAM., *De princ.* III, 141, l. 4 W.-C.), allorché la teoresi viene portata sul terreno della mistica razionale, elevandosi da elenctica e metafisica ad aporetica e protologica.

⁹¹ La lettera usa cogliere la tensionalità del processo con il ricorso alla significazione del πρὸς (qui πρὸς τὸ ἀπλούστατον καὶ πάντη ἀπερίγραφον, ll. 20-21) in contrapposizione a quella non marcata dell'εἰς: non si tratta infatti di esercitare un ingresso nel referente ma di porre il medesimo come pura direzionalità. Non si configura un accesso all'oggetto cui si mira né, soprattutto, una priorità logica dello scopo rispetto a ciò che tende allo stesso scopo bensì – in aderenza alla deissi damasciana – consta che ci sia una priorità della potenza della direzione rispetto allo scopo: è la prima che, movendosi, pone il secondo, non già il secondo che con la sua esistenza attiri a sé o causi in qualche modo il movimento logico. In questa ottica, l'immagine del travaglio esprime con pienezza lo stato di cose descritto, giacché il travaglio tende a ciò cui dà origine e ne è lo scopo e non il contrario.

⁹² DAM., *De princ.* I, 87, 23 W.-C.

in-definito, il quale consiste nella rimozione di ogni impedimento alla sua volta (così ancora ἐξαιρεῖ τὸ ἐμπόδιον εἰς τὴν τοιαύτην προβολὴν ἐνιστάμενον a I, 88 4-5): l'aferesi dell'impedimento gnoseologico della parzializzazione della conoscenza permette di raggiungere [εἰς non πρὸς] la protensione che si è vista consistere nel gestare sempre la concezione di quella natura senza mai presentarla in modo ultimativo (*ibid.*, 87, 18-19).

I.2 Oltre il parmenicidio: l'iperparmenidismo di Damascio

La storia del pensiero, posta innanzi a tornanti decisivi⁹³, fa valere gli effetti della profezia di Zorobabele⁹⁴: stante la specificità dirimente della proposta, o si intraprende assolutamente la via indicata o si deflette totalmente dal solco della tradizione; l'equilibrio di discriminazione storica che intride di sé per intero il *De principiis* fa vibrare in modo inemendabile l'alternativa tra due modi distinti di filosofare: come scrive Trabattoni⁹⁵ sulla scorta della rivisitazione del programma dello scolarcato esposto *ex negativo* nella *Vita Isidori* e di contro al giudizio dello Zeller, da una parte si schierava la corrente che patrocinava la spinta razionale dell'indagine speculativa, dall'altra la tendenza ad aprire la porosità del pensiero alle influenze allotrie della teurgia e della mistica, fino a far aspirare il logos entro una pratica ecletticamente magico-religiosa, pressoché indebolita nel suo aspetto teoretico. La difesa dell'apparato logico-deduttivo che aveva i suoi diretti ascendenti nei sistemi di Platone e Aristotele trova in Damascio un vigoroso propugnacolo e il trattato di nostra pertinenza coglie nell'antinomia dell'alterità identitaria dell'*ebullitio*⁹⁶ razionale la sua espressione baricentrica. Sotto questo rispetto, luoghi segnalati in cui il magisterio di Damascio aggiunge un tassello alla debordante indagine della vacuità del

⁹³ L'ambiente culturale dei giorni estremi della scuola di Atene in prossimità dell'editto imperiale del 529 e il clima intellettuale che doveva coinvolgere Damascio presso l'Academia e durante il soggiorno in Oriente sono esposti con sintesi in CHUVIN 2012, pp. [135]-152 (soprattutto pp. 138-145 e p. 138, n. 3 con rinvio ad A. Cameron).

⁹⁴ Zc 3, 1-8; 4, 14; 6, 1.

⁹⁵ TRABATTONI 1985, pp. 199-200: Zeller opinava invece che Damascio contrastasse con forza i tentativi di assimilare il neoplatonismo al pensiero razionale. Al contrario – sostiene a ragione Trabattoni – Damascio risulta piuttosto aver inteso di difendere la filosofia greco-pagana dalla concorrenza di gran parte della riflessione cristiana, quella almeno che egli doveva percepire come maggiormente pervasa dal fermento mistico a fronte dell'elaborazione formale e logica. Va da sé che questa impostazione necessita di essere sfumata nei toni debiti, stante che molta parte della stessa pagina damasciana è fittamente impregnata di echi teurgici (l'intera sezione compresa nel tomo III di *WESTERINK 1991 è imbastita sul telaio della testimonianza oracolare caldaica), così come la produzione cristiana prossima a Damascio – si pensi a Dionigi ps.-Areopagita – esempla una torsione di pensiero niente affatto epoptica ma capace di temperare l'investigazione razionale con il conato di una fondazione rivelativa – alla quale ultima dovrà essere sì riconosciuto il ruolo di principio originante, stante la prospettiva di fede.

⁹⁶ Il ricorso icastico all'ebollizione dell'attività speculativa attraversa la parola di Eckhart per significare l'autoriflessione creatrice divina, fruendo della plasticità con cui l'atto dell'evaporazione si restituisce rispetto al generante: l'evaporante è altro dall'evaporatore ma al tempo stesso sono costituiti ambedue della medesima sostanza; lo sviluppo genetico della metafora è tracciato in W. BEIERWALTES, *Platonismo e idealismo* [trad. it. di *Platonismus und Idealismus* 1972¹, 2004²], Bologna 1987, pp. 64 ss., da Plotino a Böhme. L'immagine dell'ebollizione è sfruttata anche da Damascio in riferimento specifico alla vita grazie all'assonante annominazione che in greco intrattengono il vivere (ζῶω) e il bollire (ζέω), così che a II, 171, 4-18 si legge che il vivente è – oltre all'essere e al conoscere (*ibid.*, II, 5-6) – un medio ineludibilmente, poiché è ancora in sé e verso di sé (τὸ δὲ ζῆν ἀτεχνῶς μέσον, ἔτι μὲν γὰρ ἐν ἑαυτῷ καὶ πρὸς ἑαυτὸ καθ' ὅσον ζῆ τὸ ζῶν, *ibid.*, II, 9-11), transbollendo (ὑπερζέον, *ibid.*, I, 12) da sé senza essere tuttavia ancora altro. Damascio vi ricorrerà spesso anche in altri contesti (cfr II, 198, 18-21; III, 123, 12-20), ove l'ebollizione (ζέσις) nutre la speculazione effigiando la corrente dell'essere coinvolta in un perenne distinguersi, senza permanere né nell'unicato né in alcuna circoscrizione ma fondendosi dall'uno e dall'essente in quella precipite profusione che – a questo livello dell'indagine circa la natura dell'aporetico – è la vita (ζωή).

revênant originante sono le due costellazioni semantiche del riflesso dell'essere che corrisponde all' ἔμφασις e l'in-dicazione di senso che, esprimendosi nell' ἐνδεικνύναι, conduce all'arce al di sopra del tutto dell'essere; cardini, questi, che reggono il grande fondale della rivoluzione iperparmenidea⁹⁷ del tramonto neoplatonico da cui traggono senso e, di séguito, perciò illustrati regressivamente.

⁹⁷ Sul possibile superamento di Parmenide da parte della *Theologia Platonica* di Proclo, in direzione di un'apertura alla mistica dell'uno, cfr il saggio integrativo di M. Abbate (*Parmenide nella Teologia Platonica tra "reinterpretazione" e "superamento"*) in **PROCLO 2005, pp. [1139]-1159, soprattutto pp. 1158-1159: l'estremo sforzo della riflessione di Proclo viene inteso come il tentativo di mettere a fuoco la differenza assoluta del non-dicibile ovvero, in termini heideggeriani richiamati dall'estensore stesso, come "differenza che ancora deve essere pensata". In Damascio, invece, si assiste a un diverso modo di fronteggiare la vertigine abissale dell'inconoscibile, giacché l'ineffabile si preserva a ogni assalto sia del fiore dell'intelletto sia del fiore dell'anima. Non si dà nemmeno una mistagogia dell'ineffabilità dell'ineffabile, ragion per cui occorre valutare che il piano del discorso eccede non solo il logos ma anche l'anima. Sarà solo conquistando alla riflessione il piano della protologia che si concreta la possibilità di scorgere nell'incapacità di dire proprio l'obiettivo della peculiare speculazione sull'ineffabile: il non-dire ciò che consiste nel suo essere indicibile.

I.2a Sulle orme di Damascio: la reviviscenza parmenidea

«Come molti e recenti studi hanno messo sempre più in luce, la tradizione neoplatonica, fatta eccezione per il solo Damascio, ha esercitato nella storia del pensiero occidentale fondamentali influssi, determinando, in modo più o meno diretto, l'impianto concettuale e teoretico di alcune prospettive filosofiche anche moderne, come l'Idealismo stesso»⁹⁸: così Michele Abbate esprime la singolarità storica e speculativa di un autore come Damascio che, isolatissimo per temperie e audacia teoretica, ha tuttavia meglio e più di altri saputo tradurre l'efferato fremito – tipicamente neoplatonico ma in lui ipostatizzato – dell'ultimità del sovressente verso l'intercissione dal tutto dell'essere. Si può senz'altro affermare a questo punto che Damascio è, infatti, il pensatore che col massimo della radicalità ha interpretato lo slancio ingenuo nell'antinomia originaria, elevando a chiave di volta del suo sistema lo specifico della contraddizione colta nel suo aspetto ipertrascendente, laddove l'ἀρχή trascende ogni forma sia di antitesi sia di opposizione; in questo modo la riflessione gravida dell'ultimo diadoco si strugge di rigorizzare l'intuizione che era stata di Proclo, per cui *contradictionem in indicibili quidem simul falsam esse dicendum*⁹⁹: allorché il pensiero evapora verso l'intangibilità razionale, si effigia un alone per cui al falso si contrappone un altro falso, richiedendo di superare il principio logico dell'elenchos – infatti, il levare del principio di *non* contraddizione si fa il battere del principio di contraddizione, nella figura costitutiva e positivamente ponente dell'antinomia originante e originale. Sulla scorta dell'elitaria circolazione del pensiero damasciano in ogni secolo a prescindere dalla tonalità ermeneutica¹⁰⁰ – a parte ovviamente Bessarione, cenni in Fozio e Michele Psello¹⁰¹, poi evanide ombre in Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola, pur senza esercitare alcun vero influsso, fino a pervenire alla eccezione di Francesco Patrizi da Cherso¹⁰² che nel XVI secolo ferrarese¹⁰³

⁹⁸ ABBATE 2010, p. 269 (e cfr sulla questione pp. 270-274).

⁹⁹ PROCL., *In Parm.* VII, 519, 27-28; come noto, la parte terminale del libro VII del commentario al Parmenide di Proclo sopravvive solo nella versione latina di Guglielmo di Moerbeke, di cui C. Steel nel vol. III della sua edizione di essa opera cerca di operare una retroversione greca, che *ad locum* suona così: τὴν ἀντίφασιν ἐπὶ μὲν τοῦ ἀρρήτου ψευδὴ ἅμα εἶναι ῥητέον.

¹⁰⁰ Se si prescinde anche dall'autenticità della testimonianza non può non essere ricordato il caso singolare della miscellanea attribuita allo ps.-Erennio, allievo di Ammonio Sacca insieme con Plotino. Questa raccolta pubblicata dal Mai di sei *excerpta* esegetici alla *Metafisica* di Aristotele, infatti, comprende una nutrita sezione di luoghi tratti dal *De principiis* (*WESTERINK 1991, I, pp. CXI-CXIV). Già lo Heitz e successivamente Pasquali hanno ritenuto di attribuire la paternità di tale compilazione al falsario epirota cinquecentesco Andrea Darmario, cui andrebbe pertanto riferita anche la conoscenza – e non superficiale – dello scritto damasciano: cfr G. PASQUALI, *La così detta Metafisica di Erennio e Andrea Darmario*, «Xenia Romana» 1908, pp. 23-27.

¹⁰¹ Cfr la nota costituita da MALTESE 1987.

¹⁰² Esercitando una vibrata critica antiaristotelica alimentata da linfa teoretica neoplatonica, con particolare riferi-

attinge a Damascio come fonte diretta¹⁰⁴ –, l'o-scenità dell'assolutezza dell'ineffabile è stata in tempo moderno avvistata con mirabile – oltreché cursoria – sensibilità da Massimo Cacciari, tra le rarissime voci della teoresi moderna successiva a Ravaisson ad essersi accorta della carica eversiva del logos antinomico di Damascio, in tanto in quanto versato non sul lato dell'indicibilità dell'uno (o di alcuni suoi tratti) bensì sull'indicibilità dell'indicibile stesso. Cacciari vota a Damascio alcune pennellate impressionistiche altrettanto fugaci che evocative, procedendo nel verso della suggestione dell'ineffabile (l'ineffabile si conserva tale suggerendosi all'intelligenza, senza dirsi); viene quindi dal contributo di un pensatore contemporaneo il prezioso contributo per recuperare e pensare la centralità che possa assegnarsi a una antinomicità che chiede di essere interrogata non *à la* Florenskij (*La colonna e il fondamento*) come il prodotto dell'esperienza dell'antitesi tra il discorso argomentato e l'intuizione ma a un livello che, uscendo dal mondo, si cimenta spericolatamente a varcare il limite del senso, in una precipite marcia eraclitea (ἀγχιβασίη)¹⁰⁵ verso il *primum primum*, nella vigile illusione di poter nerudianamente cogliere i fiori della primavera e non la primavera stessa.

Si impernia opportuno, dunque, su queste colonne lo sguardo prospettico che Cacciari – erede di un minimo cenacolo di cultori damasciani – lancia sugli orizzonti dischiusi dal *De principiis*, individuando senza residui nell'antinomia originaria la *crux philosophorum* di quell'impossibile anipostatico, che già era stato di Origene platonico¹⁰⁶, aporetica cui un inno di Proclo si affacciava saettando i suoi dardi intellettivi (νοερόισιν [...] βελέμνοις)¹⁰⁷. Il tentativo che Cacciari cerca di articolare nel superamento della filosofia dialettica di tono hegeliano senza per questo scivolare in una sua mera *Überwindung* brandisce il grado massimale dell'aporia plotiniana come più costitutiva di ogni dispositivo analogico, intendendo nella supe-

mento al commentario alla *Metafisica* di Aristotele dello ps.-Giovanni Filopono, il Patrizi opera una mediazione tra l'architettura ipostatica di Proclo e la dottrina dell'uno-tutto di Damascio in una nuova configurazione del cosmo; Patrizi si contrappone a Ficino: questi è più aperto a Plotino mentre quegli è più orientato a Damascio, da cui mutua il concetto dell'*unum tantum* come irrelato e superessente ineffabilmente, al di sopra anche dell'*unitas primaria* (su questi aspetti, sull'ascendenza damasciana della cusaniana *præcisio imprecisa* di Patrizi e sulla notazione del *De principiis* nella lista di manoscritti di Patrizi conservata all'Escorial, cfr LEINKAUF 1990, soprattutto pp. 23-32 e p. 25, n. 16).

¹⁰³ Anche al di fuori di Ferrara il Cinquecento mostra un ridestato interesse per Damascio, tanto che si prospettò l'opportunità di curare un'edizione delle opere di Damascio e di altri neoplatonici, stando a quanto scriveva Marco Hopper in una lettera prefatoria all'edizione delle opere di Platone a Basilea nel 1556: tuttavia l'iniziativa venne abortita (PROCLUS, *Commentaire sur le Parménide de Platon* (a cura di C. LUNA – A. PH. SEGONDS), t. I., 1re partie, Paris 2007, pp. CDXXIII-CDXXVI). Ad altre altezze cronologiche sono stati lacerti sporadici i bagliori di interesse per Damascio, come con J.Ch. Wolf (estratti dal *De principiis* negli amburghesi *Anecdota Græca* del 1724).

¹⁰⁴ Oltre al prospetto schizzato in NAPOLI 2008, pp. 123-127, sulla *Wirkungsgeschichte* anche speculativa di Damascio cfr ABBATE 2010, pp. 269-270, nn. 17-18

¹⁰⁵ HERACL. fr. 122 D.-K.

¹⁰⁶ CACCIARI 2008, p. 77 e *passim*.

¹⁰⁷ PROCL., *Hymn.* II, 4.

ressenzialità dell'uno l'irrappresentabilità dell'essere che si fa libero anche della costituzione di ἀρχή¹⁰⁸. Posta la centralità del *Parmenide* in qualità di domanda tragica che interroga – deflagrante e silente – ogni secolo filosofico, la strategia speculativa dell' ἵχνοϛ plotiniano¹⁰⁹ è illustrata da Cacciari come la via capace di escludere ogni μεταξύ col mondo delle rappresentazioni e però, al contempo, di intrattenere con il fenomenico un rapporto di μίμησις. Entro queste direttrici tipiche di molte stagioni neoplatoniche, Cacciari vede nell'aporetica del dis-correre tra l' οὐσία dell'uno e il suo carattere inimmaginabilmente e inidealmente ἀναίδεον il carattere profondo di quella che si lascia ricondurre a una metadialettica an-archica, in cui il sovraprincipio del *dum patet latet*¹¹⁰ introduce a una dimensione dell'essere affrancata anche dai limiti della trascendenza. In tale linea Cacciari può affermare che «in questi passi di Damascio (I, pp. 108-126) l'aporetica neoplatonica mi sembra raggiungere il suo termine ultimo. In questa forma radicale essa ci viene trasmessa. In nessun modo può esser tenuto il concetto di causa in accordo all'Uno, se l'Uno è l'assolutamente positivo di cui nessuna contraddizione deve essere pensata»¹¹¹, significando in Damascio l'entusiastica e azimuthale espressione dell'aporetico elevato ad accesso a una forma di preaitiologia della conoscenza. La presenza di Damascio nelle pagine di Cacciari è una tangenza, balenante, ma ciò basta perché sia gremita del brivido protologico che il *De principiis* imprime alla sua euristica di una ἐτερότης radicalmente architettonica, ove il meontico non annichila ma plasma l'essente, configurando l'aporia come la superficie esterna della grande sfera dell'essere di cui il logos indaga nella propria esaustività la sola superficie interna: ogni interno ed ogni esterno, tuttavia, si con-formano e condizionano mutuamente, indistricabili pur nella rispettiva alterità. Questa mirabile *communicatio idiomatum* vale al livello della vertigine del castello dell'essere, là dove l'indagine damasciana si prova a statuire l'immanchevole, giacché la necessità logica di un principio che non abbia in sé bisogno di nulla spinge il logos fuori di se stesso, verso un principio che non sia neanche principio, nella tessitura virtuosistica dell'iperrazionale: ἄλλο τι ἄρα ζητητέον, ὃ μηδαμῶς ἔξει τὸ ἐνδεές μηδ' ὀπωστιοῦν· εἷη δ' ἂν τοιοῦτον ὄν μηδὲ ὅτι ἀρχὴ ἀληθὲς εἴπειν¹¹².

Quando Damascio sventaglia la ragione abs-trusamente al di sopra della propria orbita, porta alle estreme conseguenze l'irriducibilità della

¹⁰⁸ CACCIARI 2008, pp. 83-87.

¹⁰⁹ Cfr PLOT., *Enn.* V, 5, 12-14.

¹¹⁰ Cfr PLOT., *Enn.* V, 5, 8.

¹¹¹ CACCIARI 2008, p. 87.

¹¹² DAM., *De princ.* I, 39, 5-7 W.-C. e cfr CACCIARI 2008, p. 86.

prima ipostasi a epochizzarsi entro il pelago della ragione¹¹³ ma opera altresì non solo un'appropriazione positiva del principio di contraddizione ma ne propone anche un'istanziamento di autonomia. Cacciari coglie bene due elementi di grande momento, cioè che i) nel fraseggio di Damascio l'anomia aporetica del logos non ammicca ad alcuna forma di riduzione scettica e ii) che quegli piega a de-cidere la nobiltà del principio elettissimo collocandola nell'incondizionatezza paradossale della principalità prima; resta tuttavia negletto un elemento non trascurabile nel tentativo di Damascio di svelle l'ineffabile da ogni esemplarità o causalità in qualsiasi modo riflessa (ovvero specchiantesi nello specchio di se stessa)¹¹⁴, il quale elemento giace nella natura dell'aporetismo: ad essere aporetico non è *simpliciter* l'ineffabile bensì, a livello più radicale, il rapporto che rinvia dall'uno all'ineffabile, così da trasferire l'aporia oggettuale in un'aporia relazionale. Questo stato di cose deriva a Damascio dalla riforma protologica giamblichea, giacché avere individuato una tassonomia capace di un apice sovrastante l'uno (pur preservato nella sua primalità, entro la metalogica dell'aporia che si disegna) porta il nostro filosofo a tradurre la consistenza dell'antinomia dall'ordine dell'ineffabile a quello del nesso inferenziale che permette alla ragione di passare dalla cuspide speculativa del principio primissimo a Quell' ἀρχή. L'ineffabile trionfa dell'uno in termini trascendenti perché è tanto trascendente da non poter essere nemmeno trascendente e, in ultima analisi, è uno a tal segno da non essere nemmeno uno; l'indagine dello sviluppo genetico di tale posizione damasciana ha permesso, avvertendone le stimate giamblichee e non genericamente procliane, di appurare che l'ineffabilità dell'ineffabile si connota di una sua autonomia rispetto all'ineffabilità della quota ineffabile che è nell'uno e nei gradi partecipati dello stesso. In questo modo non solo si è profilata un'ineffabilità elativa a sé stante – concepita *pleno jure*, quindi inconcepibile perché sovraconcepibile – ma anche così aporetica da non essere neppure aporetica¹¹⁵, secondo la figura di pensiero già introdotta. Ne viene che la dimen-

¹¹³ Cfr CACCIARI 2008, p. 80.

¹¹⁴ Se Eckhart (*Expositio Sancti Euangelii secundum Iohannem*, 40-42) si domandava perché nel prologo di Giovanni si legga «in principio erat Verbum» e non «a principio» – conoscendo che in questa formulazione più che in quella si riverbera una dinamica processiva –, l'istanza di Damascio muove invece alla ricerca di un 'ultra principium', superando nella radicalità della domanda, prima che della risposta, l'ordine pertinente a una speculazione mistica che accetta di risolvere l'idea di principio nel concetto di una causa prima.

¹¹⁵ A partire da DAM., *De princ.* I, 4, 13 W.-C. si apre una sezione attestante la natura dell'origine come né principio né causa né primo né addirittura prima del tutto né tampoco al di sopra del tutto (οὐδὲ ἄρα ἀρχήν [...] οὐδὲ αἴτιον [...] οὐδὲ πρῶτον [...] οὐδέ γε πρὸ πάντων [...] οὐδ' ἐπέκεινα πάντων: di qui la somma ἀρχή non sarà in Damascio semplicemente nessuna di tutte le cose come in Proclo e già in Plotino (ABBATE 2010, p. 224, sulla forma del nulla) ma – non essendo neppure uno (μὴδ' ἓν) – si erge a essere nulla (οὐδέν), nel modo il più giusto (κατὰ τὸ δικαιότατον): ὁ γὰρ μὴδ' ἓν ἐστὶ, τοῦτο οὐδέν ἐστὶ κατὰ τὸ δικαιότατον (DAM., *De princ.* I, 5, 20-21 W.-C.); *ibid.*, l. 25, viene precisato che tale nulla non è neppure nulla: οὔτε γὰρ τὸ οὐδέν (τὸ γὰρ οὐδέν αἴτιον οὐδενός). Essere *un* nulla (non già non essere nulla) che non è nemmeno nulla sta a indicare un reciso superamento di ogni aitiologia possibile, in cui l'ineffabile non

sione di anomia dell'ineffabile damasciano travalica anche i riferimenti di Cacciari, una volta aver riconosciuto nella paradossalità una resilienza noetica da superare; il pensiero di Damascio dirà che l'aporetismo è primamente dell'in-tensione del logos verso l'ineffabile, preservando così il medesimo financo dalle più flebili profferte dell'indagine razionale. Il corteggiamento della ragione all'ineffabile lascia quest'ultimo intangibile rin-serrato nella sua *turris eburnea* perché ogni profferta conoscitiva si arresta nella paradossalità del *medium* che lo slancio della conoscenza incontra nella posizione stessissima della domanda. Questo è il punto centrale: l'aporia è guadagnata da Damascio come apertura all'ineffabile, non come un attributo diretto dell'ineffabile. Così facendo, l'aporia si staglia nella dinamica del logos che si protrude al di sopra di sé, non già come un carattere dell'ineffabile, pur senza escluderlo; la verticalità osatissima della *tour-nure* damasciana è resa possibile dalla capacità del logos di dischiudersi in uno sforzo prometeico verso l'ultimamente sovrastante mediante la natura del contraddittorio che, quantunque gli sia argine, è posto proprio dal logos stesso: così come il due-in-uno del logos gravido rappresenta un *impossibile in actum* verificabile nell'esperienza di ogni concepimento, parimenti la co-stanza del principio inconoscibile si manifesta nella possibile impossibilità della condizione *in limine* di ogni paradosso – che pur nella propria autocontraddizione si dà comunemente¹¹⁶.

Come si può constatare, l'armatura sovraontologica dell'ineffabile porta a una necessaria revisione dell'antinomia delle due anime costitutive della tradizione neoplatonica tutta: dall'una parte l'anima “neo-parmenidea” e, dall'altra, quella “anti-parmenidea”¹¹⁷. L'intrascendibilità aporetica dell'inconoscibile, infatti, porta nuova luce sia sul carattere strettamente monistico che caratterizza in senso parmenideo l'impostazione he-nologica del neoplatonismo prevalente, sia sul carattere antiparmenideo che percorre il platonismo dal *Sofista*¹¹⁸ in poi; queste due linee si trovano

solo è negazione dell'essere ma anche negazione di se stesso, fino a postulare un oltrepassamento del principio di identità. Così facendo, il ragionamento damasciano sfocia in quell'aperto aporetismo che si accredita come luogo unico entro il quale la contraddizione si doti di senso, il senso che compete all'aporia nell'essere aporetica.

¹¹⁶ Va tratteggiandosi l'apporto iperparmenideo che sottentra nei rigli del trattato di Damascio: se – con le parole di E. SEVERINO, *La legna e la cenere. Discussioni sul significato dell'esistenza*, Milano 2000, p. 32 – «Parmenide di-strugge il mondo: afferma l'illusione delle differenze del mondo», il diadoco da un lato approda a un esito consimile, stante che adduce l'iperalterità dell'indicibile sul tutto così da lasciare orfano di una fondatezza conoscibile il tutto del mondo che per conseguenza ricade in una sua indicibilità; dall'altro lato, tuttavia, Damascio storna ogni fatuità illusoria delle differenze del mondo perché il molteplice del diveniente trova proprio nella specificità dell'aporia la sua fondatazione estrema, proiettandosi al di sopra del razionale.

¹¹⁷ In questo modo si esprime ABBATE 2010, pp. 258-261 (cui rimonta l'impiego delle virgolette). Circa la (dis)continuità tra platonismo e neoplatonismo e il suo ruolo di prodromo a un'intelajatura antinomica del neoplatonismo, cfr F. ROMANO, *Platonismo/Neoplatonismo: continuità e rotture*, in ROMANO 2004, pp. [179]-200.

¹¹⁸ Il *Sofista*, infatti, concentrandosi sulla differenza in rapporto alla natura dell'essere (in specie cfr *Soph.* 255C – 259B), contrappone alla statica ontologia della concezione parmenideo-eleatica una dinamica dell'essere sotto il rispetto

a strutturare, nella loro inaggiogabilità reciproca, il movimento speculativo che conduce tanto all'arelazionalità dell'uno quanto, al contempo, al superamento della rotondità dell'uno in direzione del molteplice, raggiungibile in quanto altro dall'essere uno nel diveniente. L'aporetismo che permea dall'interno questa posizione viene esacerbato ma anche delucidato se si considera che l'impianto henologico presso Damascio è inserito sotto l'egida del principio ineffabile, giacché in questo modo l'aporia del parmenicidismo viene riformulata come segue: non si tratterà più di eliminare la rotondità dell'uno dell'Eleate in senso procosmico e dialettico per salvare i molti, bensì si imporrà la prospettiva di superare l'uno di Parmenide in direzione opposta, cioè in accezione protologica, verso l'ineffabilità. Così facendo, il logos viene attratto sul terreno dell'aporia tanto da sostanzinarsene e, una volta trasposta all'ordine dell'aporetico, la questione dell'unità semplicissima dell'uno e la sua capacità di essere uno-tutto riceve il nome dell'ineffabile, cioè riceve una possibilità di dizione purché sulla base di una euporia antinomica originaria. Il piano della protologia, come vien fatto di argomentare fin qui, opera una mossa logica e ontologica decisiva nel portare a coincidenza l'*esse quod* e l'*esse quo* del ciò di cui si dice¹¹⁹: l'ineffabile è ciò che consiste nella sua inesauribile potenza di slanciarsi al dire, senza mai raggiungerlo. La potenza portata ad atto si connota della mancanza di un esito, poiché un esito non avrà mai, stante la sua perenne condizione dinamica, talché l'indicibilità non avrà un oggetto se non se stessa. Questa indicibilità dell'indicibile porta la riflessione damasciana a un livello per così dire anteriore a Parmenide, se è vero che il parricidio platonico voleva liberare il logos dall'inazione dell'uno a uscire da sé; qui piuttosto pare configurarsi la trasposizione dell'uno al di là di se stesso, nella considerazione che l'altro dall'uno non è un'apertura al molteplice ma un'oscillazione verso quanto non è nemmeno uno, qual è l'ineffabile. In questa luce si può delineare un movimento non neoparmenideo ma ultraparmenideo, che lascia integre sul piano della henologia le due tendenze viste e però, declinate in termini protologici, le rifiuta ambedue.

Il retaggio parmenideo in Damascio va specificandosi allorché si pone mente alla parte finale (vv. 5-8) del fr. 2 dell'Eleate:

ή [scil. ὁδός] δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι,

del rapporto simile/dissimile così come il *Parmenide* si articola sulla natura dell'articolazione uno/molteplice (cfr ABATE 2010, p. 103).

¹¹⁹ Con l'identità di *esse quo* ed *esse quod* Tomaso guadagnerà l'unicità di Dio oltre la distinzione tra l'essere e il soggetto-che-è, così da sovraordinarne la semplicità assoluta rispetto alla semplicità subordinata degli angeli, che rifiuta qualsiasi composizione ilemorfica ma si prestava alla postulazione di una materia spirituale (cfr l'angelologia di *S.Th.* I, q. 50, a. 2).

τὴν δὴ τοι φράζω πανταπευθέα ἔμμεν ἄταρπον·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔόν.

Affermando l'impraticabilità di conoscere ciò che non è, giacché si dà conoscenza solo di quanto è¹²⁰, Parmenide anticipa una tesi che sarà di Platone, quando alla domanda circa il modo in cui si potrebbe conoscere il non essente (πῶς γὰρ ἂν μὴ ὄν γέ τι γνωσθείη;) fa seguire: τὸ μὲν παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν, μὴ ὄν δὲ μηδαμῇ πάντῃ ἄγνωστον; – ἱκανώτατα¹²¹. Si intende da súbito che è in atto una contrapposizione senza residui tra l'essere di ciò che è e il non essere di ciò che non è, delimitando uno schema ontologico e meontologico che ascrive alla prima partizione ogni forma di conoscibilità e alla seconda il suo opposto; l'ineffabile di Damascio interviene a tracciare una sezione tra questi due àmbiti, poiché l'inconoscibilità dell'ineffabile si colloca sia al di là di ciò che è (e che è conoscibile in quanto è) sia al di qua del non essente (giacché è: l'ineffabilità si predica di qualcosa che è, non già dell'inessente). Ponendosi a mezzo della conoscibilità dell'essere e dell'inconoscibilità del non essere, l'ineffabile apre una rima che partecipa ontologicamente del primo e gnoseologicamente del secondo; tale ibrido seminichilistico provvede a Damascio la flessione del logos fuori di se stesso, senza al contempo determinarne un riduzionismo encosmico. Ciò detto, si deve apprezzare che la via damasciana del superamento di Parmenide è specularmente opposta a Platone: mentre questi opera in direzione dialettica l'oltrepassamento dell'uno, Damascio radicalizza l'uno fino a non fare dell'uno un uno né dicibile né conoscibile e, quindi, un uno estrinseco a se medesimo. Damascio non solo introietta i molti nell'uno cercando di sciogliere l'aporia del molteplice entro l'uno dell'uno-molti, bensì il logos di Damascio invaghisce dell'aporia eretta a sistema fino al punto di abdicare a se stessa, tanto che l'uno-molti non sarà più né uno né molti ma indicibile. Anche il parmenicidio protologico di Damascio reca tuttavia inestinte le stigmate dell'Eleate, come si evince dalla considerazione che il riverbero dell'indicibilità affaccia alla prossimità dell'impianto henologico dell'essere. Come in Giamblico il principio ineffabile superiore all'uno non eliminava quest'ultimo, così Damascio prosegue la struttura dell'unità semplicissima dell'uno ed è sulla base dell'aporetismo fondato sulla riflessione dell'uno primissimo che il diadoco risale alla protologia anteriore al dire.

¹²⁰ Cfr ABBATE 2010, pp. [3]-7 (e specialmente p. 5, n. 5, ove si cita A.H. COXON, *The fragments of Parmenides*, Assen 1986, p. 177: «the sentence insists on the impracticability of knowing what has no being, since [...] only what is (something) can be conceived or known»).

¹²¹ PLAT, *Rsp.* 477A1; 3-5.

Risulta a questo punto ineludibile ravvisare che l'onto-henologia parmenidea trova in Damascio una terza via tra Plotino e Proclo, superandole entrambe e, al tempo stesso, intrecciandone la prospettiva; in Plotino il primo principio si delinea quale fondamento e origine di identità, come dimostra Abbate¹²², essendo pura e assoluta identità che si situa in un ordine di totale alterità rispetto all'essere e al pensiero. Proclo prospetta invece un modello antitetico, in cui prevale una concezione del *totaliter aliter* nei termini di una trascendenza aferetico-negativa, stante che il principio primo si caratterizza in virtù della sua assoluta e pura differenza rispetto al tutto del reale¹²³. Questi due tratti concentrano in sé il parmenidismo e l'antiparmenidismo¹²⁴ che pervadono tutto il neoplatonismo, poiché l'identità plotiniana modula l'uno parmenideo nella sua semplicità originaria così come la somma trascendenza del principio originante di Proclo dà manifestazione del tentativo di colmare l'abissale distanza che divide il totale del reale dal principio mediante un modello dialettico-apofatico. Damascio porta alle conseguenze estreme tale genio anfoterico tipico sia del neoplatonismo nel suo sviluppo complessivo sia, in forma più attenuata, dei singoli autori neoplatonici, avvertendo limiti e guadagni delle singole direttrici: l'ineffabile damasciano, infatti, è il totalmente altro del tutto e anche dell'uno¹²⁵ (in modo assimilabile alle cadenze di Proclo), ma contestualmente fa dell'uno un nemmeno-uno che tuttavia non deroga dall'*unum*

¹²² ABBATE 2010, pp. 144-156 e 194-195.

¹²³ L'unicità individuale dell'origine in Proclo è ulteriore all'unità dell'essere tanto da collocare la causa primissima anche al di sopra dell'intelletto e degli enti tutti (PROCL., *Theol. Plat.* II, 4, p. 31, 25 -26 Saffrey-Westerink: ἐπέκεινα τοῦ νοῦ καὶ τῶν ὄντων ἀπάντων); dal momento che è al di sopra dell'essere e del pensiero, il principio primissimo risulta al di sopra anche della verità stessa, che esso fonda: si consideri al proposito che Proclo nella dissertazione XI del suo commento alla *Repubblica* platonica (*In Rem publicam*, I, 280, 24 ss.) definisce il bene-uno come teso oltre alla Verità (ὅπερ ἀλήθειαν) nonché al di sopra della verità (καὶ τῆς ἀληθείας ἐπέκεινα, *ibid.*, I, 277, 14-15). La *Theologia Platonica* permette di cogliere con chiarezza che Proclo inclina in alcuni punti a a strutturare una prospettiva metafisico-teologica in cui sia riconosciuto un grado superiore alla verità e, quindi, all'accesso razionale ma tuttavia tale livello ipergerarchico non deroga alla conformità con se stesso. Tale grado ultrarazionale sì eccede il logos – e in questo si connota come totalmente altro dall'unità-identità del tutto e dall'uni-totalità del Tutto (cfr TH. KOBUSCH, *Das Eine ist nicht das ganze. Die Idee der Totalität im Werk des Proclus, besonders in der 'Platonischen Theologie'*, in A.PH. SEGONDS – C. STEEL (a cura di), *Proclus et la théologie platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain* (13-16 mai 1998). En l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink, Leuven-Paris 2000, pp. 311-323) – e però non rinuncia a coincidere con se stesso così da tradurre l'unità del principio primo che trascende tutto fino a farsi altro da sé, nell'incommensurabilità non già con l'altro ma con sé. A questo obiettivo invece intendono pervenire Giamblico e Damascio con la loro postulazione di un ordinamento superiore sia alla verità logica sia all'unità dell'uno.

¹²⁴ L'antiparmenidismo di Damascio si segnala per la sua absolutezza, tanto che la validità della coestensione di essere e pensiero è negletta anche nei casi più comodi della tradizione platonica, cioè «quando – con le parole di TRABATTONI 2016, pp. 147-148 – sono di scena la conoscenza puramente noetica e intuitiva [...] e la stessa conoscenza divina».

¹²⁵ L'impianto dell'ontologia di Damascio conosce il suo vertice sovresenziale nell'ineffabile, senza per questo degradare a livello subordinato l'uno, che permane nella sua funzione di culmine della verticalità haplogica del reale. L'uno permane anche in Damascio l'apice di quel tutto che gli è irriducibile mentre l'ineffabile è fatto occorrere laddove lo sguardo migri dalla metafisica alla protologia, perché solo in quest'ultima regione trova spazio l'indagine sull'aporia elevata a costituzione dell'essere: l'ineffabile è addotto come luogo originario dell'antinomia, distinguendosi sotto tale riguardo dall'uno che è l'indicibile dell'uno e non l'indicibilità dell'uno che è un indicibile.

dell'ineffabilità che si riconosce come ineffabile (in ciò recependo gli echi dell'impostazione parmenidea di un uno che resta se stesso nella sua incommunicabilità, qui evidentemente flessa sotto il segno dell'intrasmissibilità afasica, ch   l'indicibile    anzitutto *un* indicibile).

L'esigenza sovraontologica di Damascio, dunque, pare nascere dalla trasposizione e assolutizzazione al di sopra¹²⁶ dell'uno della componente aporetica che governa la costruzione dell'essere come incardinato sull'uno e sull'unicato (  νωμ  νον)¹²⁷. Se l'uno non pu   ultimamente essere invocato a rendere ragione del molteplice se non a condizione di determinarsi e differenziarsi, cos   nemmeno l'unicato riesce in ultima analisi a giustificare il passaggio dall'essere agli enti senza detrimento del sostanziale monismo dell'essere, perch   il suo carattere di misto (μικτόν) alla maniera del *Filebo*¹²⁸ trascende nella sua unit   ogni forma di distinzione ma solo a patto di comprendere in s   la pluralit   contratta e antidivisa del totale degli enti¹²⁹. L'unicato richiede quindi di essere accostato come caratterizzato sia dall'unit   dell'uno-tutto sia dalla tuttitt   del tutto-uno, in una tensione irrisolta tra l'unit   dell'essere e la potenziale sua pluralit  ¹³⁰. Ben si comprende che    su queste basi che all'unicato pertiene una costitutiva dinamica aporetica, *quo talis* imperscrutabile al logos; ipostatizzata nella sua assolutezza, l'ineffabile esce dall'aporetico verso l'ineffabilit   rotondamente intesa, nella

¹²⁶ La protologia damasciana procede in direzione opposta alla protologia platonica, una volta che a questa venga accordato il carattere dell'agatologia che le riconosce Salvatore Lavecchia (*Oltre l'Uno ed i Molti. Bene ed essere nella filosofia di Platone*, Milano-Udine 2010, pp. 75-89): la natura del principio inteso come bene modella un'alternativa alla henologia neoplatonica nell'intento di superare l'intrinseco delle sue aporie. Di contro alla dottrina agatologica di ascendenza platonica, la protologia di Damascio ambisce a un'antinomia originaria recuperata come luogo massimamente aporetico, ove la *coincidentia alteritatis* viene concepita come ingresso in una logica preterelentica, tanto da spingersi alle soglie dell'indicibile, effigiato nell'irraggiungibilit   del dire che rinuncia alla propria apodissi e nella speciale positivit   della negativit   della dizione che miri a non dire, non gi   patisca questa condizione come insufficienza limitante (cfr anche ABBATE 2010, pp. 273-274, n. 26).

¹²⁷ Cade opportuno precisare qui che la traduzione 'unicato' in luogo di *unificato* (l'*unifi  * di Combès, con relativo campo morfologico) intende cogliere la sottile movenza espressiva della lettera greca, la quale indica l'unicit   conseguita da un atto che prescinde dal farsi dell'azione relativa. Il termine greco, infatti, non presenta in s   il radicale del verbo ποι  ω, la cui idea fattiva invece sarebbe presente nella resa mediante il ricorso al radicale 'fare' del lemma italiano 'unificato', come nel corrispondente francese. Questa notazione muove dalla linguistica e arriva a intercettare una piega sottile del pensiero di Damascio, poich   egli tiene distinto il piano dell'unit   conseguita attraverso un fare da quella ottenuta solo mediante un processo intrinseco all'uno, senza alcun riferimento a un farsi che porterebbe l'unit   a essere esito di un processo esterno all'uno stesso e a una dinamica in qualche modo presupposta. Solo in questi termini, infatti, a prescindere dalla questione della diatesi logica    possibile intendere e distinguere dall'unicato la sfera dell'unificativo (  νωποι  ν e   νωποι  μενον: tra le varie occorrenze cfr I, 95, 18 e 20; I, 109, 24), appiattita da Combès nell'identica versione con la flessione di 'unifier'. Il concetto di unicato compare in alcuni particolari contesti anche in Proclo (cfr *In Parm.* VI, 1093, 4 ss. e VII, 1150, 9 ss.) ma senza un impiego sistematico per indicare lo specifico della natura dell'essere prima del determinarsi bens   – pi   compatibilmente con il concetto di unit   della monade dell'essere – descrive l'uni-totalit   in quanto intellegibile, facendo pressoch   coincidere ci   che    primamente essente (τ   πρ  τως   ν) con l'unicato.

¹²⁸ Sull'origine del misto come intersezione dei princip   di limite e illimit  , specie nell'interpretazione procliana del *Filebo*, cfr M. ABBATE, *Il divino tra unit   e molteplicit  . Saggio sulla Teologia Platonica di Proclo*, Alessandria 2008, pp. 96-98.

¹²⁹ Cfr ABBATE 2010, pp. [219]-253 e soprattutto pp. 226-228.

¹³⁰ Cfr DAM., *De princ.* II, 39, 8-25 W.-C.

sua univocità. Torna quindi trasposto e potenziato sul lato protologico il tratto del monismo parmenideo, di cui consiste l'unità del principio intrinsecamente inconoscibile: arroccato nella gerarchia sovra logica del protologico (ultraparmenidismo) l'ineffabile non ammette ineffabilità di pari grado differenti da sé né alcuna scalarità razionale (il parmenidismo dell'uno), mentre riceve nella sua gestazione infinita ed extralogica l'ossimoricità antiparmenidea dei molti, che tuttavia non ne ledono la separatezza stante la sua natura di ἀπλῶς καὶ πάντῃ ἄρρητον¹³¹.

A questo proposito è bene ricordare che la revisione dell'unicità-stante del *primum* in Damascio importa entro il discorso la grave conseguenza di una revoca in dubbio della costituzione del principio di identità. Lo *Schwerpunkt* della particolare curvatura dello schema henontologico di Damascio comporta che il valore euporetico dell'aporia¹³² si incunei nelle maglie dell'essere fino a sgretolare la validità fondamentale e universale dell'atto connesso con il pensare stesso, cioè l'essere in quanto è essere non è null'altro che essere. Come scrive Angela Longo¹³³, Parmenide può essere considerato il primo tra i filosofi ad aver intuito la non-contraddittorietà dell'essere, pur senza darne una formulazione esplicita e formale; su questa base l'aporetismo del nostro autore comporta che a livello dell'ineffabile venga cassato il residuo parmenideo dell'autoidentità dell'essere, in quanto l'essere dell'ineffabile consta di quell'aporia a esso intrinseca che ne fa un non-essere in quanto altro da qualsiasi essere. Così procedendo, Damascio articola una protologia deprivata dei due assi centrali informanti tutta l'ontologia e la metafisica occidentali (principio di non contraddizione e principio di identità)¹³⁴, il che è colto nel suo valore interstiziale tra essente e inessente, là dove si incunea l'ineffabile: oltre il logos ma non un puro niente. La radicalità dell'intervento del *De principiis* si esprime con la massima forza proprio a livello del puro nulla, giacché

¹³¹ DAM., *De princ.* I, 56, 15 W.-C.

¹³² Avere ammessa la natura di qualcosa di ineffabile al di sopra del non-contraddittorio porta il pensiero damasciano verso un principio ulteriore alla nozione medesima di principio, con l'avvertenza che il *De principiis* non esemplifica semplicemente una limitazione del principio di non contraddizione alla maniera di Dionigi ps.-Areopagita (cfr J. HALFWASSEN, *Sur la limitation du principe de contradiction chez Denys l'Areopagite*, «Diotima» XXIII (1995), pp. [46]-50) bensì una radicale impostazione dell'indicibilità sull'aporetismo, vedendo nell'aporia sia la via di accesso all'ineffabile sia la sua consistenza.

¹³³ A. LONGO, *Siriano e i precedenti pre-aristotelici del principio di non contraddizione*, «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale» XV (2004), pp. [81]-97; cfr anche STEEL 2003, in cui si mette in luce la gestazione di oltrepassare la norma logico-concettuale fondativa della non-contraddizione alla volta di approssimarsi il più possibile a un extraprimo per sua natura debordante dal pensiero: in questa linea Damascio deve legittimamente essere presentato come il punto di arrivo e il sistematizzatore di un percorso dai natali remoti.

¹³⁴ L'audacia del tentativo di Damascio si intende bene se si considera che, come scriverà Heidegger recependo una lunga tradizione passante per Kant e sviluppata da Schelling e Hegel, «der Satz der Identität lautet nach einer geäußerten Formel: A=A. Der Satz gilt als das oberste Denkgesetz»: M. HEIDEGGER, *Der Satz der Identität* (1957), in ID., *Identität und Differenz, Gesamtausgabe*, I (v. 11), Frankfurt a.M. 2006, p. 33 (cfr pp. 33-50).

anche il nulla non coincide con se stesso nella sua apertura al logos; questa è l'estrema conseguenza cui perviene la vertigine sovrametafisica della non-identità, richiedendo di conseguire un superamento del logos che non sconfini nel puro nulla ma che superi anche lo stesso nulla. Il nulla infatti risulterebbe sottodimensionato rispetto all'ineffabile, in quanto ricompreso entro il positivo di un'ontologia negativa: il nulla è nulla e questo basta per non renderlo ineffabile in rapporto alla dizione del logos. Qui interviene lo sgretolamento dell'identità del nulla da parte del sistema aporetico apprestato da Damascio, perché l'ineffabile si colloca sì al di là del logos e al di qua del semplice nulla ma, contestualmente, si situa al di là del nulla-per-il-logos. Ciò è determinato dal fatto che, mentre il primo rispetto del nulla eccede nella sua nientità i termini di pertinenza di qualsiasi indagine filosofica, il secondo rispetto del nulla si riflette in un'aura che trascende il logos senza escluderlo, tanto da essere affrontato con i mezzi dell'inquisizione razionale e non del silenzio estatico. Damascio a questo punto avvolge il nulla nella rete tensionale dell'aporetismo, avvistando che è nell'antinomia di logos e nulla che può consistere il rispettivo eccesso, dal momento che il logos si annulla nell'aporia e annullandosi si autotrascende mentre, per parte sua, il nulla a contatto col razionale perde se stesso e la propria identità.

Un bilancio interlocutorio può, quindi, essere debitamente tratto dicendo che gli echi del parmenidismo si collocano entro Damascio in un duplice ordine: in prima istanza, la metafisica dell'uno chiede di essere salvata¹³⁵ nella sua integrità, preservando il verticismo henologico tipico di tutto il neoplatonismo; correlativamente, l'assalto al cielo dell'ineffabile porta Damascio a un parmenidismo rivisitato, ove l'uno non sia più solo l'ineffabile dell'uno (cioè quanto è indicibile dell'uno) bensì *un* ineffabile (cioè la sola ineffabilità dell'uno totalizzata e resa assoluta); tale approccio – traslando sul fronte protologico l'uno di Parmenide – affronta la riduzione del dualismo tragico e originario dell'uni-molteplicità, contratta e anti-divisa nella semplicità dell'uno, in un monismo parmenideo potenziato, nel quale l'unità dell'ineffabile è l'unicità dell'epistasi al di sopra dell'uno e di tutte le sue ipostasi; l'inconoscibilità dell'uno considerata nella sua auto-

¹³⁵

La questione della plausibilità della processione dell'essere a partire dall'uno è presentata in termini salvifici da Damascio (cfr DAM., *De princ.* I, 99, 10-11 W.-C.: πῶς δ' ἂν σῶζοιτο τὰ προελθόντα μὴ ἐνεργιζωμένα τῇ σφῶν αἰτία;) come σῶζεσθαι era stato il termine impiegato da Proclo circa il principio inteso come causa della conservazione dell'essere e dell'essere dell'ente (cfr PROCL., *Theol. Plat.* I, 12, p. 58, 11-16 Saffrey-Westerink). Tra i nomi dell'uno (oltre a semplicissimo, supremo, ottimo, bene stesso etc.) è τὸ πάντων σωστικόν ('il salvifico di tutto': DAM., *De princ.* I, 37, 15-17 W.-C.) giacché in Damascio doveva agitarsi l'idea che solo l'intervento di un principio unico onnimodale, onnisostanziale e onnilatore nella sua semplicità potesse conservare la gerarchia dell'essere; all'ineffabile compete piuttosto di esplicitare le dinamiche fondazionali dell'uno, senza che fondare l'uno comporti *eo ipso* la fondazione di ciò che dall'uno procede.

nomia occupa l'attenzione del filosofo non per opporsi all'aporia insita nel plurale diveniente (la δόξα di Parmenide) ma per accogliere l'aporia in quanto aporia, cioè la metaaporia che cova nell'assoluta unità che è non è se stessa. Questo, infatti, risulta essere il senso dell'espressione enigmatica di I, 89, 4-5: cercando quella quota di non totalmente ineffabile che è in ciò che, pur non procedendo a conoscenza, è analogante alla conoscenza delle doglie indicibili¹³⁶, Damascio scrive che πάντα ἐστίν, οὐδὲν <δὲ> ὃ μὴ ἐστὶ τὸ ἓν, intendendo che fuori dell'uno non può che darsi nulla e pertanto l'uno è tutto. Uscire dall'uno vuol dire quindi tentare il nulla (οὐδὲν ἄρ' ἔξω φανεῖται τῶν πάντων, I, [1], 13), attesoiché proprio nel nulla si dà la ricercata alterità rispetto all'uno. In questo tratto risiede il carattere anti-parmenideo del parmenidismo neoplatonico di Damascio, il quale infatti vuole cogliere il nulla dell'essere non già in direzione delle apparenze e delle evidenze del sensibile che diviene bensì in direzione della struttura dell'aporia; l'aporia trova nel nulla la sua espressione piena perché è solo nel nulla che l'aporia porta il suo contributo edificante, non infrangendo il senso dell'essere quale si restituisce sul piano doxastico ma irregimentandolo e dotandolo di nuova forza come càpita quando il logos si dilata nella totale dimenticanza di sé e nella esasperata oblazione della sua natura. Scrive Damascio che non abbiamo nulla di più semplice dell'uno – totalmente uno e solo uno – da pensare¹³⁷; di qui, siccome nulla è ciò che non è uno, tutto si dipana (ἐκμηρύεται, I, 5, 11) dall'uno, tanto che l'uno viene a essere il fine estremo e la chiostra vertiginosa (θρικὸς, *ibid.*, l. 12) di tutto. In questi termini, il nulla è da intendersi come l'altro dall'essere¹³⁸, tanto che si fa meta e scopo della nostra risalita al di sopra dell'uno: alla domanda su quale sia tale risalita¹³⁹, Damascio fa seguire che probabilmente camminiamo sul vuoto protendendoci verso il nulla stesso (μήποτε γὰρ κενεμβατοῦμεν εἰς αὐτὸ τὸ οὐδὲν ἀνατεινόμενοι, I, 5, 19-20), come un funambolo che non abbia nemmeno la certezza di essere tale (nel μήποτε confluisce l'incertezza dell'incertezza, quasi che nemmeno il nulla si presentasse radicalmente alternativo al tutto dell'essere). In proposito conclude Damascio dicendo che ciò che non è nemmeno uno è nulla nella più giusta delle accezioni (*ibid.*, ll. 20-21); se ne ricava l'esplicita dimensione del nulla come approdo dell'itinerario speculativo del Nostro, alla luce della valutazione che si tratta di un nulla protologico e non nichilistico – un nulla *mutatis uerbis* che è non la negazione del tutto o dell'essere ma la

¹³⁶ DAM., *De princ.* I, 89, 1-3 W.-C.

¹³⁷ DAM., *De princ.* I, 5, 1W.-C.: τοῦ γὰρ ἐνὸς ἀπλούστερον οὐδὲν ἔχομεν ἐννοεῖν.

¹³⁸ ABBATE 2010, pp. 273-274, specialmente n. 25.

¹³⁹ DAM., *De princ.* I, 5, 19 W.-C.: τίς ἢ ἐπέκεινα καὶ τούτου ἀνάβασις ἡμῶν;

negazione di ogni negazione.

Rileva apprezzare che nella *negatio negationis* si concreta il vertice della tendenza antiparmenidea che la linea damasciana eredita da Proclo. L'indagine dell'onto-teologia di Proclo – come nota Jean Trouillard¹⁴⁰ – porta a considerare l'esistenza di un livello teologico in cui l'ontologia sfocia, sublimandosi; ciò nasce dal fatto che anche l'uno-in-sé non pare capace di autofondarsi, stante la sua insufficienza di presentarsi quale autosussistente (αὐθυπόστατον), come in Plotino¹⁴¹. Questi, infatti, riteneva che l'autofondazione fosse intrinseca all'autosussistenza quando invece Proclo nota nell'*Elementatio theologica*¹⁴² che, se il bene producesse se stesso nell'essere autofondato, non potrebbe essere uno: in tal caso procederebbe dall'uno e non sarebbe, quindi, uno semplicissimamente. Anzi, sarebbe al contempo uno e non-uno, il che comporta che l'autoipostatico sia posteriore al primo. Da questa critica Proclo muove alla necessità della ricerca di una dimensione anteriore alle enadi con cui esplicava il dinamismo interno all'uno-in-sé e approda alla figurazione del negativo come anteriore all'uno-in-sé. La via aferetico-negativa, conseguenza dell'estensione dell'imperativo ἀφελε πάντα tratteggiato nella I ipotesi del *Parmenide*, è capace di preservare la trascendenza assoluta dell'uno, a condizione di accettare un'ontologia apofatica¹⁴³. Entro questa prospettiva, il neoplatonismo procliano viene presto a incontrarsi con la difficoltà né superabile né aggirabile che sarà messa a tema da Damascio: la negazione non potrà limitarsi a colpire i nomi dell'uno ma dovrà insistere anche sull'essere stesso dell'uno, tanto che l'uno non sarà più nemmeno uno, come vien fatto di leggere nel suo commento alla *Repubblica*: ἄμφω τοίνυν λεκτέον, ὥς (scil. τὸ ἀγαθόν) οὔτε ὄν ἐστι οὔτε μὴ ὄν¹⁴⁴. Si constata che, in prima istanza, la via dell'ontologia negativa porta Proclo a far precedere all'ontologia (non più autosufficiente) il piano della teologia e, in seconda istanza, che al piano teologico pertiene un rigore argomentativo aporetico, giacché né l'essere né il non-essere sono predicabili del relativo oggetto. A questo punto si arresta tuttavia l'investigazione di Proclo ed è sotto questo preciso rispetto che matura il superamento portato dal sistema iperantinomico di Damascio: mentre Proclo articola sia la via apofatica sia l'incipiente via aporetica in riferi-

¹⁴⁰ J. TROUILLARD, *La mystagogie de Proclus*, Paris 1982, p. 235.

¹⁴¹ Per un'esposizione dettagliata delle critiche all'autoipostaticità dell'unoda parte di Proclo, cfr W. BEIERWALTES, *Proklos' Theorie des "authypostaton" und seine Kritik an Plotins Konzept einer 'causa sui'*, in ID., *Das Wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt a.M. 2001, pp. [160]-181.

¹⁴² PROCL., *Elem. theol.*, § 40, p. 42, 23 ss. Dodds.

¹⁴³ PROCL., *Theol. Plat.*, II, 10, p. 63, 23-24 Saffrey-Westerink: εἰ δὲ μηδεὶς ἐστὶν ἐκείνου (scil. τοῦ ἐνός) λόγος, δῆλον ὡς οὐδὲ ἀπόφασις.

¹⁴⁴ PROCL., *In Rsp.* I, 282, 24-25.

mento all'uno o al bene, Damascio avvista un piano – l'ineffabile – connotato al di sopra dell'uno¹⁴⁵. Se Proclo supera l'ontologia in direzione della teologia, Damascio supera l'ontologia in direzione dell'ineffabile, ove il logos deflette dalla non-contraddizione e dall'identità riflessiva; questo permette al *De principiis* di plasmare una torsione del discorso ultrametafisico che evita lo slittamento mistico di cui cade vittima Proclo; come coglie opportunamente Abbate¹⁴⁶, l'epochè del pensiero è l'esito dell'inadeguatezza del logos a dire la coincidenza dell'uno con se stesso; il silenzio è l'apertura all'autoeccedenza dell'uno, diventando in tutti i sensi un silenzio mistico in quanto silenzio concettuale, non esperienziale¹⁴⁷. Entro questa logica Proclo può affermare che la natura dell'origine è ancor più ineffabile di ogni silenzio (πάσης σιγῆς ἀρρητότερον)¹⁴⁸ e al di sopra del silenzio (ἐπέκεινα σιγῆς)¹⁴⁹; si evince con chiarezza che la sospensione del giudizio assume in Proclo quella dimensione apicale che pertiene all'impossibilità di dire ciò che è da dirsi, quando invece l'iperlogica di Damascio ribalterà questo approccio trovando nel non-dire dell'aporetismo la più adeguata delle forme di approssimazione alla remotissima incommensurabilità del vortice dell'ineffabile. Giace patente che Proclo resta ancora al di qua del discrimine dell'indicibilità come condizione deflattiva della ragione; infatti, l'ultratrascendenza dell'uno comporta di superare non solo una differenza/alterità in rapporto ad altro ma anche la differenza/alterità intesa in senso assoluto, prescindendo da qualsivoglia altro. Il primo aspetto conduce Proclo alla teologia, il secondo al silenzio, inteso come luogo dell'aporia; il modello di Damascio riscontra, invece, la dimensione locutiva e positiva dell'aporia, quale modo di darsi dell'indicibile, riuscendo in tal modo a caricare di senso l'obiezione di fondo che a Proclo permaneva ineliminabile: radicalizzare la negazione nella negazione della negazione vuol dire infatti affermare il positivo da cui si era partiti, rifiutandolo. Davanti a questa

¹⁴⁵ Occorre avvertire che anche Proclo è ben consapevole, in conseguenza di PLAT., *Parm.* 141E9 – 142A1, che l'Uno non può essere considerato nemmeno uno (in Damascio in modo ancor più radicale si potrà arguire: l'uno non è uno), essendo al di sopra dell'uno; nell' *In Parm.* VI, 1068, 13 ss. si legge che la trascendenza dell'unico è τοῦ ἐνός ἐπέκεινα, tanto da non poter essere soprannominato uno: οὐδὲ γὰρ τοῦτο κυρίως ἐπονομάζεσθαι (*ibid.*, VII, 1123, 24 ss.); la natura di ὑπὲρ ἓν fa affermare a Proclo che l'uno è addirittura superiore all'uno (κρείττον γὰρ ἐστὶν ἓν, ὥς πολλάκις εἴρηται, καὶ τοῦ ἐνός: *Theol. Plat.* III, 8, p. 31, 12 s. Saffrey-Westerink). Purtuttavia, Proclo si arresta a questo livello, senza assolutizzare questa autotrascendenza dell'uno: Damascio si spingerà – sulla scorta della riforma giamblichea – a fare dell'ineffabile non più soltanto un tratto eccedente dell'uno come capita in Proclo ma concepirà la sovrapostattizzazione dell'ineffabile come superiore all'uno. L'ineffabile damasciano non è più solo dell'uno ma è l'ineffabile dell'ineffabilità e questa è l'oltre dell'uno.

¹⁴⁶ ABBATE 2010, pp. 215-216.

¹⁴⁷ La sospensione dell'attività logica sull'unità dell'uno porta il logos a danzare intorno (περιχορεύειν) al divino stesso senza raggiungerlo o con un contatto con esso che è ineffabile (cfr PROCL., *Theol. Plat.* I, 3, p. 16, 19 ss. Saffrey-Westerink, dove è evidente che il discorso permane totalmente nell'alveo della speculazione, non importando mai in nessun modo alcuna implicazione patica o estatica nell'ascesa dell'anima).

¹⁴⁸ PROCL., *Theol. Plat.* II, 11, p. 65, 13 Saffrey-Westerink.

¹⁴⁹ PROCL., *In Parm.* VII, 1171, 5-6.

lancinante vulnerabilità, i lacerti del sistema procliano si rifugiano nella resa del silenzio: Damascio mette a tema, *e contrario*, proprio l'aporematismo dell'inindividualità dell'ineffabile concepito per sé, sentendo con fine sensibilità teoretica lo spazio minimo tra l'aconcettuale e il tragico che si insinua nell'estrema regione del pensabile. Proprio nel tentativo di superare l'unicità dell'uno consiste, dunque, l'anima antiparmenidea di certa parte della pagina procliana e dello spirito del nostro trattato.

Sulla scorta di quanto si è venuti osservando, è possibile un bilancio meno provvisorio del precedente; riflettendo sul concetto derridiano di *différance* messo dall'autore in relazione con l'“assolutamente Altro” di Lévinas, Emanuele Severino si domandava «come è possibile che l'assolutamente altro dall'“essere” sia qualcosa di diverso dal *nulla*; e che dunque, l'oltrepassamento dell'“essere” sia, semplicemente, l'annientamento della totalità dell'“essere”?»¹⁵⁰; il tentativo di risposta a questo interrogativo nell'impostazione damasciana corrobora la radicalità del *De principiis*, giacché non si assiste al rifiuto parmenideo di riconoscere uno statuto ontologico alla differenza o alle differenze (e quindi al molteplice degli enti) ma, piuttosto, si avverte la ricezione potenziata del differente nella sua massima espressione; ciò comporta, per converso, che anche l'uno della tradizione di Parmenide finisca con il mostrarsi insufficiente alla molteplicità non in ragione della difficoltà di relazionarsi metafisicamente ai molti bensì – stante il rapporto partecipativo – in ragione del sottodimensionamento dell'uno rispetto alla realtà del diveniente, di cui non può in ultima istanza fornire giustificazione. Se il problema della più parte della ricerca neoplatonica era da riconoscersi, alla maniera di Severino, nella differenza, Damascio illustra che il problema alligna e intacca un livello ben più intimo nel cuore dell'essere, cioè sul piano dell'identità. In questi termini il nostro trattato rimodula il bivio di Parmenide¹⁵¹ non già procedendone ma retrocedendovi, con il sollecitare una dimensione più originaria dell'uno – ma con questa non mutuamente elidente – qual è l'origine del principio e il principio originante. Di qui consegue che, se la dottrina neoplatonica si è mossa entro le direttrici parmenidee della sua impostazione henologica e l'antiparmenidismo della dialettica delle plurime processioni dell'essere, l'estremo neoplatonismo damasciano prospetta un orizzonte per molti aspetti diverso: l'antinomia di questi due filosofemi è accolta in forza della sua aporeticità, da un lato cogliendo nell'unità dell'aporia un uno sovra-

¹⁵⁰ E. SEVERINO, *La legna e la cenere. Discussioni sul significato dell'esistenza*, Milano 2000, p. 51 (i corsivi sono dell'autore); cfr ABBATE 2010, pp. 272-277.

¹⁵¹ Cfr W. FRATTICCI, *Il bivio di Parmenide. Ovvero la gratuità della verità*, Siena 2008, particolarmente pp. 75-80.

parmenideo e, dall'altro lato, intuendo nella transizione protologica dall'uno in su (verso l'ineffabile) e non ontologica dall'uno in giù (verso gli enti) la riduzione a verità del differente, una volta deprivato di se stesso e recuperato sotto la specie radicale dell'impossibilità dell'identico del differente stesso. Questa pare essere la titanica *controimmagine*¹⁵² della ristrutturazione speculativa portata da un pensatore estremo per contenuti e temperie storica come Damascio, proprio nella fase esiziale della tradizione neoplatonica – del resto, la solenne grandiosità delle piramidi era forse altro che monumento di morte?

¹⁵² 'Controimmagine' è termine tolto da Schelling (che, peraltro, non sempre lo usa *stricto sensu*) per indicare il senso del contrario di una concezione originaria, nella sua ri-mozione (cfr di Schelling i *Texte zur Philosophie der Kunst* [nota 24], pp. 22-23 e 41, nonché l'impiego evocativo che ne fa, in contesto neoplatonico, Beierwaltes in W. BEIERWALTES, *Pensare l'uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi* (trad. it. di ID., *Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte*), Milano 1992², p. 384 e n. 30).

I.2b L'in-dicazione dell'ineffabile come haplologia metadialettica

[...] Ἐνδεικνύμενος τὴν ἄφραστον ἔνωσιν τοῦ ἠνωμένου ὄντος πρὸς τὸ ἔν: così Damascio a II, 93, 6-7 sulla percorribilità epistemica della direttrice che conduce al sovresprimibile. Si tratta di una formulazione che, spingendosi oltre la irreciprocità di principio ed enti¹⁵³, fa gravitare in un'orbita ristretta molti dei termini della teoresi dell'indicibile, a decorrere dalla specificità della plasmazione lessicale; in prima istanza viene a osservazione che la *uacantia dicendi* e la conseguente ipersublimazione sono qui con molta specificità appellate ἄφραστον (in vece dei più consueti ἄρρητον e ἀπόρητον), giacché non è in questione l'ineffabilità dell'assoluto bensì il circoscritto ineffabile dell'unicità che regge il rapporto tra l'unicato essente e l'uno. Proprio perché si colloca nell'ordine subordinato di un'indicibilità relativa, questo luogo assume un rilievo particolare, poiché anche a livello gerarchicamente ipotattico la bisettrice conoscitiva dell'impronunciabile – sulla scorta del metodo esegetico-teoretico che si sottende alle nostre pagine¹⁵⁴ – è affermata dal linneiano equilibrio dell'*in-dicazione* (ἐν-δεικνύναι) conoscitiva, a mezzo tra la dimostrazione (ἀπο-δεικνύναι)¹⁵⁵ e la generica allusività di rimando o segnalazione (ἐπι-δεικνύναι)¹⁵⁶.

Intorno alla strategia dell'indicazione¹⁵⁷ Damascio sviluppa un com-

¹⁵³ LINGUITI 1990, pp. 30-34 individua nella mancanza di vicendevole corrispondenza tra i correlati una via possibile di articolazione dell'ineffabile: se è vero che a livello esplicativo questa ragione pare plausibile, a livello fondazionale mostra la corda poiché il metodo aferetico della reciprocità non rende ragione della sostanzialità dell'oggetto di conoscenza posto al di là del logos, che si ritroverebbe con l'essere una mera proiezione delle velleità di apprensione da parte del conoscente.

¹⁵⁴ Punto di vista esegetico e prospezione ermeneutico-metafisica collidono talora anche apertamente, ad es. in ABBATE 2010, p. 244: «occorre però sottolineare che, dal punto di vista prettamente metafisico-teoretico e non esegetico, la relatività conoscibilità del bene-Uno pare in qualche modo connessa e riconducibile alla sua natura di principio non radicalmente né autenticamente originario».

¹⁵⁵ Il poco esplorato tema dell'indicazione in Damascio è messa a fuoco in TRABATTONI 2002 anche in rapporto alla figura della dimostrazione (pp. 490-492); resta da definire il crinale sottile che possa distinguere nello specifico ἔνδειξις e ὑπόνοια, giacché i due termini potrebbero confondersi o sembrare equivalenti qualora indicassero l'approssimazione della conoscenza all'idea a livello subordinato rispetto a quello noetico ed epistemico (cfr *ibid.* p. 491), quando invece all'indicazione risulta appropriarsi la tonalità dell'indagine non ontologica bensì protologica e relativa all'ineffabile.

¹⁵⁶ Il rapporto del pensatore con il due-in-uno del pensiero è inaugurato e traversato nella tradizione greca dal demone di Socrate, che segna la frattura entro la coscienza tra il pensiero della consapevolezza e la consapevolezza del pensiero: l'in-venzione della contraddizione che alberga nell'euristica della coscienza e l'affermazione di quest'ultima sulla convenzione (ὁμολογεῖν αὐτὸν ἑαυτῷ) è affrontata nella sua origine e nei suoi sviluppi da Barbara Cassin (*L'effetto sofistico. Per un'altra storia della filosofia*, Milano 2002, soprattutto p. 138), che indaga su queste basi lo spazio tra l'apodittica e l'epidittica del pensiero filosofante a vari gradi (cfr *ibid.*, pp. 84-90).

¹⁵⁷ *GALPÉRINE 1987, p. 34, n. 108 osserva che, per quanto già presente presso Proclo, la terminologia dell'indicazione è propria di Damascio, se non altro per la frequenza con cui occorre. L'autrice precisa poi che «indiquer ce n'est ni montrer ni démontrer, mais seulement orienter la pensée vers cela même qu'elle ne peut penser» o per mezzo di simboli o di negazioni: convenendo con questa posizione, va tuttavia sottolineato che la via epistemica fornita dall'indicazione non si arresta a un mero suggerimento di percorso (nel qual caso si prospetterebbe una *deminutio* ontologica del primo principio) ma fa consistere e identifica la sostanza del principio primissimo nella sua accessibilità ultrarazionale, cercando di foggare un'ontologia sistematicamente aporetica.

piuto apparato speculativo che appronta un'euristica gnoseologica sulle faglie referenziali della in-definitezza dell' ἔνδειξις¹⁵⁸. Viene prospettata un'indefinitezza intransitiva, non collegata cioè a un oggetto giacché essa rimanda a un non-oggetto qual è l'ineffabile. Tutto il cuore del programma di Damascio consta del superamento del paradosso epistemico del *Meno*¹⁵⁹: infatti, sia l'ineffabile in sé sia le partecipazioni dell'indicibilità comunicate ai gradi dell'essere modulano il problema platonico dell'antinomia della conoscenza, per cui o si cerca di conoscere il già conosciuto o, senza possibilità, si cerca di conoscere ciò che non si conosce – ma come si dia di conoscere ciò che non si può ricercare di conoscere ignorandone la natura, resta in ultima istanza inattuabile, a meno di sdrucchiolare in un innatismo ideale o dei *semina rerum* di timbro stoico-filoniano¹⁶⁰ con le derivanti difficoltà proprie del primo corno dell'antinomia. Con una formulazione prossima all'impossibile identità di non conosciuto e conosciuto di Platone¹⁶¹ – donde il paradosso della progressione dell'ignoranza in conoscenza –, Damascio a I, 12, 9-11 si richiama direttamente a Socrate affermando che ὁ γὰρ οἶδέν τις, ὁ μὴ οἶδεν οὐκ ἂν τις εἴποι οὐδὲ μὴ εἶναι¹⁶². Lo

¹⁵⁸ Solo cursoriamente indagata da L.G. Westerink per alcune occorrenze nello pseudodamasciano commento al *Filebo* (*WESTERINK 1959, *Index* II, p. 132 s.u.)

¹⁵⁹ Cfr PLAT., *Men.* 80E2-5 (richiamato anche in *WESTERINK 1991, I, pp. 138-139, n. 1).

¹⁶⁰ Sull'opportunità di intendere in senso antimaterialistico il patrimonio concettuale stoico in Filone Alessandrino e circa la trasformazione delle idee platoniche in prodotti e pensieri di Dio in modo assimilabile alle ragioni seminali e non in senso estrinseco a Dio medesimo, segnatamente in ordine al *De opificio mundi* e alle *Legum allegoriarum*, FILONE D'ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia* (a cura di R. Radice), Milano 2005, pp. [IXL]-XLI.

¹⁶¹ PLAT., *Theæt.* 188C2-3: ἀλλ' οὐ μὴν, ἂν γέ τις οἶδεν, οἶεται πού τι μὴ οἶδεν αὐτὰ εἶναι, οὐδ' αὖ τι μὴ οἶδεν, ἂν οἶδεν.

¹⁶² La paradossalità di questa condizione è sufficiente a inficiare ogni apofatismo, come è specificato poco sotto, quando Damascio (I, 12, 11-12) domanda come possiamo negare su ciò che non conosciamo affatto ciò che in qualche modo mai conosciamo: πῶς οὖν ἡμεῖς ἂν γινώσκωμεν ὅπως οὐκ ἐκείνου ἀποφάσκομεν ὁ ἀγνοοῦμεν παντάπασιν; In modo eguale, continua Damascio (*ibid.*, ll. 13-14) con un'efficace immagine comune a Porfirio nell'*In Parm.* (fol. 92r, ll. 12-20), è come se un cieco dalla nascita facesse vedere che nel colore non si dia calore: egli conosce sì l'una realtà ma ignora l'altra, ragione per cui viene meno l'apodissi della sua negazione, che richiederebbe competenza in ambo i rispetti (Damascio non manca anche in questo caso di giocare con le parole, con una punta di malizia, stante che il verbo greco dell'atto di affermare – ἀποφαίνομαι l. 13, di contro all'assonante e semanticamente opposto ἀποφάσκομεν di l. 12 – vale propriamente anche 'rendere manifesto, visibile', da cui l'ironia di un cieco che vuole far vedere ciò che egli stesso non vede). Come ogni filosofia negativa è qui colta in fallacia nel suo contributo autonomo (dovrà essere recuperata in un'ottica aporetica), si deve anche osservare che non viene affermato uno scetticismo radicale da parte di Damascio sulle possibilità conoscitive dell'uomo, proprio perché la ragione umana si trova nelle condizioni di verità parziale del cieco che negasse il calore al colore: il cieco non conosce il colore ma, sulla base della considerazione che al colore per sua natura e definizione non è pertinente né calore né freddezza, il colore di per sé non è né può essere caldo (cfr ll. 14-15: ἴσως [...] δικαίως. Si tratta di un'ignoranza che non impedisce per via di ragione di pronunciarsi giustamente sulla natura del ciò di cui si dice, una volta aver riconosciuta l'inadeguatezza costitutiva del conoscente in rapporto al conosciuto: è esattamente questa sproporzione che garantisce l'alterità tra i due relati-irrelati (la ragione e l'ineffabile), in modo che si diano le condizioni di imbastire una filosofia dell'ineffabile e che questo permanga tale, giusta la sua natura. Come il cieco dice giustamente che il colore di per sé non è caldo – non già malgrado la sua cecità ma grazie alla sua cecità (infatti è la ragione e non il senso, quand'anche fruibile, a doversi pronunciare sulla natura del colore, epperò la natura del rapporto tra colore e calore in termini di necessitazione reciproca non è di pertinenza del tatto ma del logos) –, così il fatto che l'ignoranza di quell'ente che ignoriamo sia in noi (ἐν ἡμῖν ἡ ἀγνοοῦσα ἐκ ἐκείνου ὁ ἀγνοοῦμεν, *ibid.*, l. 23) o che la conoscenza del conoscibile sia nel conoscente e non nel conosciuto (ἡ γνῶσις τοῦ γνωστοῦ ἐν τῷ γινώσκοντι, οὐκ ἐν τῷ γινώσκομένῳ, *ibid.*, ll. 24-25) non equivale a un annichilimento epistemico radicale, giacché

scacco a ogni forma di conoscenza deflagra nel suo zenith allorché essa viene trasferita al diastema primissimo che sèpara non semplicemente il conosciuto dallo sconosciuto bensì l'apice del conoscibile dall'inconoscibile; è in questi termini che il dispositivo dell' ἐνδειξις viene calibrato dal nostro autore, nel tentativo di istituire un intangibile contatto proprio di un'aitiologia che ora faccia sentire i suoi effetti senza porre la causa, ora invece faccia esistere la causa senza che se ne determinino i causati¹⁶³.

Propedeutico a ogni valutazione è I, 91, 10-16:

αὐτῶν δὲ τούτων τὴν τάξιν ὁρῶντες, ἣν ἔχει πρὸς ἄλληλα, ὥς τὰ μὲν παράγει, τὰ δὲ παράγεται, καὶ τὰ μὲν τάττει, τὰ δὲ τάττεται, βουλόμενοί τι ἐνδείξασθαι ἀφ' ὧν ἴσμεν περὶ οὗ οὐκ ἴσμεν, τὰ πρεσβύτερα φύσει αὐτῷ ἀνατίθεμεν, τὰ αἷτια τῷ προαιτίῳ, καὶ τὰ πρῶτα ἀπ' αὐτοῦ προελθόντα τῷ μηδὲ προελθόντι, ὥς καὶ ταῦτα ἥκιστα προελθόντα.

Il passo è esplicativo di come l'arditezza del pensiero di Damascio arrivi a instaurare una sorta di principio di esaustione archimedeo, trasferendo in contesto epistemico la scoperta delle linee incommensurabili delle matematiche del Siracusano. Là dove, infatti, non valga alcuna forma di equicomposizione tra più figure (ad esempio un poligono e un cerchio), si insinua il problema di superare i paradossi che l'infinito conduce in matematica. Rigorizzando ed estendendo il ritrovato di Eudosso di Cnido¹⁶⁴, Archimede fa del metodo di esaustione il suo metodo di dimostrazione rigorosa per eccellenza¹⁶⁵: data una serie di grandezze poste in una successione prolungabile – ove cioè non si possieda un termine ultimo, ovvero questo sia l'infinito –, si ammette che una grandezza *T* possa avvicinarsi quanto si voglia a una grandezza *A* senza tuttavia raggiungerla¹⁶⁶. Come una grandezza *T* tende ad *A* senza raggiungere *A*, così il logos ambisce alla conoscenza dell'ineffabile, in un'inesauribile caccia di Diana. Non si tratta di un

anche nel caso di quanto si dà percettivamente la conoscenza è sempre *a parte hominis*, senza che questo ne elimini lo statuto di conoscenza accessibile all'uomo in quanto tale. Come il cieco può dire qualcosa di giusto sul colore (cioè che esso non è caldo) pur non conoscendolo estesiologicamente ma formalmente, così al logos protologicamente declinato è accessibile la forma – che si rivelerà essere aporetica – dell'indicibilità, pur non cogliendola nello specifico del suo apofatismo, conservandone perciò intatta la costituente inviolabilità onto-gnoseologica.

¹⁶³ Porfirio, nel suo commento al *Parmenide* (fol. 92v, 28-29), parlava come noto di un εἰκόνισμα, dell'ignoranza del dio, una forma di nesciente conoscenza che consiste rifiutando l'essenza che conviene a chi ne abbia cognizione (παραιτούμενον πᾶν εἶδος ὃ τῷ γνωρίζοντι ζύν<ε>ισιν), pressoché forma senza contenuto ovvero forma che è contenuto di se medesima.

¹⁶⁴ Facendo qui astrazione dalle prime, spensierate comparse delle questioni dell'infinito nel sofista Antifonte, è stato come noto Eudosso (matematico e astronomo contemporaneo poco più giovane di Platone: *floruit* c. 360 a.Ch.) a porre la raggiungibilità dell'irraggiungibile misura che si dà nel caso del rapporto tra superficie e solidi nei caso meno semplici (ad esempio, sfera e cilindro). La sua risposta si articola in due proposte: la teoria delle proporzioni (che il libro V degli *Elementi* di Euclide riprenderà istantaneamente) e il metodo di esaustione, su cui si inserirà Archimede.

¹⁶⁵ A. FRAJESE (a cura di), *Opere di Archimede*, Torino 1974, pp. 15-19.

¹⁶⁶ Cfr A. FRAJESE, *Attraverso la storia della matematica*, Firenze 1969² (1962¹), pp. 266-273.

percorso casuale, visto che l'obiettivo è ben determinato: nel metodo di esaustione il termine A, nell'epistemologia protologica di Damascio l'ineffabile. In entrambi i casi abbiamo una teleonomia ben definita, in cui il fine si restituisce come tale senza minimamente concedersi. L'imprendibilità dell'oggetto di conoscenza non torna a detrimento né dell'intiera impalcatura conoscitiva – che anzi se ne sostanzia: tutto è in funzione di tale oggetto di conoscenza – né inficia il rigore argomentativo, una volta che si sia presa contezza che non si è in presenza di un'omogeneità ontologica e, quindi e viceversa, epistemica tra i *relata*. Il metodo di esaustione solleva un lembo rilevante del mistero dell'aporetismo di Damascio, quale si intravede nell'esegesi dell' ἐνδεικνύναι del luogo di cui sopra; la transizione dal paradigma del commutativo della ragione computativa all'alea della ragione aporetica verso un' ἀκτὴ ἄστυπτος¹⁶⁷ qui agisce estrinsecando la possibilità di conoscere già il risultato prima ancora di iniziare il procedimento dimostrativo per conseguirlo. In ciò consiste quello che è stato detto il *mistero* di Archimede¹⁶⁸: il metodo di esaustione presuppone che il procedimento argomentativo sappia già non solo il dove giungere ma anche che cosa sia il ciò cui deve giungere. Questa situazione si disegna per gran parte del libro I del trattato *Sulla sfera e il cilindro* (segnatamente la proposizione 33 – per cui la superficie di qualsiasi sfera è quadrupla del circolo massimo –, cui tutta la sezione precedente tende, ponendone le basi necessarie): il modello urge – senza mai raggiungerlo – a conoscere ciò che sotto altra specie si conosce, non già quale è ma circa il fatto che debba esistere con quei caratteri, senza esserli semplicemente. Il parallelo del metodo di esaustione contribuisce a mettere in luce la radicalità dell'intervento damasciano, giacché il trattato non si limita a trasferire in ambito ontologico ed epistemico quello che con Archimede giace nella humus matematica bensì – in armonia con la sua natura soprasostanziale – necessita di prescindere anche dall'apporto di qualsiasi prenozione, pur estrinseca e solo presupposta. Ciò significa che l'aporetismo del Nostro potrà a buon diritto presentarsi come la punta di lancia di una metaesaustione che, col metodo archimedeo, condivide la tensione prolettica a un oggetto che le resta superiore e

¹⁶⁷ Cfr SOPH., *Phil.* 1-2: ἀκτὴ μὲν ἦδε τῆς περιρρύτου χθονὸς / Λήμνου βροτοῖς ἄστυπτος οὐδ' οἰκουμένη («questo è un capo roccioso dell'isola di Lemno, / non toccato da passi umani, disabitato (trad. it. di G. Cerri, in SOFOCLE, *Filottete* (a cura di G. Avezzi e P. Pucci), Milano 2003»).

¹⁶⁸ A. FRAJESE (a cura di), *op. cit.*, pp. 19-21. Archimede poté pervenire a $S = 4C$ o per via intuitiva o, più verisimilmente, attraverso la via indicata da J.L. Heilberg sulla scorta del palinsesto di Costantinopoli contenente la *Methodus*: fuori di ogni preoccupazione di rigore, Archimede considera le figure sia piane come costituite da tutte le rette tracciate parallelamente a una certa direzione e quelle solide come riempite dalle loro sezioni piane parallele a una certa giacitura. Questo movimento consente di pervenire al paragone tra le due sezioni, ottenendone una certa relazione. Consta che il metodo di esaustione non si basa direttamente sulla misura dell'approssimazione così accessibile ma la presuppone, restandone indipendente giacché essa è conseguita con un procedimento esterno all'esaustione medesima.

da cui tuttavia dipende, ma a fronte eccede il paradigma matematico perché a differenza di questo può rinunciare anche alla prefigurazione regolativa di qualsiasi attributo dell'oggetto di conoscenza, se non di quello formale della sua ineffabilità. L'ineffabilità dell'ineffabile è quanto occorre riconoscere all'inconoscibilità di ciò che è al di sopra di tutto, al netto dell'autopredicazione di ogni paradosso.

Lungo questa linea maestra si lascia interpretare, nel senso più pieno, l'affermazione di cui sopra: βουλόμενοί τι ἐνδείξασθαι ἀφ' ὧν ἴσμεν περὶ οὗ οὐκ ἴσμεν. Interrogatosi se sia plausibile l'uno come tutto¹⁶⁹ e, in caso affermativo, se segnatamente lo sia alla pari (ἐπ' ἴσης, I, 89, 6), l'autore esprime che il riconoscimento di un ordine degli enti tanto ordinanti e ordinati quanto produttori e prodotti porta a voler dare indizio da quanto è conosciuto verso quanto è non conosciuto, fino a trascorrere dalle cause al precausale e dai primi che promanano da Esso a ciò che non promana, oltre a ciò che promana ma solo minimamente (*ibid.*, ll. 14-16). Questa è la risposta alle ragioni (διὰ τί, *ibid.*, l. 1) di agire – nella rispettiva proprietà e improprietà – con l'uno, il tutto-insieme, il semplicissimo, il primo, l'al di sopra di tutto, il bene e quant'altro voglia indicare il principio unico (καὶ ὅσα τὴν μίαν ἀρχὴν ἐνδείκνυσθαι βούλεται, *ibid.*, l. 4); riconosciuta l'audacia che rasenta la follia di ascrivere in termini veritativi a Quello un carattere quale che sia¹⁷⁰, si individua lo specifico spazio di inferenza/interferenza che compete all'indicazione, come la dizione di un referente che per sua natura non può essere in nessun modo lambito e che tuttavia si costituisce a termine fisso di ricerca, con l'avvertenza che tale teleonomia istituisce sì una relazione ma non inibisce affatto l'iperalterità dei più-che-relati. A prescindere da questioni testuali¹⁷¹, anche condividendo l'osservazione di Combès per cui «la grammaire demande une forme composée parce que δείκνυμι ne s'emploie pas au moyen (en prose)»¹⁷², il valore pieno del preverbo ἐν- deve essere richiamata giacché, se anche fosse indispensabile per ragione morfo-stilistiche impiegare una forma composta del verbo, certo non era indispensabile ricorrere proprio a questa prefissazione tra le molte che la lingua greca metteva a disposizione di un calamo peraltro molto artato come si dimostra quello di Damascio. Si profila allora l'accezione di un rinvio a un fine che, pur fisso nella sua posizione, è irraggiungibile: la sua alterità non è tensionale, nel senso di una continua ricali-

¹⁶⁹ DAM., *De princ.*, I, 89, 4-8 W.-C.

¹⁷⁰ DAM., *De princ.*, I, 89, 7-9 W.-C.: οὐδεὶς ἄν, εἰ μὴ μαίνοιτο, φάναι τολμήσειεν. Ἡ τοῦτου αἴτιον τὸ μηδὲν μὲν ἐκεῖν τῶν διωρισμένων ἐπαληθεύειν.

¹⁷¹ Il codice A legge εἶναι δείκνυσθαι in luogo dell'occorrenza di l. 4.

¹⁷² *WESTERINK 1991, I, p. 163, n. 1.

bratura della sua specificità, ma è nel permanere che essa si profila incommunicabile; non si dà adito pertanto ad alcuna forma di avanzamento dialettico né di inferenza da ipotesi all'anipotetico né, d'altro lato, l'indicazione viene destituita di senso in quanto insufficiente a conseguire il suo fine ma, anzi, ha nel suo permanere tensivo la propria ragione prima. I varî livelli in cui si diffrange l'indicibilità di Quello, flessa anche in vario modo e grado sul piano dell'uno, coagula quindi tre poli di interesse: i) come sia possibile un paradigma di conoscenza che, pur incrementandosi, non raggiunga adeguatamente l'obiettivo; ii) poi, come possa essere sottodeterminato al principio ineffabile anche l'al di là del tutto; iii) infine, la scelta lessicale di insistere su uno sceltissimo composto verbale. I tre assi segnalati mostrano l'insufficienza dell'approccio tradizionale, quale trapela anche dalla versione di Combès¹⁷³: se, infatti, all' ἐνδείκνυσθαι competesse davvero solo il ruolo di *suggérer* il suo oggetto, resterebbe del tutto impregiudicato sia lo specifico della deissi coinvolta sia come faccia a considerarsi valido un modello epistemico che manchi continuamente il proprio raggiungimento – giacché ciò che è suggerito non coglie la sostanza del referente – sia, in ultimo, perché in questo quadro non solo il semplicissimo, il tutto-insieme etc. ma anche l'al di sopra del tutto debba essere considerato inadatto a esprimere l'ineffabile, stante che all' ἐπέκεινα compete di coesistere nell'estremo lembo dell'impensabilità. Il bilancio coerente che si annuncia da questo luogo programmatico del trattato esorta a pensare una complessiva struttura di ordine che tale permanga anche quando si introduca un elemento sovrarazionale come è l'ineffabile; l'ineffabile è posto al di sopra di tutto e non si lascia ridurre a nessun ordine perché sfugge a qualsiasi logica, nella sua iperalterità, e tuttavia l'ordine dell'essere onnicomprensivamente inteso si conserva integro. Il nucleo epistemico che allora Damascio avanza con l'economia dell' ἐνδείκνυσθαι rimonta a una concezione etimica dell'in-dicare: la condizione di stato espressa dal marcato preverbo significa che nessuna conoscenza umana progredisce verso l'ineffabile (il modello dell'avanzamento apodittico da premesse a conclusioni vale, infatti, a livello ontologico, non protologico) e però il logos non ristà in una condizione di stasi, giacché è in una perenne dinamica che ha come direzione il conseguimento non di un punto esterno ma di se stessa. Si profila di qui un'attivissima inerzia sovrasostanziale del logos còlto nel

¹⁷³

Pace Combès, che si limita a scrivere (*WESTERINK 1991, I, p. 8, n. 6) «ce mode d'expression (scil. ἐνδεικνυσθαι) suggère la direction dans laquelle se trouve l'objet, plutôt qu'elle ne le signifie», il che corrisponde a un'osservazione certamente condivisibile, pur lasciando in incognito il modo in cui l'indicazione possa esplicare il proprio ruolo referenziale. Non diversamente in RAPPE 1998b, p. 361, che evoca un rimando al simbolismo pitagorico (cfr anche TRABATTONI 2002, p. 490, n. 54).

suo anelito di uscire da sé: la mèta e lo scopo sono la tensione a eccepire sé da sé, non verso un telos teticamente preordinato. Ne verrà che tale sublimissimo adire protologico mostra la capacità di tracciare una direzione che trova senso non nell'approdo ma nel movimento stesso, delineando una cinesi che trova senso retrospettivamente: quello che importa è che il logos, guardando dietro di sé, duri fatica di levare gli ormeggi da quanto lo precede, piuttosto che spiegare le vele verso un approdo superpossibile. Anche qui Damascio non rivoluziona ma riforma, rifondandolo, lo spirito del neoplatonismo tradizionale poiché questo paradigma retrospiciente riconosce pur sempre l'ambizione di un punto di arrivo ma la specificità dello stesso – l'ineffabile – impone che sia lasciato in una felice vaghezza, che non ne mina la consistenza ma anzi ne rispetta l'impreteribilità. Resta, finalmente, da considerare perché, come visto, Damascio ventili l'ipotesi che addirittura l'al di sopra del tutto abbia un livello sovraordinato cui sarebbe inadeguato; alla maniera che diventa abituale al lettore, come aquila che cinguetti Damascio lascia cadere quasi con indifferenza il segnale di un indirizzo di risposta a I, 92, 11-12, allorché afferma che nominiamo gli ὁμοιότερα di ciò di cui si dice: ἀντὶ δὲ αὐτοῦ τὰ ὁμοιότερα αὐτῷ ὀνομάζομεν. L'autore vuole qui avanzare che, quando entra in gioco un qualsiasi metalivello conoscitivo e soprattutto il metalivello massimo che è l'ineffabile, si delinea la struttura paradossale su cui si impalca tutta la dinamica conoscitiva, cioè il paradigma analogico: nella duplice accezione greca, gli ὅμοια sono da un lato *simili* (quindi altri e differenti) rispetto a ciò che simulano ma, dall'altro, sono *eguali* al loro esempio. In questo modo è implicato uno schema conoscitivo naturalmente paradossale, complessivo di equipollenza e differenza, per il quale transita il superamento degli aviti problemi gnoseologici del *Menone* platonico; l'antinomia è dunque intrinseca a ogni atto di conoscenza, non solo all'aspirazione dell'ineffabile, e proprio per questo anche l'al di sopra del tutto sarà in certo modo insufficiente a se stesso, ché infatti ogni atto di conoscenza è sottodeterminato al suo oggetto col quale non coincide pienamente, essendone sia eguale sia simile. Per questa ragione, l'al di sopra del tutto (accostato al principio primo del tutto fin dall'incipit del trattato) non necessita di essere inteso come alternativo all'indicibile bensì porta alle estreme conseguenze la logica sovrarazionale dell'aporetico, tanto da non raggiungere se stesso. Può dunque così rendersi ragione del luogo in esame, ricomprendendo l'al di sopra del tutto entro la dottrina epistemica dell'indicazione considerata come dizione inesauribile dell'atto ineguale a se stesso.

La strategia dell'indicazione (ἐνδειξις) non è passibile di essere ridot-

ta a quella dell'indizio (δείγμα), come attesta I, 21, 1-2, ove la distinzione pare ostensibilmente apprezzabile anche sotto il rispetto terminologico. Altro è infatti il valore statico di quest'ultimo dalla forza dinamica della prima, quando si intenda per dinamica la capacità di recare in sé l'energia dell'aporetico. Nel torno dell'opera testé citato, Damascio considera che la semplicità che è in noi, essendo in relazione con il tutto che è in noi, è molto manchevole dal toccare Quella nella sua completezza, giacché l'uno che è in noi così come il semplice non sono altro che un indizio di Quella natura¹⁷⁴. Ciò depone a favore di una scalarità ontologica che resta ancora nel solco dell'impostazione del platonismo¹⁷⁵ maggioritario, in cui la partecipazione dei differenti resta impostata sulla comunanza di quanto accomuna¹⁷⁶, tralasciando invece la differenza che sèpara al tempo medesimo. Si tratta dell'invalsa presenza secondo le vestigia dell'essere, che si concentrano sul rimando metetico del comune piuttosto che sul problema del differente o, ancor più, in luogo di far deflagrare l'intrinseca antinomia di presenza e assenza contestualmente coniugate. Come va profilandosi, l'ineffabilità damasciana si declina almeno sotto due specie giacché conosce un'espressione massima, in cui essa viene a essere l'indicibilità dell'indicibile, e a fronte si riverbera in gradi ipotattici, nei quali rappresenta quella quota di ineffabilità che interviene nei diversi gradi della vettorialità dell'essere, laddove si dia una qualsiasi forma di differenza¹⁷⁷. Infatti la differenza non è solo l'altro che esclude l'identico ma è anche l'altro di cui l'identico necessita per essere identico, facendosi al medesimo tempo tuttavia ineguale a sé.

Centrale si rivela in tale prospettiva un passo poco valutato del tratta-

¹⁷⁴ DAM., *De princ.* I, 20, 20 – 21, 2 W.-C.: καὶ ἐν ἡμῖν ἡ ἀπλότης αὐτὴ συνίσταται πρὸς <τὰ> ἐν ἡμῖν πάντα, πολλοῦ δέουσα τῆς παντελοῦς ἅπτεσθαι ἐκείνης· τὸ γὰρ ἐν ἡμῖν ἐν καὶ τὸ ἀπλοῦν ἥκιστα τουτοῦ ἐστὶν ὃ λέγεται, πλην ὅτι δείγμά ἐστι τῆς φύσεως ἐκείνης.

¹⁷⁵ Si intende il platonismo nella sua accezione lata, al di qua della frammentazione tra academico e meso-/neoplatonico (cfr ROMANO 1983, pp. [75]-76, n. 2).

¹⁷⁶ Si noti al proposito il martellante incedere dell'iterazione della co-occorrenza in συνιόντα, σύμμετρα, συμπαθῆ, prima di affermare che ταῦτα γὰρ οἷον πρόδρομα ἔχνη τοῦ κοινοῦ ἦν αἷτια, οὐ τῶν πάντων (DAM, *De princ.* I, 97, 4-8 W.-C., in risposta alla domanda della plausibilità della metessi – πῶς δὲ ταύτης ἂν μετέσχευεν – della causazione che è tutto da parte del commisto di tutto, stante che quella è prima di tutto).

¹⁷⁷ Piace ricordare, a proposito del rapporto tra indicazione e indicibile, che ancora Giovanni Tzetzes (XII sec.) ricorrerà, pur in mutato contesto, alla terminologia dell' ἀρρήτως e dell' ἐνδεικνυμένην (*Ep.* 80, 12-21) per esprimere l'incolmabile distanza che sèpara e distingue la sua persona da quella del metropolita Dristras: infatti, scrivendo ὑπερηγασάμην δὲ ταύτην καὶ ὑπεράγαμαι τοσαύτην ἐνδεικνυμένην περὶ ἐμὲ τὴν σπουδὴν καὶ στοργὴν (*ibid.*, ll.12-14), lo Tzetzes mette in evidenza la sproporzione tra i due corrispondenti del rapporto epistolare mediante i due connotati verbi di sovramanifestazione di stima, un'asimmetria di sproporzione (di tipo retorico, manieristico e ironico, ovviamente) che trova nell' ἐνδεικνύειν il proprio mezzo di impossibile mediazione (si potrà osservare, altresì, che in questo caso l'indicazione è orientata dal superiore all'inferiore, non dall'inferiore al superiore come in Damascio, pur nella comune economia dell'irriducibile distanza: nel caso dello Tzetzes, la mediazione dell'epistola svolge un'indicazione della superiorità del metropolita che si abbassa verso lo Tzetzes mentre in Damascio è il logos – a livello ontologico ed epistemico – a elevarsi verso l'ineffabile). In questo quadro, l'inchiestro della lettera realizzerà quell'immediato e, quindi, ineffabile, contatto tra irrelati che lo Tzetzes dice 'brace *indicibilmente* sovracombustibile dell'affezione nei miei confronti [...] (τῷ ἀρρήτως ὑπερεκκάνοντι τῆς περὶ ἐμὲ ζῶπυρῳ στοργῆς [...], *ibid.*, ll. 17-18).

to damasciano¹⁷⁸, che fuga ogni dubbio in proposito: dopo aver posto che ciò che al di sopra anche dell'uno non è né conoscibile né inconoscibile¹⁷⁹, a I, 68, 8, infatti, lo scolarca afferma:

καὶ γὰρ ἄλλως εἰ πρῶτον ἀνέθορεν ἀπὸ τοῦ ἀρρήτου, δῆλον ὡς ἥκιστα διέστη αὐτοῦ καὶ ἔτι ὑπὸ τῆς ἐκείνου ἀγνωσίας ἐπιλυγάζεται.

Una volta aver riconosciuto che infinitamente minima è la distanza tra l'ineffabile nel suo grado culminante e l'uno, l'uno è inconoscibile (ἔστιν ἄρα τὸ ἐν ἄγνωστον, *ibid.*, l. 7) per approssimazione all'inconoscibilità dell'ineffabile, tanto da essere onnubilato (ἐπιλυγάζεται) dall'inconoscibilità di Quello; si tratta quindi di avvistare una pluralità entro l'inconoscibile, se non in termini sostanziali certo in termini di oggetto cui applicarsi. Di qui matura il convincimento che il dispositivo dell'indizione sia fatto comparire da Damascio non con la mera volontà di aprire la ragione a ciò che la sovrasta – quasi che l'inconoscibile fosse semplicemente il *non plus ultra* dello scibile, lasciando tuttavia senza alcuna connotazione lo stacco che intercede – ma piuttosto con lo scopo di presentare l'inconoscibile come l'esito dell'aporia cui il conoscibile dà origine quando coesiste con il suo lato di inconoscibilità. L'urgenza dell'investigazione di Damascio è rivolta a un'ultrainconoscibilità, quella che consiste della somma di conoscibile e inconoscibile insita in ogni cosa, sicché l'al di là del conoscibile rimanda non fuori ma dentro il conoscibile stesso. Come l'eguale è dentro il differente che realizza il simile, così il metainconoscibile esplica la relazione tra conoscibile e inconoscibile, se è vero che l'ineffabile non è neppure inconoscibile (giacché lo è ma nell'accezione di metainconoscibilità, non di puro oltrepassamento additivo del conoscibile). Stando così le cose, a Damascio necessita uno strumento argomentativo che permetta di articolare il logos in chiave aporetica, con l'obiettivo di uscire da se stesso in tanto in quanto coglie entro di sé quel recesso oscuro in cui non è *compos sui*, cioè l'inconoscibilità che cointerviene a strutturarla¹⁸⁰. Perspicua sarà in merito

¹⁷⁸ «Sul solido terreno della *storia* [corsivo nel testo] si va più tranquilli, anche se più lentamente e faticosamente. È un prezzo che val la pena di pagare» (ROMANO 1983, p. 88): non c'è storia che non si radichi nella lettera del testo.

¹⁷⁹ DAM., *De princ.* I, 68, 5-6 W.-C.: τὸ δὲ ἐπέκεινα καὶ τοῦ ἐνὸς οὔτε γνωστὸν ἦν οὔτε ἄγνωστον.

¹⁸⁰ Qui si compie il definitivo parricidio parmenideo operato non dal *Sofista* di Platone ma da Damascio, giacché l'aporia porta evidentemente l'indagine oltre il limite posto da Parmenide: Platone se ne spingeva al di là nella sua dimostrazione della realtà della differenza non come assoluta negazione dell'essere ma nell'identità della differenza; Damascio si avventura invece entro il turbine della differenza non già di qualcosa ma del differente stesso, ove la differenza del differente è uno dei non-nomi dell'ineffabile (sul rapporto tra elenkhos e apodissi sulla scorta di Parmenide e sulla strategia della citazione diretta di Parmenide nel *Sofista*, cfr A. RICCARDO, *Tra ἔλεγχος e ἀπόδειξις. Strategie di analisi di un testo parmenideo* (DK 28 D B7.1-2) nel *Sofista* di Platone, in G. ABBAMONTE – F. CONTI BIZZARRO – L. SPINA (a cura di), *L'ultima parola. L'analisi dei testi: teorie e pratiche nell'antichità greca e latina*. Atti del terzo Colloquio italo-francese coordinato da Luigi Spina e Laurent Pernot, Napoli 13-15 marzo 2003, Napoli 2004, pp. [289]-301).

la presa di posizione del Nostro a I, 118, 5-9, dove – con ripresa del linguaggio della gestazione aporetica, cui si salda inconsutilmente – si legge che le parvenze della verità trascendente (φαντάσματα [...] τῆς ὑπερβαλλούσης ταύτης ἀληθείας, *ibid.*, ll. 1-3), se c'è una qualche relazione e non vi è il nulla dopo Quello, si dà in un'indicazione oscura del travaglio, sempre pregna ma mai capace di partorire¹⁸¹. L'ἔνδειξις è quindi illustrata dentro la logica dell'aporetismo, dal momento che il suo ruolo non si riduce in modo deflattivo entro i cardini di una progressione di conoscenza cui sfuggirà sempre il proprio telos, bensì si situa nel vortice turbinoso del contraddittorio insolubile ma, proprio per questo, capace di cogliere il suo scopo: partorire il parto e gestire la gestazione.

L'indicazione ambisce dunque a qualcosa di più dell'intendimento che aveva animato Plotino alla ricerca del permanente nel mutevole, trovando la risposta fuori di entrambi nella causa del mutamento¹⁸²: Damascio vuole che l'indicazione, indicando se stessa, si autotrascenda nel suo genio di aporia e trovi in sé l'oltre-sé. In questo approccio occorre fin da qui segnalare che si affaccia uno dei principali modi di sfruttamento del lascito aristotelico¹⁸³ da parte dell'ultimo neoplatonismo, come bene mostra in più luoghi un esegeta dello Stagirita della qualità di Giovanni Filopono, contemporaneo di Damascio, presso la cattedra di Alessandria. A titolo di evidenza basterà ricordare che, nel commento a *Phys.* 209a2 circa l'esistenza del luogo (τόπος), il Filopono valuta gli argomenti che Aristotele porta a favore della tesi per cui il luogo sarebbe un corpo e quelli per cui esso sarebbe invece incorporeo; dopo averne dimostrato la natura di corpo, emerge la contraddizione per la quale – essendo ogni corpo in un luogo ed essendo un corpo anche il luogo medesimo – due corpi sarebbero l'uno nell'altro pur avendo la medesima estensione. Davanti all'indefettibilità di questa conclusione, il Filopono scrive:

οὕτω δείξας ὅτι ἀνάγκη σῶμα εἶναι τὸν τόπον, καὶ διὰ τούτου ἀνελῶν ὅτι οὐκ ἔστι ἀσώματος, δείκνυσι πάλιν ὅτι οὐδὲ σῶμα δυνατόν εἶναι τὸν τόπον¹⁸⁴.

Come è evidente, quando il ragionamento mira alla necessità della deduzione argomentativa, si dànno casi per i quali risulta possibile procedere *in*

¹⁸¹ DAM., *De princ.* I, 118, 5-9 W.-C.: ἡ ὥς μὲν ἀπὸ τῶν κάτω καὶ τοῦτο λαβεῖν πρὸς ἔνδειξιν, ἀμυδρὰν καὶ ταύτην τῆς περὶ ἐκεῖνο σπαργώσης μὲν αἰεὶ, τίκτειν δὲ οὐδέποτε δυναμένης ὠδίνος, ἀλλ' ἐν τῇ ὁπωσοῦν ὠδίνειν τὸ τίκτειν ἐχούσης.

¹⁸² PLOT., *Enn.* II, 1, 4, 29-30: καὶ εἰ μεταβάλλει αἰεὶ, τὸ πᾶν μένει· μένει γὰρ καὶ ἡ τῆς μεταβολῆς αἰτία.

¹⁸³ L'idea di uno sfruttamento positivo di Aristotele da parte della temperie neoplatonica è mutuato da ROMANO 1983, pp. [35]-47, nella tangenza della fortuna e della storia degli effetti sia di Aristotele sia degli aristotelismi.

¹⁸⁴ I. PHIL., *In Phys.* 505, 11-13 (ed. G. Vitelli).

utramque partem ovvero, quello che è lo stesso, in nessuna delle due direzioni. Come il Filopono non cerca di stemperare l'aporia nelle pieghe dell'esegesi, così Damascio accoglie la vocazione dell'aporia elevata a sistema al ruolo di strumento conoscitivo, laddove l'oggetto di conoscenza non solo lo permetta ma anzi lo richieda. Facendo virare la ricerca sul piano dell'origine primissima, la posizione di Damascio non può non sfociare nell'esito che era stato già di Platone quando, analizzando il desiderio dell'essere nel corso del *Filebo*¹⁸⁵, considera il carattere dell'ἐφίεσθαι legato all'esistenza diveniente della γένεσις e opposto alla sostanzialità manente dell'οὐσία, tanto che Socrate riconosce a Protarco il primo genere di causa nell'illimitato (πρῶτον [...] ἄπειρον), prima del limite (πέρας), del misto (μεικτὴν καὶ γεγεννημένην οὐσίαν), della causa della mescolanza e della generazione (τὴν δὲ τῆς μείξεως αἰτίαν καὶ γενέσεως). La teoria dell'indicare in Damascio, dunque, conferisce formale manifestazione a un tratto individuato nel pensiero dell'essere da tempo giacché, quando la traiettoria della riflessione vale in virtù di se stessa piuttosto che dell'oggetto cui conduce (tale è il caso del desiderio platonico e dell'indicazione dell'ineffabile damasciana), la causalità ha nell'illimitato il primo referente e, per conseguenza, si dipana su una humus per sua natura refrattaria alla coerenza della deduzione¹⁸⁶. Sostituendo alla greicamente fobica ripulsa l'accettazione del varco dell'antinomia, Damascio ispira un platonismo negativo che modula quello che Jan Patočka¹⁸⁷ definiva uno *chorismos*, cioè una separazione e isolamento di un fenomeno autentico, irriducibile al silenzio perché constatato e tuttavia estrinseco alla dimensione di appartenenza. Patočka così valutava le idee platoniche, in termini di un'originaria separazione che non fosse una rimozione di qualcosa da qualcosa, tra due campi oggettivi, bensì la di-stinzione e di-strazione di uno jato che separi *in assenza* di un secondo campo oggettivo. In questi termini l'indicazione provvede a Damascio lo strumento per liberare il pensiero verso gli orizzonti remoti dell'alterità inoggettivata dell'indicibile, una volta che si sia preso

¹⁸⁵ PLAT., *Phil.* 26E-27C (soprattutto 26B7-10).

¹⁸⁶ Nella direzione di una metaontologia che si colloca sopra l'essenza (fondata sull'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας del VI della *Repubblica*) procede la dottrina platonica dei principî come è sostenuta nell'ermeneutica delle cosiddette dottrine non-scritte; ascrivere infatti al Platone degli *agrapha* una elaborazione teorica compiuta di un principio del tutto trascendente comporta la necessità di riconoscere nel bene (definito elativamente in *Rsp.* 518C9 τοῦ ὄντος τὸ φανότατον) la logica uni-duale di un dualismo originario non definitivamente comprimibile entro il livello conoscitivo dell'elenkhos: sull'interpretazione in senso neoplatonico e ipertrascendente del bene platonico e sull'interpretazione della metafora del sole, cfr M. BALTES, *Is the Idea of the Good in Plato's Republic Beyond Being?*, in M. JOYAL (a cura di), *Studies in Plato and the Platonic Tradition*. Essays presented to John Whittaker, Aldershot 1997, pp. [3]-23 e H.J. KRÄMER, *Epekeina tes ousias. Zu Platon, Politeia 509b*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 51 (1969), pp. [1]-30 e ABBATE 2010, pp. 104-111 e soprattutto pp. 108-109, n. 81).

¹⁸⁷ J. PATOČKA, *Platonismo negativo* (trad. it. di *Péče o duši I/III, OIKOYMENH*, 1996, 2002, a cura di F. Tava), Milano 2015, pp. 182-185.

atto che – come nel caso aristotelico si dà l'esistenza del luogo pur al di sopra di ogni forza cogitativa –, parimenti l'ineffabile permea ogni interstizio del logos pur evadendolo¹⁸⁸.

Giova qui far comparire altre testimonianze damasciane per dimostrare l'eccellenza dell'indicazione rispetto alla più comune formula mistico-metafisica dell' *ἐπέκτασις*, quale ad esempio compare con particolare insistenza in Gregorio di Nissa¹⁸⁹. Se il Nisseno applica questa idea alla protensione verso la meta, dimentica del passato e del retrostante, senza che tuttavia mai l'anima amante venga a contatto pieno con l'oggetto amato perché le capacità dell'anima sono limitate, Damascio declina una versione ancor più radicale dell'inesauribilità aspirativa del padre cappadoce, dato che a quest'ultimo il ciò cui tendere è dato dalla rivelazione ed entro una logica di adesione di fede mentre, nel caso di Damascio, l'indicibilità del principio porta a non presupporre l'esistenza di ciò che è ineffabile ma solo dell'ineffabilità di cui consiste la ragione che esce da sé nello scoprirsi superiore a se stessa¹⁹⁰. Ora, tale dinamica dell'afasia damasciana si veicola con ulteriore evidenza nel *nefas* dell'indicazione che si lascia escerpire in *De princ.* I, 22, 11-19 W.-C.; la pericope si inaugura osservando che le cose di quaggiù non sono come Quello o Quelli (οὐκ ἄρα ὡς τὰ τῆδε, καὶ ἐκεῖνο ἢ ἐκεῖνα, *ibid.*, l. 11-12): si tratta di un rilievo importante perché designa che l'*itinerarium mentis ad nihil* è superiore anche alla distinzione metanumerica dell'unità, stante che l'ineffabile non può essere detto né uno né molti, né Quello né Quelli (cfr *ibid.* ll. 11-12). In ragione di ciò, l'atto sovranoetico dell'indicare – citato immediatamente dopo alla linea 16 – prescinde dalla struttura henologica dell'essere, tanto che l'ineffabile viene a equivalere a più ineffabili. L'indicare damasciano viene così a precisarsi come teoresi marginale, laddove il margine è restituito non solo dalla regione ontologica ultima in cui agisce ed è agito ma specialmente dalla na-

¹⁸⁸

Si evince con evidenza che in questo punto la protologia di Damascio rigetta costitutivamente la logica dell'esistenza della *Fenomenologia* di Hegel, laddove in questa da Edipo in poi il non sapere e l'ineffabile sono dati come i limiti del sapere e del linguaggio (J. HYPPOLITE, *Logica ed esistenza. Saggio sulla logica di Hegel* (trad. it. di *Logique et existence: essai sur la logique de Hegel* 1953, a cura di S. Palazzo), Milano 2017, pp. 88-93); come illustra la genesi aporetica dell'indicazione nel *De principiis*, l'ineffabile non è invece solo esterno ma è soprattutto interno al logos e, in questa sua anfibia, limita sì la gnosi ma al tempo stesso le permette autonomamente e autonomicamente di protrudersi: l'inconoscibile in quanto intrinseco al logos ne è la mozione indicante e l'inconoscibile in quanto esterno al logos ne è l'appetibile indicato.

¹⁸⁹

Sull'estrazione dei termini da Fil 3, 13 e sull'interpretazione di Jean Daniélou, Cfr ORIGENE – GREGORIO DI NISSA, *Sul Cantico dei Cantici* (a cura di V. Limone e C. Moreschini), Milano 2016, pp. 107-109.

¹⁹⁰

Così connotata, l'indicazione viene a configurarsi anche al di sopra della radicalità del Simonide di Bayle: Simonide non osava affermare che Dio fosse uno spirito perché ai suoi occhi definire Dio tramite un concetto inconcepibile non poteva non apparire equivalente a non definirlo affatto (cfr S. BROGI, *Teologia senza verità. Bayle contro i «rationaux»*, Milano 1998, pp. 133 e n. 177 per i riferimenti testuali). Damascio coglie invece l'è del concetto inconcepibile, che è l'inconcepibilità del concetto, nella sua dimensione positiva. Non potendo segnalare a che cosa tendere, l'indicazione indica l'indicare e in questo fare di sé un puro vettore astrae il logos da se medesimo verso l'ignoto.

tura di confine che l' ἐνδειξις fa vibrare nel trovarsi da un lato orientata *ad modum recipientis* (infatti l'indicare è una piena operazione del logos) ma, dall'altro lato, nel ricusare l'allatività di ogni deissi (giacché de-signa il nulla ovvero designa il designare e quindi designa se stessa: stante il portato aporetico di cui è contesto, designare l'aporetico del sé conduce il logos dell'indicazione a designare il suo oltrepassamento). Entro questa metalogica antinomica si comprende che perderà ogni senso pronunciarsi sulla singolarità o pluralità dell'ineffabile, sia perché l'ineffabile è ultrasemplice sia perché pluralmente cosparge di ineffabilità anche gli altri livelli dell'essere, come dicono le ll. 3-5 circa la generatività dell'indicibile: οὕτω δῆπουθεν ἀπαιτήσῃ ὁ λόγος καὶ ἐν ἀπόρρητον καὶ πολλὰ ἀπόρρητα, καὶ ἔδει γε τὸ ἀπόρρητον γόνιμον εἶναι ἀπορρήτως εἰπεῖν. Questo strepitoso 'dire ineffabilmente', dunque, arpeggia la conduzione del logos mentre è intento a μάλιστα μὲν ἡσυχίαν ἄγειν ἐν τῷ ἀπορρήτῳ μένοντας ἀδύτῳ τῆς ψυχῆς οὐδὲ προϊόντας (*ibid.*, ll. 14-15). Damascio va lavorando di niello in vista dell'ormai imminente citazione dell'indicare e lo fa ostendendo un simulacro di esicasmo noetico, in cui l'invito è totalmente antiplatonico nel senso di permanere nel recesso del sacrale dell'anima¹⁹¹, senza procederne. Si incontra qui conferma patente del valore statico e stativo della prefissazione verbale ἐν- dell' ἐνδείκνυσθαι: *noli foras ire*, perché solo nell'intelligenza di sé il logos leggerà i segni che reca dentro (*intus-legere*), anzi, costeggerà (*legere*) i lembi dell'abisso che discopre non già limitarlo bensì abitarlo. Ecco che su queste basi alle ll. 15-19 Damascio può scrivere:

εἰ δὲ ἄρα ἀνάγκη τι ἐνδείκνυσθαι, ταῖς ἀποφάσεσιν τούτων χρηστέον, ὅτι οὐδὲ ἐν οὐδὲ πολλά, οὐδὲ γόνιμον οὐδὲ ἄγονον, οὔτε αἴτιον οὔτε ἀναίτιον, καὶ ταύταις μέντοι ταῖς ἀποφάσεσιν ἐπ' ἄπειρον ἀτεχνῶς οὐκ οἶδα ὅπως περιτρεπομένας.

Il passo è denso di sollecitazioni, a decorrere dalla campitura in cui è incastonato l' ἐνδείκνυσθαι: si tratta infatti di un contesto di necessitazione, tuttavia di una necessitazione parziale, se è possibile dire, come attestato dall'attenuazione del τι; tale necessitazione attenuata cerca di mediare tra le istanze della sovradicibilità e ultrarazionalità dell'oggetto e il rigore deduttivo dell'apparato argomentativo predisposto. Damascio vuole dire che l'avvicinamento all'ineffabile è inviscerato in una relazione (in un πρὸς τι) ma la specificità dei termini connessi si riflette sulla natura della relazione stessa; dal momento che è implicato l'indicibile, va caratterizzandosi una

¹⁹¹ Per ἄδυστον τῆς ψυχῆς (già in DAM., *De princ.* I, 8, 7-9 W.-C. circa la processione di tutto dal recesso dell'ineffabile alla maniera dell'ineffabile: ὥσπερ ἐξ ἀδύτου πάντα προῖεναι ἐκ τε ἀπορρήτου καὶ τὸν ἀπόρρητον τρόπον) cfr PROCL., *Theol. Plat.* I, 3, p. 16.13-14 Saffrey-Westerink e PLOT., *Enn.* VI, 9, 11, 15-35.

onomastica antinomica che è consapevole di dover esprimere una relazione tra dicibile e indicibile in cui questo secondo non può essere trattato alla maniera di un quasi-dicibile, se non a costo di lasciarne negletta la consistenza sovraontologica. Di qui viene al Nostro lo sforzo di determinare una relazione in cui i relati siano in qualche modo autonomi, ove all'ineffabile sia concesso di essere realmente inordinato in rapporto a tutto e irrelato in rapporto a tutto (ἀσύντακτον τῷ ὄντι πρὸς πάντα καὶ ἄσχετον πρὸς πάντα)¹⁹². Quest'ottica comporta che venga introdotta una relazionalità paradossale qual è l'indicazione, il cui obiettivo consta di declinare una necessitazione distinta dalla necessità dell'apodissi, in forza del referente cui si applica; ne consegue che l'ἐνδείκνυσθαι dovrà far ricorso alle negazioni (ταῖς ἀποφάσεσιν τούτων χρηστέον) dei tratti positivi dell'inconoscibile su cui si esercita, in una prospettiva che conduca la filosofia negativa verso la teoresi dell'antinomia semantica.

Far dimorare l'ineffabile dove non è né uno né molti, né generativo né ingenerativo né causale né incausale, infatti, non pare lasciarsi ridurre a una generica strategia del sovradicibile, se non a rischio di rinunciare all'assoluto dell'ineffabile in direzione dell'intrascendibilità del linguaggio e della sua relatività. Questa – che risulta essere la posizione di Metry-Tresson¹⁹³ – va incontro a difficoltà non facilmente superabili, quando si valuti che, così concepito, il linguaggio mostrerebbe tutta la sua impotenza allo scopo, tanto che esso avrebbe solo un valore soggettivo: «il est révélateur de notre position vis-à-vis des principes, mais non des principes en eux-mêmes. Le langage n'est jamais plus que l'expression de la vanité de la raison mise au défi de l'exigence du silence»¹⁹⁴; un simile deflazionismo linguistico prima ancora che epistemico e ontologico porterebbe a considerare il trattato damasciano come esito fallimentare di una ricerca incapace di conseguire l'obiettivo ancor prima di essersi messa per via, stante che per definizione l'oggetto si connota come indicibile. Saremmo costretti, se così fosse, ad accettare una valutazione pressoché nichilistica del *magnum*

¹⁹² DAM., *De princ.* I, 11, 21-22 W.-C.; scrive Metry-Tresson in proposito sull'ineffabile che esso «ne se comprend que dans son opposition à ce qui est dicible, comme *ce qui n'est pas dicible*. Mais sa caractérisation de non-dicible le rend dépendant du dicible, car il se pense dans une relation avec le dicible qu'il rejette ensuite» (METRY-TRESSON 2012, p. 182).

¹⁹³ METRY-TRESSON 2012, pp.183-190, dove l'urgenza di eccedere il linguaggio spalancandolo a quanto lo sovrasta è intesa in senso giamblicheo quale una recisa apertura all'apporto della teurgia: «Damaskios est d'accord avec Jambligue [...] sule la théurgie, vertu supérieure à la dialectique, ouvre l'accès à l'union avec l'Intellegible» (*ibid.*, p. 184). Come dice l'autrice stessa, questa è una via che si propone di purificare il linguaggio verso la conversione e l'onomastica dell'intellegibile, sì còlto nelle sue realtà supreme e sovrasensibili ma pur sempre ipotattico alla sfera dell'ultraintellettualità dell'ineffabile. Quando lo scopo della contemplazione sia invece quest'ultimo e si indaghi la condizione di possibilità di strutturare sul medesimo l'arce di tutto il sistema ontologico e protologico, occorre osservare che l'approcio teurgico offre pochi appigli a esplicitare il carattere della paradossalità filosofica del nesso che si instaura onnubilandosi nell'atto stesso di connotarsi.

¹⁹⁴ METRY-TRESSON 2012, p. 183.

opus del Nostro, il cui unico esito sarebbe dunque di inabissarsi in una mistica del silenzio. E questo è proprio quanto l'autrice propone, affermando che l'inno al silenzio esprime nel miglior modo possibile l'origine: ἐκεῖνο δὲ παντελεῖ σιγῇ τετιμήσθω¹⁹⁵. La parzialità di questa presa di posizione è tuttavia dimostrata dall'immediato contesto in cui il diadoco perviene a questa constatazione, giacché a partire dalla linea 14 aveva scritto τὸ μὲν δὴ ἐν οὕτῳ ῥητὸν καὶ οὕτως ἄρρητον, disponendo al silenzio conseguente non già lo statuto di una resa del logos (il discorso qui non verte ultimamente sull'ineffabile ma su quella quota di ineffabile partecipata anche dall'uno che lo fa uno in quanto uno-oltretutto). Che non sia una resa totale del logos è testimoniato dal fatto che l'uno è anche dicibile, non soltanto indicibile, e il silenzio non interviene a segnalare la debolezza della ragione dinnanzi all'indicibilità che ne promana ma si tratterà piuttosto di un silenzio che coinvolge anche la dicibilità dell'uno. Ecco che viene a configurarsi che lo strumento del silenzio si inocula non *simpliciter* sull'indicibilità bensì sul rapporto che lega e slega dicibile e indicibile, ora dati sullo stesso referente (l'uno), ora invece distribuiti su referenti distinti (l'assolutezza dell'ineffabile – guadagnato nella sua autonomia dopo la riforma della protologia giamblichea – e l'indicibilità coniugata alla dicibilità che traversa l'uno). Solo in questo si lascerà intendere l'affermazione che Damascio fa seguire alla laudazione del silenzio, allorché osserva καὶ πρότερόν γε παντελεῖ ἀγνοία τῇ πᾶσαν γνῶσιν ἀτιμαζούσῃ¹⁹⁶; è, questa, una condizione preventiva al silenzio, cui si accede una volta aver preso contezza del disprezzo dell'inconoscenza verso la conoscenza. Il trattato tuttavia va esattamente nella direzione opposta, stante che loda sì il silenzio ma fa tutt'altro che coltivare il silenzio, intraprendendo subito dopo una lunga sezione sulla conoscibilità dell'inconoscibilità dell'ineffabile. Converrà dunque opinare che l'eccellenza dell'ignoranza sia praticata con rinvio a una forma specifica di conoscenza, quella cioè deduttiva e dialettica, che abbiamo visto costitutivamente incapace di conseguire l'oggetto dell'indicibile. Una volta aver sostituito a un paradigma telico un paradigma epistemico che possa prescindere dal conseguire l'oggetto senza per questo patire detrimento del suo valore conoscitivo, saremo ormai dentro alla logica del dispositivo dell'indicazione, quale va connotandosi in queste righe. L'ignoranza sarà dunque l'inconoscenza della deissi che, dicendo sé, dice altro da sé pur senza pervenirvi, in una fuga di specchi senza esito. L'orizzonte staglia la logica dell'aporetico che consente di approssimare

¹⁹⁵

DAM., *De princ.* I, 11, 15 W.-C., citato anche in METRY-TRESSON 2012, p. 183.

¹⁹⁶

DAM., *De princ.* I, 11, 15-16 W.-C.

l'ulteriorità di ciò che è e non è, sia nella forma dell'uno sia assolutizzata nella forma dell'ineffabile. Per queste ragioni l'uno è uno e molti, generativo e non generativo, causa e incausale: non primamente per avanzare l'astenia del linguaggio che non potrà in quanto tale mai raggiungerlo, bensì per mostrare che proprio dentro l'aporia risiede l'unica via logica di avvicinarsi all'articolazione dell'afasia sovrarazionale. Se a questa concezione potrà ancora accordarsi il nome di soggettivismo prospettico, di intrascendibilità del linguaggio e, in ultima istanza, di riduzionismo epistemico, lo sarà a buon fondamento solo nella misura in cui all'ambito dei sovraprincipî si riconosca di essere pertinenti al logos (sia pure, in questo caso, al logos potenziato in senso aporetico) come al logos pertengono anche i molteplici gradi dell'essere, fino a concludere che la humus dell'inconoscibile non è illogica (dunque votata al silenzio della rassegnazione) ma alogica, in quanto ricorre a un'altra logica, quella appunto dell'aporetismo del logos protologico. In questi termini la metafisica dell'indicazione misura la differenza sottile ma decisiva che intercorre tra un silenzio gravido di filosofia (allorché tace il logos dell'apodissi per far posto alla ragione ultratrascendente) e un silenzio postaporetico che «devient le moment où la conscience de ses propres limites rationnelles et discursives exprime le mieux la réalité indéterminée du principe»¹⁹⁷.

Si delinea dunque che la via dell'indicazione si propala come la soluzione meno inadeguata da postularsi se bisogna esprimere l'inesprimibile e pensare l'impensabile (εἰ δεῖ φθέγγεσθαι τὰ ἄφθεγκτα καὶ ἐννοεῖν τὰ ἀνεννόητα)¹⁹⁸, sullo sfondo della necessità di non dire né l'uno né i molti, né alcuna analogia né eguaglianza (cfr I, 22, 9-11). L'esicismo dell'anima nell'ineffabile (ἡσυχίαν ἔχειν, *ibid.*, l. 14) è l'acrobazia del pensiero che realizza il totale capovolgimento di ragione e intellesione che, per il soggetto conoscente, fa funzione di dimostrazione *rappresentativa* di ciò che si dice¹⁹⁹, poiché non è nemmeno possibile non rinnegare la negazione (I, 21, 17-18: οὐδὲ ἀποφῆναι τὴν ἀπόφασιν δυνατόν: con questa magistrale annominazione – completamente perduta invece nella resa e nell'intelligenza della traduzione francese di Combès «déclarer la negation» – Damascio ammicca all'impraticabilità di dichiarare la negazione come a una conseguenza così intrinseca alla negazione medesima²⁰⁰ da farsi identità

¹⁹⁷ METRY-TRESSON 2012, p. 226.

¹⁹⁸ DAM., *De princ.* I, 21, 4-5 W.-C.

¹⁹⁹ DAM., *De princ.* I, 21, 18-20 W.-C.: ἀλλὰ ἡ πάντη περιτροπὴ τῶν λόγων καὶ τῶν νοήσεων αὕτη ἐστὶν ἡ ἐμφανταζομένη ἡμῖν ἀπόδειξις οὗ λέγομεν.

²⁰⁰ Damascio, con tocco di retore, accosta gli omofonici ma non corradicali ἀποφῆναι (da ἀποφαίνομαι: 'dichiarare' come *far apparire-da*) e ἀπόφασιν (da ἀποφημί: 'negare' come *dire-[allontanandosi] da*), così da suggerire l'idea di una strutturale correlazione tra il dichiarare e il negare, non già di una dimensione superfetatoria del primo rispetto al

omofonica con l'atto dichiarativo, quasi che al negare competesse una virtù esplicativa inscritta nella sua stessa nominazione).

L'ermeneutica dell'indicazione si colloca là dove la ragione si spalanca su quanto la trascende e che tuttavia essa avvista, perché nemmeno secondo indicazione è possibile dire sull'ineffabile – pur in-tuito – che è prima del primo che è promanante (διότι πρὸ αὐτοῦ τὸ ἀπόρρητον ἦν, ἐφ' οὗ οὐδὲν ἦν εἰπεῖν, οὐδὲ κατὰ ἔνδειξιν)²⁰¹. Quando invece l'indagine interessi la dinamica ternaria dei gradi ipostatici dell'essere, allora non si dà giustamente di permanere in un ordine aporetico (cfr I, 128, 23) e, a questo livello, si può intervenire anche secondo una comprensione analogica con il suo grado di verità maggiore che quella pertinente all'indicazione (cfr I, 129, 1-7): si tratta di un' ἀλήθεια che si declina maggiormente (κρειττόνως) che quella dell'indicazione, poiché l'analogia è forte delle sue rassicurazioni e non abbraccia l'ordine dell'aporetismo; tuttavia – precisa Damascio –, anche movendosi entro l'economia analogica, la contemplazione dei primi principî pur senza adire l'indicibile non può che rassegnarsi ad andare a tentoni nella tenebra²⁰².

L'indicazione si divarica quindi tra l'uno – di cui si può pervenire a dire che è *tale*²⁰³ – e l'ineffabile, che non è né negabile né affermabile, poiché anche il negato è un oggetto mentre esso è un nulla²⁰⁴: l'indicazione si enoda con l'aporia perché la negazione resta entro il logos e, con esso, entro il dicibile. Come l'inconoscibile si dice in rapporto sia all'inconoscibilità per sé sussistente sia in ordine all'uno²⁰⁵, parimenti l'indicazione si predica non solo in rapporto all'indicibilità dell'indicibile ma anche all'indicibile dell'uno; per questa ragione Damascio, affermandone il carattere analogico²⁰⁶, dice che l'apprensione intellettuale πρὸς ἔνδειξιν – pur nella sua

secondo: la negazione non si può dichiarare giacché la negazione protologica di Damascio non abbisogna né consente un atto non-declarativo a essa esterno ma non-dichiara *juxta propria principia*, cioè ricorrendo non alla contrapposizione del negato al positivo bensì al livello tellurico dell'eliminazione sia del positivo sia del negativo, quale si manifesta nell'ordine dell'aporia.

²⁰¹ DAM., *De princ.* I, 129, 20-21 W.-C.

²⁰² DAM., *De princ.* I, 129, 2 W.-C.: ὥσπερ ἐν σκότει ἀφάσσω.

²⁰³ DAM., *De princ.* I, 127, 12 W.-C.: ἀλλ' ἐπεὶ τοιοῦτον ἐκεῖνο (qui in senso più deittico che enfatico: *scil.* l'uno, su cui le pp. 126 ss. traggono le conclusioni; l'uno, ora e altrove, è 'quello' autotrascendente – ma non autotrascendenza in sé – in quanto culmine della gerarchia dell'essere) ἀποπέφανται.

²⁰⁴ DAM., *De princ.* I, 21, 15-16 W.-C.: ἀλλὰ καὶ ἡ ἀπόφασις λόγος τις, καὶ τὸ ἀποφατὸν πρᾶγμα, τὸ δὲ οὐδέν, οὐδὲ ἄρα ἀποφατὸν, οὐδὲ λεκτὸν ὅλως.

²⁰⁵ PLOT., *Enn.* V, 3, 13, 4-6 risulta ravvisare che non ci sono nomi per l'uno – che quindi è indicibile – poiché l'atto di nominare è una sorta di predicazione e, quindi, di composizione; siccome il logos opera in questo modo su composti (cfr ARIST., *Met.* VIII, 3), sfugge costitutivamente al logos il semplice. Sotto questo rispetto, Plotino propone una sovradicibilità dell'uno in quanto semplice che supera il paradigma del *Teeteto* platonico, dove si afferma la possibilità di nominare un ente semplice ma si riconosce la sola impossibilità di predicare gli attributi del semplice (PLAT., *Theæt.* 201D; cfr O'MEARA 1990, pp. 149-150, dove all'indicibilità dell'uno è associato il carattere di necessità, perché la libertà – τὸ αὐτεξουσίον – secondo PLOT. *Enn.* VI, 8, 8, 2 comporta che l'uno potesse agire su un oggetto differente, il che importerebbe la complessità).

²⁰⁶ L'indicazione ha in sé una spinta a risalire all'indicibile dell'uno e all'indicibilità stessa, movendo sempre dal

opacità (ἀμυδρὰν καὶ ταύτην, I, 118, 6) – si sviluppa restando sempre grvida intorno all'uno, senza che le doglie possano mai generare alcunché: anzi, l'indicazione ha proprio nelle doglie il suo partorire (ἀλλ' ἐν τῷ ὁπωσοῦν ὠδίνειν τὸ τίκτειν ἐχούσης, *ibid.*, ll. 8-9). Si tratta di una recisa affermazione circa la ricerca del carattere aporetico del processo πρὸς ἔνδειξιν, stante che questo si allinea a una sovraddefinizione inapparentissima e minimamente perspicua, pressoché imbibita dall'indefinito (σχεδὸν ὑπὸ τοῦ ἀδιορίστου καταπινόμενον, *ibid.*, l. 12), per suggerire come il secondo sia potenza del primo, potenza la quale viene detta addirittura 'coinfitta al subprincipiamento' (δύναμιν τῇ ὑπάρξει συμπεπηγυῖαν, *ibid.*, ll. 13-14), tanta è l'aderenza uterina che lega procedente e proceduto. Appare patente lo sforzo della parola di Damascio nel riverberare per via razionale e non ierologica²⁰⁷ la rifrangenza del primo che si fa secondo, in quell'aporetico equilibrio che simula a livello della partecipazione distintiva l'ineffabile che l'ineffabilità in sé ha nel suo culmine estremo.

L'indicazione svolge il ruolo cardanico di congiunzione asimmetrica tra l'inconoscibile-di e l'inconoscibile-*per se*, acquisendo dalla speciale diafaneità protologica dell'aporetismo il superamento di quella «confusion métaphysique» che O'Meara²⁰⁸ riconosceva all'ambiguità dello statuto di inconoscibilità e di ineffabilità attribuito alla causa prima fin dai mesoplatonici²⁰⁹ e che, con fluttuazioni, abbiamo scorto persistere ancora con Proclo. Presentare l'indicazione come strumento di un'ermeneutica dell'apertura all'ignoto significa trarre le conseguenze estreme del processo henontologico che aveva avuto una torsione decisiva con Plotino²¹⁰; è stato infatti Plotino a riconfigurare la βεβαιότητα ἀρχή del libro Γ della *Metafisica* di Aristotele²¹¹, riconoscendo che più sicuro e ulteriore rispetto all'assioma di (non) contraddizione è il principio dell'unità e dell'identità; in questa prospettiva, Plotino vede che al di sopra della non contraddittorietà del reale si colloca la nozione in base a cui ogni cosa tende all'uno inquantoché l'uno è identico a se stesso, tanto da ridimensionare – come scrive Abbate²¹² – il principio di non contraddizione a vantaggio del principio di

basso – ἀπὸ τῶν κάτω (cfr DAM., *De princ.* I, 118, 5 W.-C.) –, nella dinamica di superamento del logos a partire dal logos, fuori di ogni illuminazione.

²⁰⁷ Così, riflettendo *Or. Chald.* fr. 4 des Places, Damascio allude all'altra via – da lui non praticata ma avente a oggetto lo stesso punto di arrivo – degli enigmi degli ierologi: ὡς ἦδη τινὲς ἱερολόγοι τοῦτο αἰνίττονται (DAM., *De princ.* I, 118, 14-15 W.-C.)

²⁰⁸ O'MEARA 1990, p. 147.

²⁰⁹ Centrale resta al proposito il *Didaskalikos* di Alcino (c. 10, p. 164, ll. 22-28 e p. 165, ll. 4-14 Hermann); cfr J. WHITTAKER, *Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας*, «Vigiliae Christianae» 23 (1969), pp. [91]-104, qui pp. 103-104.

²¹⁰ Cfr PLOT., *Enn.* VI, 5, 1, 8-9: καὶ ἔστι βεβαιότητα ἀρχή.

²¹¹ ARIST., *Met.* 1005b11-12, ove il principio di non contraddizione è presentato come anipotetico e [ἀρχή] γνωριμωτάτη.

²¹² ABBATE 2010, p. 155.

unità. Se il primo è totalmente trasparente alla ragione e ne è il cardine, il secondo – pur essendogli superiore – è una sorta di intuizione immediata che le anime cercano in qualche modo di formulare e far risuonare (φθέγγεσθαι) in modo definito²¹³; ne deriva che in Plotino i concetti di unità e identità sono connessi in una relazione siamese a tal segno che egli descrive in termini di ἀπλωσις e ἔκστασις il contatto con l'uno (le *Enneadi* si chiudono affermando, infatti, il loro carattere di fuga di solo a solo)²¹⁴: l'identità dell'uno con se stesso si caratterizza di una totale semplicità che ricomprende anche il soggetto conoscente²¹⁵. Damascio si inserisce in questa linea ma intende scalare una versante ancora più ripido e ambizioso nella piramide dell'essere, giacché neanche all'estasi²¹⁶ è riconosciuto di entrare in contatto in una qualsiasi forma col principio totalmente ineffabile; l'ineffabile dell'ineffabilità è uno e si dice in molti modi quando è declinato sul lato dell'essere – e uno di questi modi, il primissimo, è dell'uno. Tuttavia l'ineffabile a nessun livello è percorribile alla ragione, perché l'ineffabile risponde all'ordine dell'aporetico che per sua natura le è refrattario: a questa iperdialettica di teticità negativa²¹⁷ corrisponde il nome di indicazione quale avvistamento formale del proprio limite da parte del logos dinamico o intuitivo.

In questo modo l'indicazione rappresenta la struttura epistemica del dislivello tra la concezione patente dell'uno definito e dell'uno incommensurabile alle nostre concezioni (ὅπη διαφέρει τοῦ διωρισμένου ἑνὸς ἢ προφαινομένη ἔννοια, καὶ τούτου οὐ περί λέγομεν, τοῦ ἀσυμμέτρου ταῖς ἡμετέραις ἐννοίαις)²¹⁸; Damascio distingue un uno che dice πρόχειρος ('a portata di mano') – il rispetto dell'uno cioè che è praticabile in qualche misura alla concezione umana, a sua volta detta πρόχειρος ἔννοια definita tra

²¹³ Cfr PLOT., *Enn.* VI, 5, 1, 9; si noti che, *ibid.*, ll. 9-13, Plotino precisa che il principio di unità è anteriore anche al bene: mentre Aristotele (*ex. gr. Eth. Nic.* 1094a3) affermava che il bene è ciò cui tutto tende, secondo Plotino ciò cui tutto tende è l'uno e, solo in subordine, al bene, in quanto esso è uno. Ne deriva l'assoluta primazia del pensiero dell'identità nel sistema neoplatonico fin dal suo primo strutturarsi, mettendo al centro dell'indagine la questione dell'uni-molteplicità del reale. Tale traiettoria sarà evidentemente condivisa da Damascio, che la radicalizza in senso aporetico: se l'uno è superiore a tutto e se l'uno non è del tutto sottoposto al principio di non contraddizione, allora l'uno alloca un rispetto di indicibilità, che tuttavia non osta a che esso sia detto uno. Quando l'attenzione si trasferisce dall'indicibilità dell'uno all'indicibilità considerata assolutamente, l'aporia si fa aporetismo e l'ineffabile si situa – senza situarsi – al di fuori e al di sopra dell'uno.

²¹⁴ PLOT., *Enn.* VI, 9, 11, 51: φωνή μόνου πρὸς μόνον.

²¹⁵ Cfr PLOT., *Enn.* VI, 9, 11, 23.

²¹⁶ Sulla concezione dell'estasi presso Plotino, cfr FERRARI 2009, pp. 120-122 e GATTI 1996.

²¹⁷ Per questo, col rigore di una conclusione sillogistica, Damascio arriverà a dire che il semplicemente e totalmente ineffabile è non posto, non coordinato, non pensabile sotto ogni rispetto (DAM., *De princ.* I, 56, 15-16 W.-C.), configurando in queste tre risolutive negazioni il compimento della totalità del negativo (ontologico, assiologico, gno-seologico) che portano l'ineffabile a farsi quel niente che è non-ente (μηδὲ ἓν I, 5, 20-21), cioè concetto-limite (cfr LINGUITI 1990, p. 21) che è modellato e modella, come negativo di un'impressione di sigillo, il positivo della struttura he-no-ontologica dell'essere.

²¹⁸ DAM., *De princ.* I, 94, 13-15 W.-C.

gli oggetti²¹⁹ – da Quell'uno che è indefinito e di cui non abbiamo alcuna concezione conoscitiva (οὐδεμίαν ἔχομεν ἄλλην ἐκείνου γνωστικὴν, ὥστε μᾶτην αὐτὸ καὶ ἐν λέγομεν)²²⁰. All'indicazione dunque pertiene il compito di prospettare *che* – senza accennare al *come* – al di là dell'uno oggetto di cognizione si apre un uno inconoscibile, il quale per il logos esprime le nostre concezioni si connota non altrimenti che come un nulla, giacché non c'è nulla di più semplice che l'uno come principio di tutto, identico al bene²²¹. Inserendosi entro il quadro di una metafisica eidetica, l'indicazione rende ragione del fatto che, con movenza aristotelica²²², l'uno possa dirsi in molti modi (massime come genere, essenza, bello, buono: cfr I, 95, 16 – 96, 1)²²³ e soprattutto del fatto che, proprio nel dirsi in molti modi, si colloca il problema della dinamica dell'uni-molteplice che interseca l'uno sia al suo interno (l'ineffabile dell'uno) sia in riferimento a quanto indicibilmente supera l'uno (ineffabilità relativa). La complessità dell'indicazione, infatti, si situa proprio alla congiunzione tra l'orizzontalità dell'ineffabile dell'uno (che si dice in molti modi e, quindi, anche nel modo in cui ha insidenza in esso il tratto dell'ineffabile) e la verticalità dell'ineffabile in sé, quando lo scopo è l'albagia di una scalata titanica e senza apporto rivelativo a γνῶσιν ἄγνωστον γνῶναι²²⁴.

Tale complessità dell'indicazione damasciana non si lascia compri-
mere sul piano lessicale: come si constata a II, 10, 24-26²²⁵, Damascio co-
nosce anche un'indicazione generica, che non rinvia alla sfera dell'ultra-
principio al di là di tutti i principî senza connotarlo entro il registro della
paradossalità positiva quale è venuta emergendo. Altri hanno fornito l'indi-

²¹⁹ Vale sottolineare che la lettera greca ἡ διωρισμένη τῶν ἄλλων πραγμάτων di I, 94, 16-17 pare preferire un'esegesi rispettosa della diatesi verbale: mentre Combès traduce *ad locum* «qui le distingue des autres réalités» e intende che la ἔννοια distingue l'uno (che qui egli vede sottinteso, intendendo il verbo nella sua transitività mediale) dagli altri oggetti (il genitivo è valutato con funzione predicativa di tipo partitivo-ablativale), il valore risultativo del perfetto e soprattutto la diatesi passiva vanno nella direzione di una comprensione diversa, per cui a risultare distinta è la concezione umana stessa e τῶν ἄλλων πραγμάτων sarà la determinazione partitiva degli oggetti tra cui la concezione stessa (e non l'uno) si differenzia: così si ottiene un parallelismo antitetico tra la concezione definita e l'uno indefinito, cui per sua struttura ha impossibilità di accesso.

²²⁰ DAM., *De princ.* I, 94, 18-20 W.-C.

²²¹ DAM., *De princ.* I, 94, 24 – 95, 1 W.-C.: εἰς ταὐτὸν ἡμῖν ἄγουσιν αἱ ἔννοιαι τὸ ἐν καὶ τὰγαθόν.

²²² Emerge fin da questo punto l'intento di strutturare una indagine metafisica debitrice dell'impianto aristotelico sulle cause dell'essere come poste al di là dell'essere, come suggerisce O'MEARA 1986, pp. 4 e 7, segnatamente a partire da Siriano (*ante* 437).

²²³ Il carattere euporetico dell'indicazione, infatti, non porta a contraddizione la pluralità dei nomi dell'uno né tra loro né con il nome di indicibile, che a tutti è oppositivo. Sull'euporia come prosecuzione damasciana dell'ἄμφισβητήσιμος di Platone, cfr DAM., *De princ.* II, 11, 11-12 W.-C.

²²⁴ *Acath. hymn.* 32.

²²⁵ Volendosi qui contrapporsi a quanti ipotizzano una cognizione del metapprincipio, Damascio scrive ἀλλὰ φήσω καὶ τὴν ἐπέκεινα [*rectius* per lo stampato ἐκέκεινα] πάντων ἀρχὴν ἐνδείκνυσθαι βουλομένους ἄλλο ἄλλους γνώρισμα αὐτῆς ὑποτίθεσθαι, μᾶλλον δὲ σύνθημα κατὰ τὸ ἀληθέστατον, cui farà seguire (II, 11 1-2) ἡμεῖς δὲ ἄρρητον ἀρχὴν ὑπεθέμεθα: lo statuto dell'ipotesi non si sottrae al procedimento ipotetico ma, quando si voglia subarticolare in che cosa consista l'ipotesi dell'indicibile, allora solo l'indicazione *stricto sensu* intesa provvede una adeguata strategia degli *imponderabilia* del logos.

cazione di quanto è suscettibile di una qualche conoscenza (γνώρισμα) ma a Damascio interessa l'indicazione che si apre all'assoluto dell'ineffabile; l'indicazione è quindi uno strumento concettuale polivoco, che si applica all'inconoscibile di ciò che è conoscibile (come nel caso dell'ineffabile *quoad unum*) ma in maniera rilevata attiene all'ineffabile dell'inconoscibile – ed è in quest'ultima applicazione che trova la sua specificità damasciana.

Per evitare di produrre una troppo capillare esemplificazione, l'esigenza speculativa dell'indicazione è sintetizzabile mediante le parole di Damascio stesso, in una pagina magistrale che non permette di essere intesa in nessun modo se si prescindesse dalla sua pervasiva componente retorica; scrive infatti il Nostro a II, 10, 3-8 – cercando se si possa dire che il principio unico preantitetico sia prima dei due principî – che monade, limite, padre, subprincipiamento, etere sono protologicamente (ἐκεῖ) indizî (παράδειγματα) o simboli di un'unica natura e che anche l'uno è indicatore (ἔνδειγμα) della medesima natura, fatte salve le rispettive differenze sotto il rispetto dei definiti; egualmente i molti sono detti subindizio (ὑπόδειγμα) della natura ordinata dopo quella detta, in accordo a una certa analogia. La curva di Möbius del pensiero di Damascio si avvita su se stessa, lasciando trasparire però chiaramente una variazione polittotica sui modi dell'indicare che la resa di Combès lascia cadere²²⁶ con conseguente detrimento dell'intellegibilità della pericope; qui emerge il tocco anche retorico del nostro autore, che non disdegna di ricorrere agli strumenti della parola per integrare le risorse dell'argomentazione speculativa; inserendosi in un uso che in età giustiniana mostra stringenti paralleli (ad esempio in Procopio di Cesarea)²²⁷, Damascio riserva all' ἐνδεικνύναι una posizione molto precisa, qui stretta entro la dialessi con le citate forme corradicali principianti in παρα- e ὑπο-; mentre i παράδειγματα spingono verso il simbolico e hanno a riferimento la natura unica di soggetti ancora plurimi (monade, limite, padre, subprincipiamento, etere) e mentre lo ὑπόδειγμα si assimila

²²⁶ Ad locum egli traduce infatti 'exemples' il primo e 'indice' il secondo e terzo dei termini indicati, con negligenza della corresponsione corradicale nel δεικνύναι delle voci implicate – da cui discende nel greco la relazione dei rispettivi concetti sottesi – ed eliminazione dell'alterità di indicazione e subindicazione.

²²⁷ Il rinvio patente è a PROC. CÆS., *De ædific.* I, 1, 3-4 allorché l'autore, accingendosi a tessere l'elogio della sontuosa magnificenza della Santa Sofia di Costantinopoli, premette una professione di oggettività storica; una volta aver detto che neanche a una lingua balba può risultare impraticabile a fronte della necessità di dire i fatti (ὅπως δὴ ἐνδηλα τὰ πεπραγμένα διαφανῶς ἔσται [...] οὐδὲ γλώσση τραυλιζούση τε καὶ ἰσχυροφώνῳ οὔση ἀμήχανά ἐστι), afferma che la storia indica che i sottoposti nutrono sentimenti di benevolenza verso chi li abbia beneficiati (χωρὶς δὲ τούτων εὐγνώμονας μὲν ἱστορία ἐς τοὺς εὐεργέτας ἐνδείκνυται γεγονέναι τῶν ἀρχομένων τοὺς εὖ πεπονθότας). Come è evidente, il livello di dimostrazione che è espresso dall' ἐνδείκνυται della storia non si colloca certo sul piano della dimostrazione né lessicalmente (viene impiegata la forma marcata con preverbio ἐν- in vece di quella filosoficamente più consueta con ἀπο- ovvero della forma verbale semplice) né argomentativamente (infatti la storia attesta con esempi e non con il rigore dell'argomentazione come stiano *de facto* le cose), in un contesto che associa la capacità di mostrazione alla possibilità di espressione comunicativa delle facoltà linguistiche. L' ἐνδεικνύναι (fatta tara della diatesi) appare dunque collocarsi in uno spazio dell'attestazione in riferimento al grado vario della praticabilità del dirsi.

all'analogia nell'esprimere i molti di una natura subordinata qual è quella successiva all'uno, l' ἔνδειγμα risulta essere l'effetto dell' ἔνδειξις avente a oggetto l'uno nella sua stessa natura, quand'anche altro in confronto alla pluralità di monade, limiti etc. Il passo è difficile nelle sue ambagi come è difficile il concetto che Damascio vuole esporvi ma senza dubbio egli sta temperando nei termini impiegati – e bisogna tenerne conto – una scalarità molto specifica nella strategia della dizione dell'uno e all'ordine dell'indicazione compete una funzione contrastiva connotata con cura, istituendo l' ἔνδειγμα al di sopra anche del simbolico dei παραδείγματα giacché questi ultimi si presentano ancora nel loro statuto di distinti (ἐν τοῖς διωρισμένοις). Come qui l' ἔνδεικνύναι è il nome dell'indicazione dell'ontologia henica, poco sotto²²⁸ Damascio farà ricorso proprio a questa terminologia – e, significativamente, a nessuna delle due concorrenti con le prefissazioni variate surriferite – per dire il suo intendimento di rinviare all'ineffabile mediante la negazione totale e l'eliminazione conoscitiva integrale. L'indicazione si corrobora sia come strumento della dizione dell'uno, quando è considerato nella sua più vertiginosa sostanza di unità prima del molteplice di contro agli altri modi di dire l'uno, sia come forza di rinvio all'ineffabile, poiché è all'indicazione che può convenire lo status di pre-numerico δῆλωμα οἰκεῖον che precorre anche la monade (cfr II, 11 7-11). Così facendo, l' ἔνδειγμα espleta la funzione di rimando nella piena conservazione della trascendenza, di contro al semplice δεῖγμα che occorre piuttosto a un livello ipotattico circa la natura dell'uno che è in noi e che non è minimamente semplice: τὸ γὰρ ἐν ἡμῖν ἐν καὶ τὸ ἀπλοῦν ἤκιστα τοῦτό ἐστιν ὃ λέγεται, πλὴν ὅτι δεῖγμά ἐστι τῆς φύσεως ἐκείνης (I, 20, 22 – 21, 1-2).

Può quindi essere rilevato in tre punti il carattere proprio dell'indicazione: i) è il nome del procedimento iperlogico di avvicinamento sia all'ineffabile in sé sia al grado di ineffabilità che è partecipato a tutta la struttura dell'essere, a partire dal grado massimo di ineffabilità partecipata che è nell'uno haplologicamente inteso; ii) si tratta di un procedimento che si coarticola con la vocazione aporetica del logos perennemente gravido; iii) si contrappone al movimento dimostrativo completandolo e non eliminandolo, perché all'indicazione è di pertinenza la logica protologica dell'ineffabile, con le sue specificità rispetto all'ontologia di ciò che è. Ne emerge che l'indicazione è identità tra identico e non-identico o, diversamente detto, è alterità di altro e non-altro, entro la logica paradossale dell'avvista-

²²⁸ DAM., *De princ.* II, 11, 17-18 W.-C.: διὰ τῆς παντελοῦς ἀποφάσεως καὶ τῆς γνωστικῆς ἀπάσης ἀναιρέσεως τὸ ἀπόρητον ἐνδείκνυται.

mento di un aldilà razionale; proprio facendo leva su questo capovolgimento che il sistema damasciano opera, vale a questo punto segnare la differenza e il rapporto che la ἔνδειξις intrattiene con la περιτροπή. Quest'ultimo è infatti un altro dei termini centrali della λέξις di Damascio e ha ricevuto larga attenzione soprattutto nelle pagine della monografia di Metry-Tresson²²⁹; la studiosa tuttavia ha ritenuto di dedicare maggior attenzione alla plausibilità del sotteso orizzonte scettico (in particolare con riferimento al debito anche lessicale da Sesto Empirico)²³⁰ che non all'articolazione metafisica del capovolgimento rispetto all'indicazione. La sistematica della περιτροπή (τοῦ λόγου οὐκ ὄντος τῶν λόγων οὐκ ὄντος τῶν νοήσεων) esplica la ritorsione su di sé del pensiero che, posto davanti all'ingestibilità razionale dell'aporia²³¹, si confronta con i suoi limiti; quello che più conta, in questa condizione – prospetta Damascio – il logos non si coglie solo nella sua deficienza ma soprattutto nella sua potenza di essere superiore a se stesso, giacché il logos nel cogliersi incompleto intravede in qualche modo un orizzonte di ulteriorità. La condizione di medianità connota il logos come μεθόριος²³² tra l'àmbito dell'apodissi e quello dell'endissi – dimostrativo il primo, indicativo il secondo; in questa posizione liminare il logos si estroflette (di qui il περιτρέπεσθαι) dall'alveo della cogenza argomentativa dell'elenkhos, andando verso un oggetto che non è neanche un oggetto tanto sovrasta ogni possibile sforzo di intuizione (e sarà a tale processo che compete il nome dell' ἔνδειξις). Con parziale ripresa della posizione sostenuta da John Myles Dillon²³³, si può affermare che la strategia messa in campo da Damascio punta sì a una forma di sospensione del giudizio ma solo a condizione che si voglia riconoscere a questa modulazione dell'epochè l'unico superamento praticabile alla ragione rispetto a se stessa: l'indicazione dice l'autotrascendimento della ragione nell'unico modo possibile – sfociando cioè nel vuoto formale del κενεμβατεῖν di I, 7, 24 – 8, 5 – mentre alla περιτροπή spetta di segnalare che opinare l'inopinabile è non opinare e che perciò necessita un eccesso dalla capacità deduttiva del lo-

²²⁹ Per quanto attiene strettamente alla περιτροπή in rapporto alla ἔνδειξις, la Metry-Tresson si esprime in modo esplicito solo in METRY-TRESSON 2012, p. 36, n. 35; tale snodo non era focalizzato nemmeno nei varî interventi sul capovolgimento ivi richiamati (soprattutto RAPPE 1998a, pp. 113 ss. e RAPPE 1998b, pp. 343 ss.), soprattutto a causa del fatto che all'indicazione non si ascriveva un valore specifico nella tensione del pensiero damasciano. Metry-Tresson infatti scrive «c'est le terme de l' ἔνδειξις, qui apparaît dans le *Péri Archôn* plus qu'une centaine de fois, qui souligne le caractère allusif, indicatif et déictique de toute métaphysique. La *péritropé* damaskienne vise plutôt la possibilité un «saut» libérateur [...], quasiment à la manière d'un catapulte, sur un niveau supérieur» (sic), lasciando in implicito lo specifico teoretico della relazione tra capovolgimento e indicazione.

²³⁰ Sulla coloritura scettica del termine e sul suo impiego da parte di Sesto Empirico, cfr la storia della parola in BURNYEAT 1976, soprattutto pp. 29-30.

²³¹ Circa lo sfondo pirroniano di tali imbarazzi del logos, cfr METRY-TRESSON 2012, p. 35 e n. 31.

²³² Cfr PHIL., *De somn.* II, 34.

²³³ DILLON 1997a, p. 375, per cui la dialettica damasciana «is not directed to a destructive or sceptical end, but rather towards the purification of our concepts».

gos. Stante che all'origine si può in qualche misura risalire οὐ σαφῶς, ἀλλὰ δι' ἐνδείξεων²³⁴, il capovolgimento esprime la torsione che il diadoco imprime al logos che si torchia strenuamente verso l'ombra dell'ineffabile, perché anche nella σκιαγραφία si dà un refolo del promanante. Come all'ἐνδείξις compete la *pars adstruens* del dire l'indicibile, così alla περιτροπή attiene la *pars destruens*, allorché essa regola la transizione dalla logica dell'ontologia alla sovralogica della protologia. Ben al di là di una generica «necessità di indicare qualcosa seppure in modo meramente allusivo»²³⁵, la ἐνδείξις damasciana si distingue da quella di Proclo²³⁶ perché è lo strumento che segna un preciso percorso ritmato di aporia verso la natura che permane in recessi inaccessibili pur da lontano a noi congetturabili²³⁷; invece la περιτροπή è la condizione su cui si innesta la ἐνδείξις: come si riscontra in I, 9, 1-3, sulla scorta di Platone²³⁸, quando il ragionamento si capovolge si colgono opinioni immaginative e fittizie di ciò che è nulla rispetto a noi, tanto eccede il nostro pensiero. Si tratta di un nulla relativo in quanto è rispetto al pensiero, essendo un vuoto che altro dal nulla assoluto; il capovolgimento, dunque, è il nome dell'incompletezza del pensiero umano, è il rilevamento del *uitium* della conoscenza in cui l'indicazione si inserisce per dare espressione euporetica del vuoto e illimitato.

Sulla base di quanto illustrato, le argomentazioni sono *ut quibus* ormai pervie a concludere che all'indicazione pertiene una strategia speculativa precisamente connotata, quella cioè di plasmare una misologia: il logos rifiuta se stesso e tuttavia è il logos medesimo il punto di partenza dell'argomentazione. Solo l'estroflessione del logos rispetto a se stesso, infatti, permette di avvistare che c'è un oltre a fronte del logos, senza impegnarsi in nessun modo sul suo statuto. Questo è l'accesso a un ἐπέκεινα che sia tollerante di quell'uno che esso supera: l'ἐνδείξις eccede quel principio che è l'uno, pur non facendo di quanto è al di là dell'uno un altro principio,

²³⁴ DAM., *De princ.* I, 8, 18-19 W.-C.

²³⁵ NAPOLI 2008, p. 58 (e cfr *ibid.*, p. 60, circa la vettorialità dell'indicazione «nella valenza ostensiva e dimostrativa in rapporto alla nostra φαντασία»): vale piuttosto osservare che, siccome ogni conoscenza è conoscenza dell'uomo – con i limiti connessi –, la conoscenza dell'ineffabile trova la sua peculiarità non già nel fatto di essere limitata in quanto pertinente all'uomo (cfr DAM., *De princ.* I, 21, 18-10 e 26, 3-5 W.-C.), poiché ogni conoscenza lo è in quanto ogni conoscenza è dell'uomo, bensì nel modo specifico della limitatezza che riguarda la conoscenza dell'ineffabile. Dunque, non solo l'ineffabile in sé comporta una mancanza di conoscenza ma solo l'ineffabile in sé determina una mancanza di conoscenza peculiare, come anche una deficienza di conoscenza specifica attiene a ogni livello gerarchico nella scala dell'essere.

²³⁶ La ἐνδείξις di Proclo infatti non manca di recare traccia di contaminazione con il piano del simbolico, come in *Theol. Plat.* I, 28, p. 121, 3-4 Saffrey-Westerink: ὡς ἐνδείξεως ἕνεκα συμβολικῆς ταῦτα σύγκειται.

²³⁷ DAM., *De princ.* III, 131, 11-13 W.-C.: κατὰ ἐνδείξιν ἀπὸ τῶν συνηθῶν τῆς ἐν ἀβάτοις μενούσης καὶ πόρρωθεν ἡμῶν ὑπονοουμένης φύσεως.

²³⁸ Cfr PLAT., *Soph.* 238C9-11. A livello di riscontro lessicale, si nota che nel *Fedone* Platone impiega il sintagma proposizionale nella sua forma attiva περιτρέπειν τὸν λόγον (PLAT., *Phaed.* 95B5) mentre un equivalente (né nominale né perifrastico) non compare nella sezione del *Sofista* dedicata alle aporie del non essere (238D4 – 241B3).

fosse anche un metaprincipio, se non per necessità di evocazione. Si potrà dire che Damascio ha in questo modo ottemperato al difficile compito di evitare l'assurdo paventato nella *Mantissa* al *De anima* dello ps.-Alessandro di Afrodisia: «se è quindi assurdo andare in cerca e parlare di un principio del principio (perché non è principio in assoluto quello di cui vi sia un altro principio) [...]»: εἴπερ οὖν ἀρχὴν ἀρχῆς ζητεῖν τε καὶ λέγειν ἄτοπον (οὐ γὰρ ἔτι ἀπλῶς ἀρχὴ τοῦτο, οὗ ἔστι ἀρχή τις ἄλλη) [...] ²³⁹

²³⁹ ALEX. APHROD., *Mant.*, pp. 158-159 [p. 173 Bruns], ll. 12-13, da ALESSANDRO DI AFRODISIA, *De anima II (Mantissa)* (a cura di P. Accattino), Alessandria 2005, donde è tratta anche la traduzione proposta; cfr anche ARIST., *Phys.* 188a27-28 e *De gen. anim.* 788a14-16.

Inciso intorno a κατὰ ἔμφασιν e ad ἄτεχνως

Benché non abbia finora ricevuto attenzione specifica, il procedimento della dizione secondo manifestazione intrinseca (κατὰ ἔμφασιν) è di grande momento, poiché sembra lumeggiare un preciso rispetto nella strategia damasciana dell'ineffabile. Damascio deve fronteggiare lo jato impervio derivante dalla sovraordinazione dell'ineffabile rispetto all'uno, senza che l'impostazione henologica della tradizione neoplatonica perda di significato. L'uno deve infatti restare in qualche modo nella sua valenza culminativa sia perché altrimenti l'ineffabile sarebbe semplicemente sostituito all'uno e perderebbe il suo ruolo di indicibile trascendente sia perché il sistema damasciano non vuole rinunciare alla massima semplicità dell'uno, almeno nei termini accessibili alla ragione. Il *De principiis* si trova nella condizione di esprimere o alludere al modo in cui ciò che supera il logos si fa presente al logos stesso: l'indicazione ne dice il procedimento poizore ma resta aperto il problema dell'esito di tale processo. L'ἔμφασις viene a essere uno dei ferri di lancia per rinviare alla manifestazione intrinseca che cerca il periclitante equilibrio di una dimensione non puramente *metarazionale* ma *transrazionale*, ché la ripida verticalità del pensiero del diadoco si arrampica sulla china della transrazionalità come dialessi euporetica²⁴⁰ dell'indicibile, più che razionale (l'ineffabile supera il logos) ma meno che ultrarazionale (altrimenti la filosofia non potrebbe nemmeno interrogarsene).

Convenendo con il citato Dillon quando scrive «[...] for Damascius the postulation of the Ineffable is the result of an eminently rational process»²⁴¹, lo sforzo di Damascio è quindi proteso non solo a dire l'indicibile con tutte le aporie sottese ma, segnatamente, a non destituire di senso l'uno: in questo quadro la strategia dell'indicazione non poteva venire in soccorso, rivolta qual è proletticamente. La strategia della manifestazione intrinseca, invece, articola piuttosto uno sguardo cataforico, facendo cadere l'arsi dell'indagine sulla separatezza del referente dell'ineffabile dall'ineffabile e non sull'ineffabile medesimo²⁴². Occorre anzitutto tenere presente la

²⁴⁰ Questo procedimento sarà, alla maniera ormai consueta, 'dialessi' giacché si connota oltre la dialettica delle prima e settima ipotesi del *Parmenide* platonico (cfr NAPOLI 2008, pp. 258-260) e, insieme, 'euporetica' perché torce e torchia il contributo positivo e tetico dell'aporia.

²⁴¹ Cfr DILLON 1996b, riportato in NAPOLI 2008 (che vi è sostanzialmente d'accordo: «la dottrina del principio totalmente ineffabile quale principio unico del tutto, elaborata e motivata con strumentazione dialettico-speculativa nell'ambito dell'investigazione sui principi primi [...]», p. 32), p. 32, n. 22.

²⁴² In questo senso andrà rivisto il giudizio *tranchant* di Napoli sul sistema damasciano: «[...] di contro a una diffusa dottrina henologica neoplatonica condivisa e codificata da Proclo: esso perde l'assoluto primato protologico, deriva e dipende da un principio anteriore, non è più concepito come completamente indicibile e in conoscibile, né come total-

complessiva ontologia eidetica di riferimento, per la quale è doppia²⁴³ anche la marcia sul vuoto del *κενεμβατεῖν*, assunto a centralità filosofica con Plotino²⁴⁴: scrive Damascio διττὸν καὶ τὸ κενεμβατεῖν, τὸ μὲν ἐκπῖπτον εἰς τὸ ἄρρητον, τὸ δὲ εἰς τὸ μηδαμῇ μηδαμῶς ὑπάρχον²⁴⁵. Doppio è il nulla e doppia, per conseguenza, è anche la dizione del nulla che si estrinseca nel *κενεμβατεῖν*²⁴⁶: il nulla sia sdrucchiola verso l'ineffabile in sé (il nulla migliore) sia affaccia su ciò che non subprincipia in nessun modo sotto nessun rispetto (il nulla deteriore)²⁴⁷. Non si tratta propriamente di due nulla (quale sarebbe nel caso del duplice: 'διπλοῦς/duplice'²⁴⁸ è infatti corradicale e opposto di 'ἁπλοῦς/semplice', rimontando entrambi alla radice di *πλέκειν*) bensì di un unico nulla inteso sotto due rispetti distinti, due facce di un medesimo nulla. Da un lato, quindi, il nulla urge verso l'ineffabile ma, dall'altro, procede verso τὸ μηδαμῇ μηδαμῶς ὑπάρχον, il che – qualunque cosa sia – in prima istanza è altro dall'ineffabile in sé. In questo duplice movimento, il logos si trova a fronteggiare l'indicibilità dell'ineffabile e l'indicibilità di ciò che è distinto da questo, quale si riscontra in ciò che non è subprincipiamento sotto nessun rispetto; in questi termini, se l'indicazione dice del protendersi del logos in direzione di tale indicibilità che, pur variamente declinata, è unica, resta invece aperta la questione della ricezione che si dà in qualche modo dell'ineffabile: essa sarà unica in quanto relativa al logos che è unico, quand'anche ricettivo della pluralità eidetica di quanto si dice in molti modi (o meglio: sono molti i modi in cui l'ineffabile non si lascia dire). Di qui, quando ci si muove sul piano dell'intellegi-

mente trascendente rispetto al tutto e ad esso non coordinato» (NAPOLI 2008, p. 34). L'ineffabile nella sua assolutezza è infatti si guadagnato da Damascio alla maniera di Giamblico in un ordine autoipostatico ma l'intendimento dell'autore va verso una ricalibratura della metafisica dell'uno: l'uno addirittura non perde il suo ruolo di cima dell'essere, stante che l'indicibile a rigore non potrebbe dirsi nemmeno la cima dell'essere da cui dipenda l'unità del tutto.

²⁴³ Si noti che il lessico di Damascio è anche qui molto preciso: 'doppio' (διττός) e non 'duplice' (διπλοῦς) o «deux» (Combès a I, 8, 1), perché il primo si riferisce ai modi plurimi in cui si dice ciò di cui si dice ma non all'oggetto mentre i secondi rimanderebbero alla pluralità del molteplice e diveniente (da cui è affetto anche il logos, sottraendovisi tuttavia l'ineffabile: cfr ἡμεῖς δὲ οἱ μερίζοντες a I, 4, 6). Lo protensione del logos verso l'ineffabile sarà nel tentativo di superare i limiti ella sua parzializzazione, non già in una rinunciataria constatazione di inferiorità.

²⁴⁴ Cfr PLOT., *Enn.* III, 9, 3, 11: vale la pena di osservare che in Plotino l'ambito dell'ἐπέκεινα (che conta decine di occorrenze nelle *Enneadi*) risulta indipendente dal *κενεμβατεῖν*, stante che questo secondo non vi apporta luce in nessun modo, limitandosi a quest'unica occorrenza. Nel passo citato, peraltro, si dice dell'anima parziale (μερικὴ) in rapporto all'anima dell'universo: in un contesto di similitudine, l'anima parziale è detta lasciare come un'ombra di sé (εἶδωλον), οἷον κενεμβατοῦσα καὶ ἁοριστοτέρα γινομένη. Si tratta quindi di una terminologia evocativa, in una pericope diretta a specificare più la topologia dell'anima che la sua ontologia, quando invece l'incedere nel vuoto di Damascio apparirà essere piuttosto un'emergenza di linguaggio ontognoseologicamente declinato, poiché il vuoto di cui questi dice è il vuoto in senso proprio che corrisponde al nulla che trascende tutto.

²⁴⁵ DAM., *De princ.* I, 8, 1-3 W.-C.

²⁴⁶ Scrive Damascio: διττὸν τὸ οὐδέν [...] κενεμβατοῦμεν ταῦτα λέγοντες (DAM., *De princ.* I, 7, 24 – 8, 1 W.-C.); appare riduttivo dunque separare recisamente i piani epistemico e ontologico nel *κενεμβατεῖν*, come invece si riscontra in *WESTERINK 1991 (cfr I, 135, n. 1 ad p. 8).

²⁴⁷ Questa distinzione terminologica di Damascio rimanda a PLAT., *Soph.* 238C9-11, evocato in DAM., *De princ.* I, 8, 3-6 W.-C.

²⁴⁸ La pluralità del duplice come non predicabile dell'unità è espressa con evidenza da Siriano con il *bis heireme-non διπλοή* (*In metaph.* 46, 22-26 Kroll, riprendendo PLOT., *Enn.*, V, 1, 3-5).

bile, si prospetta la ricezione unitaria dell'indicibilità, il che viene connotato come νοητὴ ἔμφασις; si consideri il seguente passo, inserito in una trama fittamente teurgica²⁴⁹:

τοσοῦτον ἀπέχει τῆς κατὰ ἀντιδιαίρεσιν ἐκείνης ἀντιστοιχίας, ὅτι καὶ πάσης αὐτῆς ἔστιν ἡ μία σύμφυσις τε καὶ ἔνωσις μετὰ τῆς ὠδινούσης τὴν διάκρισιν νοητῆς ἐμφάσεως.

Damascio sta trattando con linguaggio orfico-teologico del problema del primo, a livello di quanto efficacemente viene detto ἐπέκεινα τῆς σπερματικῆς ἀρχῆς (II, 34, 6), collocando la questione in un ordine contrapposto alla divisione e alla divisione, giacché siamo prima dell'articolare delle medesime; entro tali coordinate l'approssimazione massima all'unità precedente lo scisma dell'essere è espressa dall'autore con i termini di un'unica connatura e di unità con l'intrinseca manifestazione gestante la distinzione. Siamo in un contesto di grande tensione verbale, in cui il peristilio della cesellatura lessicale cerca di cogliere la rarefatta e pressoché impercettibile soglia dell'uno-due; questo sottilissimo distinguo è presentato come una manifestazione *intrinseca* perché è confrontabile solo con l'uno-due della gestazione, ove l'alterità è un processo intrinseco all'uno, allorché non solo è contenuta ma è anche generata dal termine cui si oppone. Parimenti opera il logos quando è sé e, insieme, non è sé, nell'atto di speculare sul massimo dell'alterità che, pur tale e a esso eccedente, è creata tuttavia dal logos medesimo. Oltre che intrinseca, la ricezione è detta *manifestazione* poiché lo statuto del pensiero gestante si avvale di un'euporetica strutturale, la quale conserva la disequazione della propria trascendenza mediante un'ostensione transintuitiva di sé piuttosto che attraverso qualsiasi argomentazione che la ridurrebbe alla sola eccellenza catafatica.

Vale ora richiamare che, come premesso, è eideticamente doppio il nulla di cui consta l'indicibile: dall'una parte abita l'ineffabile intravisto come *terminus ad quem* del logos (indicazione), dall'altra parte invece abita l'ineffabile travisto come *terminus a quo* del logos (manifestazione intrinseca); il logos, in questo secondo caso, è inteso come ricettivo dell'ineffabile, dell'inconoscibile e del nulla che realizzano l'aporia che il logos medesimo scopre allignare in sé – da cui l'intrinseco della manifestazione – nell'atto di condurre a unità il molteplice. La ἔμφασις può quindi essere detta intellegibile non in quanto relativa a esprimere la subordinazione del νοητόν²⁵⁰ allo ἔν ma segnatamente per rinviare al riflesso razionale che il

²⁴⁹ DAM., *De princ.* II, 34, 11-14 W.-C.

²⁵⁰ Il νοητόν e il νοῦς sono *realiter* distinti a partire dalla seconda ipostasi plotiniana nel realismo logico che go-

procedimento predistintivo della ὁδὴν diffrange da sé.

Damascio aveva introdotto la ἔμφασις poco prima, presentando l'unicato di molto e uno, nella rincorsa a una unità anteriore all'unito del tutto (ἕνωμα τῶν πάντων, II, 32, 11 e 19): infatti, scrivendo τὸ γὰρ ἡνωμένον ἔμφασιν ἔχει καὶ πολλοῦ καὶ ἐνός²⁵¹, il diadoco si inserisce nella fuga precipite dei gradi dell'uno, che resta inattingibile pur nelle approssimazioni di unità, unicato, unito etc. Di qui il logos manifesta a sé la sua insufficienza e produce dentro di sé – cioè nel suo procedere – l'ingenerazione dell'aporia, stante che l'uno resta inapprensibile. Dentro il logos appare dunque l'aporia della generazione dell'ineffabile (di cui consta la manifestazione intrinseca), che nella sua mediatezza immediata risulta come la paolina²⁵² immagine invisibile dell'uno. Si apre qui lo spazio per due constatazioni: in primo luogo, è pienamente condivisibile quanto scrive Combès circa lo statuto epistemico dell' ἔμφασις come manifestazione indistinta in rapporto al subprincipiamento che essa non è ancora in quanto precorre ogni frazionamento o divisione; resta in tale ottica però del tutto impregiudicato il come di tale ἔμφασις, giacché la semplice opposizione alla ὑπόστασις non dice del modo di darsi della dinamica unicante. Uscendo pertanto dall'approccio descrittivo e guadagnato il *duplex ordo* della protologia euporetica, il logos scopre di portare in grembo il suo superamento, poiché l'ineffabile consiste della tensione inesauribile all'uno. Così facendo, Damascio afferma l'ineffabile come superiore all'uno ma anche come inserito nell'uno, ove questo secondo risponde al rispetto noetico della manifestazione intrinseca dell'indicibile dell'uno mentre il precedente all'indicazione dell'indicibile in sé – una volta aver riconosciuto che unico è l'ineffabile, guardato sotto molteplici rispetti a seconda dell'assolutezza o della relazionalità pertinenti. Articolando a questo livello la seconda delle riflessioni premesse, la natura aporetica dell' ἔμφασις comportata dall'affermata con-

verna la posizione di Giamblico (cfr R.T. WALLIS, *Neoplatonism*, London 1972, p. 124 (invece in Plotino la scissione tra intellegibile e intelligente era dovuta essenzialmente a problemi esegetici dati da *Timeo* 39E nella difficile coincidenza tra platonismo e teologia orfica: cfr D'ANCONA 1991, p. 272, n. 3).

²⁵¹ DAM., *De princ.* II, 32, 25-26 W.-C.

²⁵² Col 1, 15: εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου. Come rinvio ipotestuale, in Gn 1, 26 l'alterità e l'identità della simiglianza dell'immagine sono fondate dalla riflessione antica sulla lettera biblica, come J.-L. Marion (in *Certitudes négatives*, Paris 2010 p. 68 e p. 77) ricava dal trattato sulla formazione dell'uomo di Gregorio di Nissa, il quale interpreta che la natura del nostro spirito fatto secondo l'immagine del Creatore (κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος) travalica l'umana cognizione (διαφεύγει τὴν γνῶσιν) (cfr PG 44, coll. 153d-156b): quando infatti la Settanta fa corrispondere κατ' εἰκόνα all'ebraico בצלמנו e כדמותנו, si nota che le due rispettive preposizioni כ e כ' ('in, come/alla maniera di') assicurano l'adulterio del simile che si dà all'altro da sé, mentre alla parte sostantivale compete la quota di identità del simile che anima lo struggimento dell'essere; allo stesso modo il κατά del greco dice la distanza della simiglianza (l'uomo infatti è creato secondo immagine e non essendo l'immagine stessa di Dio) quando invece all' εἰκὼν è affidato il ruolo dell'identità della simiglianza. Di qui il דמות si presenta come immagine che rinvia al simile ma, sottrattivamente, anche come ciò che decade da ogni prossimità fino ad annullarsi, in ordine alle due radici trilitteriche che vi giacciono alluse (מהה I 'essere simile' e מהה II 'perire').

dizione pregnante (ὠδίνουσα) della ragione permette di osservare che così non interviene il rischio di una diarchia entro l'uno, poiché l'ineffabile dell'uno e l'uno non sono a rigore due principî (come, per le stesse ragioni, non lo sono l'ineffabile in sé e l'uno in sé), dal momento che l'ineffabile non è computabile nemmeno come principio per l'assolutezza di trascendenza derivante dal suo apofatismo. Dal punto di vista della ricezione del logos, l'ineffabilità quindi cova dentro il logos eccedendolo e antidistinguendosi in virtù della sua alterità, con il conseguente e decisivo superamento del parmenidismo integralista dell' οὐλοφυές²⁵³: non si tratta più di raccordare l'uno al molteplice bensì di raccordare l'uno al nulla, ove il nulla è l'ineffabile che abita nella mora ultimamente insanabile tra l'uno e il molteplice.

Damascio offre un'ulteriore evidenza della strategia dell' ἔμφασις specificando che πᾶν δὲ ἡνωμένον μικτόν, εἴπερ ἔμφασιν ἔχει καὶ ἑνός καὶ πλήθους τὸ ἡνωμένον²⁵⁴. L'unicato è detto contrastivamente misto, portando in sé la manifestazione dell'irriducibilità di uno e molteplice, irriducibilità aporetica perché esso, in quanto unicato, è purtuttavia vestigio di unità. L'unicato, l'aporia e la manifestazione intrinseca sono dunque una *conuersio triplex* di un'unica realtà; tale paradossalità determina che l'unicato abbisogna di essere anche molti, condizione che trova esplicazione ed esplicazione nel fatto che il plurale si comanifesta incavernato entro l'uno, per così dire risucchiato e del tutto imbibito dall'uno stesso (συνεμφαίνεται γὰρ αὐτῷ καὶ τι πλήθος οἷον καταπινόμενον ὑπὸ τοῦ ἑνός)²⁵⁵. Analogamente, il μίγμα può essere inteso come promanato dai due principî, alla maniera dell'unico de-genere generato – primissimo di tutti i de-generi – da madre e padre, senza trascendere lontano dall'essere una supposizione possibile circa il terzo principio ovvero, dal tutto-uno e dai tutti-molti, si potrebbe indicare una supposizione aporetica e ultratrascendente²⁵⁶; questo residuo che stacca il terzo rispetto ai due che ne danno la sintesi determina che la cosiddetta manifestazione intrinseca (intrinseca perché interna tra l'uno e l'altro principio) non è nemmeno una distinzione della pluralità bensì afferisce a una profondità ancora interiore, cioè allo zigote uni-duale dei più semplici, che sono molti pur senza ancora esserlo divenuti: ἡ

²⁵³ Come tale si intende l'intelligenza dei σήματα dell'uno parmenideo rimasti integri (o meno contaminati) dalla lettura neoplatonica: per il bell'esempio di filologia filosofica nel ricupero da parte di Mario Untersteiner di questa lezione parmenidea nel testo tradito da Asclepio contro la lezione invalsa tolta da Simplicio, cfr E. SPINELLI, *Parmenide fr. 8, 5-6: Contra Simplicium*, «Elenchos» 12 (1991), pp. [301]-312 e soprattutto p. 307, n. 35.

²⁵⁴ DAM., *De princ.* I, 40, 12-13 W.-C.

²⁵⁵ DAM., *De princ.* II, 41, 10-11 W.-C.

²⁵⁶ DAM., *De princ.* II, 55, 4-5 W.-C.: οὐκ ἂν πόρρω βάλλοι τῆς δυνατῆς ὑπονοίας περὶ τῆς τρίτης ἀρχῆς μικτῆς εἶναι λεγομένης.

ὅποσοῦν ἔμφασις τοῦ ἐκεῖ ἀπλουστέρων (cfr II, 55, 9-12). L'economia della manifestazione intrinseca è altresì invocata laddove l'equilibrismo virtuosistico del Nostro si arrampica addirittura a immaginare un unicato dell'unicato; si tratta di passaggi in cui non è da escludere che lo stesso Damascio ormai fatichi a reggere il timone di argomentazioni quasi ingestibili nella loro provocatoria sfida al confine del pensabile, senza tuttavia oscurare la relazione che continua a legare ἔνδειξις ἔμφασις ὥδις: il travaglio sempre diveniente dell'uno-due riposa su quanto va distinguendosi in quanto intrinsecamente manifestativo di uno e molti nella reciproca insolubilità, donde si genera la relativa indicazione a quanto eccede l'ordine di cui si dice di volta in volta.

L'atto di indicare, dunque, i principî prmissimi trapassa, per quanto praticabile, attraverso l'approssimazione della coordinazione unicata del misto, in cui viene oltrepassato ogni reismo unilaterale dei più o dei molti nell'aporetismo dei più e molti; Damascio pensa tendendo, come gli è consueto, l'arco del linguaggio fino all'ultimo spasmo, tanto da foggare un *unicum* ardito come 'controscambio' dei ragionamenti (ἀντεπάλλαξις, II, 51, 12), per sostituire al paradigma dell'*aut-aut* ontologico quello dell'*et-et* protologico: si genera di qui una sorta di coesione della fusione dei molti e della natura illimita (κατὰ τὴν οἶον πῆξιν τῆς τῶν πολλῶν χύσεώς τε καὶ ἀπείρου φύσεως, I, 51, 3-4), quasi ipotizzando un paradossale scorrimento immobile e congelato dell'uno, cui è dato il nome di unicato²⁵⁷. L'ottica del controscambio razionale esplica l'avvenuta introduzione nel discorso damasciano del transito dalla polarità del razionale apodittico alla polarità di una necessità metaforica; è, questa, una razionalità ancora necessaria ma scandita secondo non la nota del logos ma secondo gli armonici dell'ἀτεχνῶς, unica via percorribile nella strategia dell'indicazione²⁵⁸.

Risulta quindi opportuno valutare la specificità della rilevanza speculativa dell'ἀτεχνῶς, che nella letteratura critica risulta essere stata del tutto persa entro l'ariostesco *Zeitnot* delle incalzanti argomentazioni di Damascio. Dopo una prima occorrenza in contesto figurato a I, 5, 13 (θριγκὸς ἀτεχνῶς τῶν πάντων), la specifica urgenza dell'ἀτεχνῶς si delinea nell'individuazione di un ordine della necessità che non è propriamente necessaria perché applicata a referenti che mancano dell'essenzialità richiesta dal necessario inteso in senso stretto: una volta aver detto che quanto non è

²⁵⁷ Cfr DAM., *De princ.* II, 51, 2-5 W.-C.

²⁵⁸ DAM., *De princ.* II, 51, 12-13 W.-C.: ἄνευ [...] καὶ τῆς μεταφορικῆς ταύτης ἀτεχνῶς ἀνάγκης. Trattandosi di uno *specimen* speculativo in cui il logos è pro-dotto ai suoi limiti, il linguaggio protologico non deroga dal coniugare la filosofia con l'invocazione del soccorso degli dèi (cfr *ibid.*, ll. 9-11 e 14-15).

uno ma unicato abbisogna dell'uno che lo tenga insieme²⁵⁹, potrà così scrivere Damascio ἀλλὰ μὴν κοινόν τι καὶ ἀνείδεν ἀτεχνῶς, ὥσπερ ὕλη τις (I, 29, 3-4). L' ἀτεχνῶς interviene in riferimento a un che di misto il quale, proprio perché non partecipa di un'essenza definita, è rapportato pressoché alla materia nella sua natura anomica e diveniente; ἀτεχνῶς modula, quindi, qualcosa di più o almeno qualcosa di diverso da una dittonimia sinonimica, perché ἀνείδεν rende esplicito un tratto contenuto e derivato dal κοινόν: tale procedimento deduttivo in applicazione al divenire del materico è veicolato dall' ἀτεχνῶς.

Che l'ordine dell' ἀτεχνῶς designi una forma di deduzione è testimoniato poi oltre ogni dubbio da I, 49, 21-23: trattando degli ordini del semovente (αὐτοκίνητον), mentre considera il rapporto tra anima razionale e semovenza, Damascio afferma che il semovente è in atto dall'interno verso l'esterno, con la precisazione οὐ κύκλῳ πρὸς ἑαυτό, κατ' εὐθυωρίαν δὲ ἀτεχνῶς. Il semovente è dunque attivo in linea retta, laddove questa condizione è ricavata per esclusione dell'alternativa del moto circolare su se stesso poiché, ad esempio, l'occhio non vede se stesso quando vede (*ibid.*, l. 19); lo statuto di necessità dell'opzione scelta si fonda proprio sulla contrapposizione delle alternative e sulla conseguente eliminazione di una delle due, il che è espresso con ἀτεχνῶς perché attinge al grado di necessitazione permesso dall'oggetto dibattuto. Damascio affronta con lo strumento dell' ἀτεχνῶς la ripida china di una necessità paraconsistente o, in altri termini, di una inferenza che aspiri a una forma di necessità della quale non può fruire a causa della natura del referente (qui l'ontologia della conoscenza dal punto di vista della psicologia). Altresì, l' ἀτεχνῶς si cala entro la cornice teorica della strategia dell'indicazione, la quale unisce nel dividere alla maniera del πόντος, distanziando le rive tra cui è etimologicamente *pons*; l'ineffabile che si inalveola entro le declinazioni dell'uno determina una connessione razionale (un' ἄρρητον ἁρμονία, nelle parole di Basilio Magno)²⁶⁰ – che sfugge alla forma anankastica del logos –, cui Damascio deve pertanto sostituire ove utile l'ordine dell'inderogabile. In questa prospettiva si chiarisce la singolare frequenza²⁶¹ con cui l' ἀτεχνῶς

²⁵⁹ DAM., *De princ.* I, 29, 2-3 W.-C.: εἰ οὐχ ἓν ἐστίν, ἀλλ' ἡνωμένον, δεῖται τοῦ συνέχοντος ἑνός, dietro cui è il Platone – citato in modo esplicito da Damascio – di *Soph.* 245A1-3 (già ripreso da PROCL., *In Tim.* II, 153, 6-8).

²⁶⁰ Nel trattato *De Spiritu Sancto* (XVI, 38), infatti, Basilio scrive πᾶσαν οὖν τὴν ὑπερουράνιον ἐκείνην καὶ ἄρρητον ἁρμονίαν, ove l'armonia è espressa ed esprime la connessione (ἁρᾶρισκω) degli elementi di cui si compone. L'ineffabile si comunica a partire dell'ordine della relazione piuttosto che della separatezza e la sua assolutezza trascendente si inserisce nella tensione aferetica degli altri da sé.

²⁶¹ A fronte di un'unica occorrenza in Plotino (*Enn.* III, 6, 7, 25), nel *De principiis* si incontrano circa una quindicina di attestazioni del termine in oggetto, il cui rilievo deve essere inteso non quantitativamente bensì qualitativamente, giacché si tratta di una voce che in Damascio si inserisce in una precisa strategia ermeneutica, pur non avendo una tradizione filosofica pregressa (malgrado le oltre 70 occorrenze platoniche, nei dialoghi il valore semantico

compare nel *De principiis*: un caso rilevante è ulteriormente offerto dall'indagine sul doppio rispetto della causazione di tutti gli enti, sia nel distinguersi sia nel connaturarsi; si legge:

διὸ καὶ αἰτία πᾶσι γέγονεν τοῦ ὁπωσοῦν διακρίνεσθαι, ὥσπερ ἡ ἑτέρα ἀρχὴ τοῦ συμπεφυκέναι τοῖς οἰκείοις αἰτίοις· ὥστε πάντων ἑκατέρα, ἀλλ' ἡ μὲν τοῦ πάντα συμφύεσθαι πρὸς ἄλληλα κατὰ τε πλάτος καὶ βάθος (διὸ καλεῖται ἐν κατὰ ἐνδειξιν), ἡ δὲ τοῦ πανταχῶς διακρίνεσθαι καὶ ὁπωσοῦν²⁶².

Due sono dunque i rispetti del principio per ogni ente, dall'una parte circa il suo reciproco contrarsi naturale a unità mentre, dall'altra parte, circa il suo procedimento di distinzione còlto nel farsi, sotto tutti i rispetti in un qualche modo; quanto al primo aspetto, Damascio ricorre alla già introdotta terminologia dell' ἐνδειξις, per sottolineare che si tratta di un *juxta modum*, giacché ogni riduzione a unità si incontra con l'impossibilità razionale di gestire un uno semplice e compiuto, coestesa qual è ogni unità con l'ineffabile che è nelle cose; l'uno non è attingibile pienamente ma solo per indicazione non perché sia inferiore all'idea che lo sovrasta, alla maniera platonicamente vulgata, ma piuttosto perché le dimensioni stesse della larghezza e profondità sono contagiate di ineffabile, il che le rende non del tutto trasparenti al logos; a fronte, Damascio prosegue avvertendo che non si tratta di due στίχοι distinti e opposti tra loro bensì il principio partecipa sia del tratto distintivo sia di quello unitivo – anzi, precisa *ad abundantiam* Damascio, i due rispetti del principio principiano anche rispetto all'unicato che è prima di ambedue: καὶ τοῦ πρὸ ἀμφοῖν ἡνωμένου πῶς ἐξ ἀμφοῖν, τὴν μὲν ὡς πατρικήν, τὴν δὲ ὡς ἀτεχνῶς μητρικήν²⁶³. Siamo qui giunti alla conclusione dell'argomentazione e lo scolarca può finalmente presentare come padre e madre la natura anfibia del principio, nella sua natura di unità molteplice e di pluralità unizzantesi: l' ἀτεχνῶς si conferma in un impiego di necessità conseguente non all'apodissi dell'inferenza bensì all'inevitabilità che al ragionamento perviene dall'esclusione dell'alternativa. Se l'un rispetto è connotato come paterno, l'altro rispetto – essendo opposto al precedente, non potrà che essere materno, inderogabilmente. Al tempo stesso lo spazio dell'ineludibile si avvalora, al posto della necessità pro-

pare piuttosto essere quello genericamente intensivo e asseverativo – specie entro comparazioni come nell'incalzante iterazione di *Crat.* 395E1, 396A2 e D2 – e non epistemico come nella *lexis* damasciana); non afferendo a un lessico né occasionale (vista la sua iterazione nel trattato) né tradizionale sotto il rispetto speculativo, le occorrenze di cui sopra rinviano a un uso idiomatico da parte di Damascio, nel tentativo di ritagliare uno spazio alla necessitazione superiore alla abduzione ma al tempo stesso distinto dal necessario, di cui non condivide la predicabilità a enti finiti – ogni grado dell'essere è, infatti, permeabile alla percolazione dell'ineffabile, infinitamente sporgente da sé.

²⁶² DAM., *De princ.* II, 16, 11-16 W.-C.

²⁶³ Cfr DAM., *De princ.* II, 16, 16-19 W.-C.

priamente detta, perché l'oggetto di cui si dice (cioè l'unicato che precede la schiera del distinto e la schiera del connaturale) non consente la cogenza anankastica, che esso eccede perché siamo nel contesto di un uno commisto di ineffabile e non dell'uno semplice, partecipato solo per indicazione.

L'ordine dell' ἀτεχνῶς²⁶⁴ come necessitazione aperta all'antinomia è ribadita a II, 68, 3-7, dove la tensione uno-due è detta, tra le altre cose, sì dispersa (διεπριμένον) nel misto ma anche connatura e unicata in esso ineludibilmente, quasiché l'uno fosse a sua volta gravido dei più²⁶⁵. Come dirà lo stesso Damascio con l'icastica formula della tradizione oracolare, siamo insomma davanti al tentativo di protendere all'intelligibile un vuoto intelletto (τεῖναι κενεὸν νόον ἐς τὸ νοητόν)²⁶⁶ perché fuori dell'intelletto l'intelligibile principia a essere. La fatica del ritmo di pensiero e di espressione del trattato dicono della difficoltà di alludere a una necessità per paradosso in qualche modo non necessaria se non addirittura superiore alla necessità, stante che si riferisce a un ambito che in certa misura supera quanto è necessario; a tale evidenza conduce la riflessione che Damascio dedica al νοῦς connotandolo²⁶⁷ come un qualcosa sì distinto e circoscritto insieme a ciò che esso contiene (διακεκριμένον τί ἐστὶ καὶ περιγεγραμμένον αὐτός τε καὶ τὸ ἐν αὐτῷ) ma anche come οὐ μὴν διαπεφορημένον ἀτεχνῶς: l'intelletto è detto ineludibilmente non dissipato perché, pur contraendo in sé i molti in qualche modo (ἀλλὰ πῇ καὶ συναγόμενον), tuttavia è anche unico come appena detto dall'autore antico; in questo aporetico stato di cose, l'unico registro che la necessità può adire è quello dell'inderogabile. Non mancano casi in cui l'inderogabilità sembra più legata alla ripetizione del concetto che non a un qualche progresso di conoscenza: ad esempio, connotando l'intellezione come non ancora intelligibile né intellettiva né ultima né razionale etc., Damascio specifica che essa πόρρωθεν διόψεσθαι τὶ τῶν ἀληθῶν ἐλπίζουσας καὶ ἐν ἐλπίσιν ἀτεχνῶς προλαμβάνουσας τὸ τέλος τῆς ὅλης προθυμίας²⁶⁸; si constata che l' ἀτεχνῶς è introdotto a esprimere una modalità di preapprensione del fine che, essendo detto 'in speranze' (ἐν ἐλπίσιν), non fa altro che riprendere il precedente ἐλπίζουσας, condi-

²⁶⁴ Che l'ordine dell' ἀτεχνῶς sia particolarmente adatto a intervenire in un ambito non del tutto gestibile dal logos è riferibile anche all'origine del termine: come infatti nota Quintiliano (*Inst. Orat.* I, 8), in contesto di prova giudiziaria erano dette ἀτέχνους (che glossa *inartificiales*) quelle «probationes quas extra dicendi rationem acciperet orator»: come in contesto forense il termine rinvia ad argomenti addotti da un contesto altro rispetto a quello in cui agisce, così nell'impiego ontologico damasciano il medesimo termine rinvia a un ordine non del tutto gestibile dalla ragione perché aperto a un oltre che sovrasta e sfugge al logos.

²⁶⁵ DAM., *De princ.* II, 68, 20-21 W.-C.: ἡ τὸ ἐν κεκυηκὸς τὰ πολλὰ.

²⁶⁶ DAM., *De princ.* II, 105, 12 W.-C., riprendendo *Or. Chald.* fr. 1 dP.

²⁶⁷ Cfr DAM., *De princ.* III, 83, 18-21 W.-C., dove l'intelletto è trattato nel suo aspetto di vitalità (νοῦς ὧν ἔχει ζῶην).

²⁶⁸ DAM., *De princ.* I, 108, 18-20 W.-C.

zione per cui sembra qui rinviare all'ovvietà tipica di quanto viene ribadito.

Le linee fin qui tratteggiate permettono di far emergere il guadagno principale della revisione protologica operata da Damascio; la sovraordinazione già giamblichea di un principio ineffabile rispetto all'uno, infatti, aveva lasciato sospeso un problema speculativo centrale eppure irrisolto fin dalle dottrine non scritte di Platone, cioè il rischio di un dualismo dei principî. Tale questione non ha mancato di suscitare un dibattito altrettanto teso che notorio, oscillando fondamentalmente tra la posizione di Hans Krämer e quella di Cornelia J. De Vogel: il primo risolveva l'effettivo dualismo in un monismo *de facto*, dovuto alla contrapposizione di un secondo principio sì originario ma non strettamente paritetico all'uno; la seconda, invece, ha appoggiato un monismo almeno potenziale, interpretando l'*ἄπειρον* del *Filebo* non quale principio autonomo in sé bensì come deputato a svolgere una funzione tra i sensibili e, quindi, in rango subordinato ai medesimi²⁶⁹. Queste proposte di soluzione nascevano in un quadro di risposta al sistematismo dualistico della scuola di Tubinga, la cui *prevalente* esegesi platonica – ma già Krämer presenta oscillazioni, come appena visto – sosteneva una struttura metafisica bipolare come patrimonio consolidato entro la scuola: oltre alle testimonianze di Senocrate (a parte forse la sola attestazione di Aezio in fr. 213 Isnardi), questa lettura può far leva su Speusippo, il quale (fr. 64 Isnardi) è addotto da Aristotele per dire in modo aperto non solo che i principî primi sono l'uno e la molteplicità a livello equipollente ma anche che Platone avrebbe rifiutato di individuare il bene con il primo perché – stante la sostanziale indistinzione dell'uno dai molti – questo passaggio avrebbe anche portato a individuare il bene col molteplice e, quindi, col male di cui il molteplice è principio in quanto principio opposto al bene – da cui la contraddizione della confluenza del bene nel male –. Ne risulta, dunque, che il dualismo protologico era conosciuto e correlativamente anche problematizzato in senso assiologico entro l'Accademia, proseguendo in questo un tratto tipico del pitagorismo delle origini, che era tutt'altro che una filosofia monistica²⁷⁰.

Quanto all'economia della nostra indagine, rileva osservare che l'accettazione del dualismo platonico (o bipolarismo, se si vuole una versione meno recisa) porta con sé la conseguenza di contrapporre a un Platone dualista il monismo o monopolarismo di Proclo; per converso, una lettura

²⁶⁹ Per un quadro compendiario della complessa questione – nonché circa l'ulteriore problema di collocare la gerarchia dei principî nella prospettiva diacronica del farsi del pensiero platonico, sia eso- sia essoterico –, cfr NAPOLITANO VALDITARA 1991, pp. 98-105.

²⁷⁰ Sul punto della tangenza di platonismo e pitagorismo nel *continuum* dualistico, cfr C.J. DE VOGEL, *Ripensando Platone e il neoplatonismo* (trad. it. di *Rethinking Plato and Platonism*, 1986), Milano 1990, p. 302.

monistica di Platone avvicinerrebbe Platone e Proclo e, di conseguenza, intenderebbe una continuità sostanziale tra platonismo e neoplatonismo²⁷¹. Ebbene, si noterà che in Gaiser, Krämer, De Vogel, Reale, Merlan etc. l'intera questione ha emarginato Damascio in modo pressoché totale; è stato invece assunto Proclo a labaro della struttura gerarchica del neoplatonismo, considerando la sua pagina quale interlocutrice con cui far reagire l'impostazione metafisica di Platone, senza avvedersi che presso il *De principiis* di Damascio la questione della conoscenza non predicativa incontra la sua celebrazione e la proposta teoretica più forte al problema dell'uni-dualismo. In questo alveo, infatti, richiedono di essere interpretate la strategia dell'indicazione, l'impostazione dell'ultraparmenidismo, la ricezione dell' ἔμφασις, le doglie infinite del dire etc.: Damascio avverte come fondamentale il tratto della non computabilità dell'ineffabile tra i principî perché, in questo modo, sia l'uno non patirà detrimento dall'ineffabile (la loro concorrenza si stempera in co-occorrenza) sia questo non verrà attirato entro l'alone del dicibile perdendo la propria ultratrascendenza. Plotino e Proclo, come emerge, avevano avvistato l'opportunità di guadagnare al discorso la sfera dell'ineffabile ma questo restava per così dire limitato a un predicato o metapredicato dell'uno, determinando in fin dei conti una condizione di stallo da cui le loro teorizzazioni non erano capaci di liberarsi. A Damascio va ascritto il merito di aver colto nella necessità di approntare un linguaggio della distanza protologica l'asse portante del suo programma teoretico, giacché è con Damascio e non con Proclo che si chiarisce e ordina il rapporto tra principio unico e sovraprincipio; attingendo a Giovanni Reale²⁷² – non senza tuttavia sfumarne il tono perentorio –, si converrà che, mentre in Platone il primo principio era «definibile e perfettamente esprimibile» (p. 27), la dottrina neoplatonica privilegia un primo principio che può farsi unico a condizione di caricarsi di un carattere di indicibilità e indefinitezza ben oltre l'uno-bene platonico (p. 26). Da un lato Damascio dà autonomia all'ineffabile, facendone una sovraipostasi mistica e apofatica distinta dall'uno, e dall'altro lato incardina su questa forma assoluta dell'ineffabile una declinazione dell'indicibile instillato entro i gradi dell'essere, a partire dall'uno. Con questo movimento, l'ultimo scolarca provvede di fondamento l'ineffabilità dell'uno – fondamento trovato nell'ineffabile in sé – e, contestualmente, porta a soluzione il problema della

²⁷¹ Il cardine mono-dualistico come criterio di cesura o contiguità tra platonismo e neoplatonismo è stato messo al centro dell'attenzione (sulla scorta di precedenti ricerche) in riferimento soprattutto ai tubinghesi in D. PESCE, *Il Platone di Tubinga*, Brescia 1990.

²⁷² Il riferimento è a G. Reale nella sua *Introduzione* a PH. MERLAN, *Dal platonismo al neoplatonismo* (trad. it. di *From Platonism to Neoplatonism*, 1953), Milano 1990, pp. [9]-31, soprattutto alle pp. 18-27.

concezione mono- o bipolarista dei principî: l'ineffabile infatti non è né principio monopolare né principio bipolare giacché *stricto sensu* non è neanche principio ma supera ogni concetto e anche quello di principio, sbriciolando il dilemma nel vuoto di cui l'inconoscibile *quo talis* consiste.

Questo periplo damasciano presenta quindi nell'indicazione, nella manifestazione intrinseca e in tutto il loro indotto concettuale la batteria speculativa per sciogliere il nodo gordiano ereditato da Proclo: si può dire che Damascio avanzi una riflessione sull' ἀλήθεια filosofica nel senso riposto del termine, non già secondo l'accezione ormai vulgata di 'verità che si toglie dal nascondimento' bensì – intendendo non *alpha priuatium* bensì *alpha intensivo*²⁷³ – come 'verità che *resta* nascosta' e che, pur sfuggendo irrimediabilmente, permane verità e non fa di sé un nulla, benché sia irraggiungibile. La verità che resta vera eppure anche nascosta è il guadagno della strategia ultraparmenidea dell'indicazione, riuscendo nell'impevio equilibrio di una teoresi *ex nihilo sui* (l'ineffabile è un nulla) ed *ex nihilo subiecti* (l'ineffabile si conserva tale, anche quando si declina a contatto con l'uno): si potrà senz'altro dire, quindi, che Damascio consegue per via *totaliter* razionale i due citati tratti dell'*ex nihilo sui* ed *ex nihilo subiecti* con cui – su piano rivelato – Agostino articola la cosmoktisi del Genesi superando le difficoltà della progressiva mediazione e dello jato ontologico ereditati, da un lato, dal paradigma demiurgico-timaico e, dall'altro lato, dal dio-pensiero aristotelico nonché dalle idee-pensieri stoico-filoniane²⁷⁴. Con l' ἔμφασις e l' ἐνδειξις Damascio conquista e, soprattutto, statuisce dunque – col rigore del logos – che non tutto ciò che è vero è dimostrabile e non tutto ciò che è dimostrabile è vero.

In ordine a ciò, come e forse più dei precedenti, c'è un aspetto del trattato damasciano che è passato inavvertito alla critica: lo stillicidio delle sue argomentazione si sgomitola non solo viscoso ma anche come interrotto e incompiuto. Si tratta di un'osservazione che muove da un riscontro retorico ma che immediatamente interseca anche l'aspetto deduttivo dell'impianto di pensiero del Nostro; nella novazione della proposta ultra-metafisica di Damascio, infatti, si è potuto fin qui cogliere lo sforzo di trovare un accesso razionale verso l'argomentazione sia sull'uno sia sull'ineffabile, nella loro inesauribile con-versazione. Cionondimeno, le pagine del *De principiis* distillano tormentosamente frequenti dichiarazioni di sospensione del giudizio e di preterizione, facendo cioè seguire alla ca-

²⁷³ Si intende non tanto un *alpha* copulativo quanto piuttosto pienamente un *alpha epitatikon*, alla maniera di ἀπενής, 'che è molto teso'.

²⁷⁴ Cfr NAPOLITANO VALDITARA 1991, pp. 107-108.

tena deduttiva affermazioni del tipo 'per ora basti questo', 'in altra sede altre precisazioni' etc., quasiché Damascio non ritenesse sufficiente la forza consequenziale delle implicazioni appena articolate.

Una prima preterizione di questo tipo può essere scorta a I, 51, 4-5, dove Damascio scrive: ἀλλὰ γὰρ ταῦτα μὲν ἐπὶ πλέον ἐν ἄλλοις ἐξεταστέον, καὶ νῦν δὲ εἰρήσθω ταῦτα. L'argomentazione condotta si interrompe come *ad interim*, suggerendo l'idea di un frenetico rinvio dovuto all'impellente passaggio ad altra questione nel frattempo emersa. Parimenti, dopo una serrata analisi sulla natura dell'essere e sulla sua condizione di sazietà di bene per avere raggiunto il fine comune (ὅτι πρὸ πάντων ἐστὶ τοῦ κοινοῦ τέλους ἐπιτυχὲς καὶ τὰγαθοῦ διακορές), l'autore aggiunge ἀλλὰ τῶν μὲν τοιούτων ἄλις²⁷⁵; il discorso viene deviato ad altro ragionamento come se il risultato appena conseguito non rappresentasse l'esito di una stringente deduzione ma piuttosto il punto di arresto provvisorio della catena inferenziale. Ancora, trattando di aspetti protologici circa la grandezza, il diadoco avverte κατὰ τινα ῥηθήσεται ἀναλογίαν καὶ ἔνδειξιν ὑπερφυᾶ τὸ μέγεθος. Ἄλλ' ὥς μὲν κοινῶς εἰπεῖν, οὕτως εἰρήσθω²⁷⁶. Altre sospensioni punteggiano tutto il trattato nelle sue varie sezioni: ἀλλὰ τούτων μὲν ἄλις (II, 92, 15); πρὸς μὲν οὖν τὴν ἀπορίαν ἱκανὰ καὶ ταῦτα (II, 156, 7-8); τῶν μὲν δὴ τοιούτων ἄλις ἡμῖν ἔστω (III, 120, 19); τοσαῦτα νῦν εἰρημένα περὶ τῶν χαλδαϊκῶν τριάδων ἱκανῶς ἐχέτω πρὸς τὰ παρόντα (III, 159, 6-7); ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἡμᾶς περιμενέτω τέως ἐζητημένον (III, 78, 23-24); καὶ τοῦτο μὲν ἄχρι τοσούτου προήχθω (I, 130, 7-8).

Arrestando l'esposizione a questi tra i casi più rilevanti, risulta evidente che, con la sua insistenza martellante, la tecnica argomentativa a onde non può essere ritenuta semplicisticamente casuale; dal momento che l'*usus scribendi* damasciano strappa efferatamente ogni parola dal suo ventre e non dalla tasca del soprabito, non è possibile trattare queste formule nemmeno come mere espressioni di passaggio o confessioni di modestia ma richiedono qui una valutazione contestuale. Sia quindi detto *in primis* che presentare come incompiuta un'argomentazione pur pienamente strutturata e dimostrativa nella forza delle sue conclusioni si inserisce nella più generale strategia dell' ἔνδειξις, dell' ἔμφασις e dell' ἀτεχνῶς, laddove il logos si ostenta come sempre penultimo a se stesso: il logos cerca l'uno ma rinviene solo le figure che partecipano dell'uno come, massime, l'unicato mentre quello che è semplicemente uno resta indicibile al pensiero. Pertanto, quando il logos si interroga sull'uno, si interroga anche

²⁷⁵ DAM., *De princ.* II, 77, 22-24 W.-C.

²⁷⁶ DAM., *De princ.* III, 155, 21-23 W.-C.

sull'ineffabile che all'uno è inestricabile e che esso intravede²⁷⁷, tanto che ogni argomentazione non potrà essere apoditticamente conclusiva ma sempre aperta a un'ulteriorità di senso; in questa economia concettuale, l'argomentazione resta sospesa e incompiuta, condizione cui Damascio dà voce in modo esplicito dichiarando il suo fraseggio mai ultimativo, proprio perché l'oggetto di pensiero è denso di ineffabile e quindi inesauribile alla teoresi. L'*inuentio* dell'incompiuto pare dunque essere un tratto ulteriore (questa volta non più lessicale ma sintattico) nella grammatica dell'indicibile che Damascio vuole allestire²⁷⁸.

²⁷⁷

Avanzare l'ineffabile come ciò che *simpliciter* supera il logos sarebbe semplicistico e mostra la corda, se si considera che in questo modo, se coerente, il logos non potrebbe nemmeno figurarsi che ci sia qualcosa che lo superi proprio perché ne è superato (in questa linea, il problema si era già affacciato alla declinazione medioplatonica di Filone Alessandrino, allorché le potenze divine non si lasciano ridurre a espressione sensibile del dio ineffabile, perché in tal caso le potenze perderebbero la loro natura divina in quanto intercluse dal dio medesimo: cfr CALABI 2002, p. [35]-54, soprattutto p. 52); il senso della proposta dell'ineffabile di Damascio procede piuttosto nella definizione di un linguaggio sull'ineffabile poiché il logos, per sua struttura, si riconosce capace di avvertirsi incompleto e, così facendo, intuisce che c'è altro oltre a sé, pur non potendo dirne né gli attributi né tampoco la sostanza. La ragione che si dischiude, per quanto le compete, all'ipertrascendente appartiene alla configurazione protologica del logos, a fronte del suo schema ontologico che governa i rispetti dell'uno tralasciati a prescindere dal referente ultimo dell'inconoscibile.

²⁷⁸

Quelli indicati sono, dunque, elementi di un più generale piano di apprestare un linguaggio dell'indicibile che rifiuti il limite imposto dall'apofatismo rigoroso; Damascio reagisce alla limitazione che Tomaso esprimerà dicendo «quid non sit cognoscimus, quid uero sit penitus manet ignotum» (THOM., *Con. gent.* III, 49, in ripresa del dionisiano *De myst. th.* 1, 2): come va avvalorandosi, Damascio indaga le condizioni di possibilità dell'indicibile e in questo risiede il senso della sua affannosa ricerca di un metalinguaggio conveniente.

I.3 *In nihil nihil abit*: l'autoktisi aporetica oltre Porfirio e Giamblico

«Si nichil est omnia sunt; et si sunt uniuersa deus est; igitur et si nichil est deus est»²⁷⁹: le parole che Bovelles verga nel 1510, valgono a esprimere epigraficamente la natura iperaporetica e apocrifa dell'ineffabile veicolato mille anni prima dal travaglio ontologico damasciano, nella dimensione positiva dell'inconoscibile; se tuttavia Bovelles aveva un articolato pregresso di meditazione sulla *uacuitas totius differentiae* di cui consta il niente, nel caso di Damascio si deve osservare che raramente si è ritenuto di affrontare in modo diretto e analitico la questione delle ascendenze speculative dell'ineffabile del *De principiis*. Come nota con puntualità Béguin²⁸⁰, tale merito va ascrivito almeno a Marie-Claire Galpérine²⁸¹, la quale ha creduto di poter individuare le fonti tematicamente²⁸² prossime a Damascio in Giamblico e nell'autore dell'anonimo commento taurinense al *Parmenide* di Platone²⁸³ da riconoscersi in Porfirio²⁸⁴; in questi termini, sulla scorta

²⁷⁹ Cfr CH. DE BOVELLES, *De nihilo* (trad. di P. Magnard), Paris 1984, p. 106. A sottolineare la stretta, transtemporale contiguità tematica tra Bovelles e Damascio, cade qui opportuno rimarcare che – proprio partendo da Bovelles – Stanislav Breton volge l'attenzione all'ultimo maestro neoplatonico: secondo BRETON 1992, pp. 36-41, ricercando la caratteristica damasciana nel principio e nella totalità verso l'ineffabile dei due niente (*les deux Néant*), si avvista che il parossismo dell'assurdo (segnatamente quello delle ipotesi settima-nona del *Parmenide* platonico) consiste nel niente dell'uno e nel niente degli altri dall'uno, cosicché in Damascio matura in chiave aporetica il definitivo superamento delle ontologie classiche (sotto il quale aspetto il nostro autore è termine privilegiato di riferimento rispetto a Bovelles): «dans les ontologies classiques l'un est une propriété consécutive à l'être. En hénologie, c'est l'inverse: l'être, en tout domaine, n'est que 'la trace de l'un', qui le fait être [...] un principe qui, n'étant rien de lui, est par la même 'au-de-là' de l'être et de l'essence» (*ibid.*, pp. 37-38). Resta da valutare che l'ordine delle argomentazioni di Damascio non è solo henologico ma più specificamente protologico, il che consente al Nostro di articolare – secondo i caratteri visti – una speculazione sull'ineffabile e non sul niente alla maniera di Bovelles, con la conseguenza di non far scadere la teoresi entro la caligine dell'anousiologia del niente (negativamente contraddittorio e non positivamente aporetico) ma arrestandosi in equilibrio sul difficile crinale dell'essente che pur è inconoscibile e, per converso, dell'inconoscibile che pur è essente.

²⁸⁰ BÉGUIN 2013, p. 554, n. 7.

²⁸¹ GALPÉRINE 1990b, soprattutto p. 44; questo contributo, pur nella condivisibile impostazione di fondo, resta vincolato alla sola prima ipotesi del trattato damasciano e, non solo in forza di questo, risulta così aderente al retaggio dei due autori citati da non cogliere lo scatto originale e innovativo del filosofo siriano, facendone un epigono – pur di genio – rispetto alla tradizione.

²⁸² A essere necessario alla presente disamina è infatti un intervento che intenda rivolgersi – più finemente che non a un censimento delle fonti esplicitamente o implicitamente rammemorate dal Nostro – a un'indagine sull'ordito speculativo sotteso alle principali trame di pensiero delle fonti citate dal trattato, il quale – in ragione della disposizione anche storicamente erudita di Damascio circa lo sviluppo della storia del pensiero, come testimonia la *Vita Isidori* – ricomprende frequentissime allusioni da Pitagora (e pitagorici), a Parmenide, Platone, Aristotele, Plotino, Giamblico, Proclo per non dire di figure minori o poetiche come Filolao, Amelio, Asclepiade oltre naturalmente a Omero ed Esiodo.

²⁸³ Si tratta della dottrina esposta nell'ormai deleto palinsesto segnato come *codex Taurinensis* F VI 1, ben noto in dottrina. Sulla datazione del testo, cfr LINGUITI 2002.

²⁸⁴ Sull'identificazione dell'autore in Porfirio, risulta convincente l'argomentazione di Pierre Hadot in **PORFIRIO 1993, pp. 24-40. Di particolare interesse risulta avvertire che, in almeno un punto del trattato, Damascio sembra dimostrare di conoscere il commento al *Parmenide* di Porfirio per noi pressoché perduto: si tratta del commento di Damascio al *Parmenide* (II, 75, 18-22) circa *Parm.* 144C, ove Damascio si allinea a Giamblico e Siriano di contro a Porfirio, poiché quest'ultimo opta per un'esegesi accomodante mentre il Nostro inclina a un'interpretazione ontologicamente più impegnativa (nello specifico, l'uno-essente è inteso da Damascio come un'ipostasi particolare in quanto determinata nella partecipazione, mentre Porfirio risolveva la questione leggendo la specificazione del 'qualcosa' come semplice opposizione a ciò che non è (cfr **PORFIRIO 1993, p. 30, n. 59: oltre a questioni di punteggiatura importanti per il senso, si presti attenzione anche alla menda ivi perpetrata, giacché l'opera di Damascio cui appartiene il passo greco citato non è

dell'indagine acribica dell'intero trattato damasciano, è qui impreteribile affrontare il retaggio teoretico che da Porfirio e Giamblico²⁸⁵ promanano a Damascio, sotto due aspetti qualificanti: l'aporetismo della specifica nientità dell'ineffabile e l'oltrepassamento che il medesimo principio ineffabile attua rispetto al principio unicissimo. Questo secondo aspetto, infatti, come ben messo in luce da Alessandro Linguiti²⁸⁶, costituisce il cardine del neoplatonismo eterodosso di Damascio consistente nell'individuazione di un'eccedenza quale che sia rispetto all'uno in cui culmina il vertice della gerarchia dell'essere, in aperta opposizione alla prevalente sistematica procliana, per la quale οὐκέτι τοῦ ἐνὸς ἄλλο ἐπέκεινα²⁸⁷. Quanto invece al primo aspetto citato – la nientità che può essere pertinente all'ineffabile –, non può non essere riferito *De princ.*, III, 141, 6-8 W.-C.; infatti, in questo luogo del trattato damasciano – quantunque dislocato in una sezione esocentrica dell'opera stessa, in cui è fondamentalmente meno intenso il rigore della speculazione ma che proprio per questo si apre con più facilità a slanci di chiarimento e sintesi come è nel genio dello stile dell'autore –, si nota anzitutto che ci si muove entro una preventiva distinzione (*ibid.*, ll. 1-3) tra il piano di parole e nomi (ἐκ τοιῶνδε ῥημάτων καὶ ὀνομάτων) di cui consta la φωνή e, in modo marcato, il piano «di nozioni che sono a essi

il *De principiis* (lì citato come *Dubit. et Solut.*) bensì – come si notava – il commentario al *Parmenide*). Fin da questo riscontro, dunque, sarà prudente assumere che Porfirio va certamente inteso come un termine di confronto di Damascio – e a lui noto per via diretta – ma al contempo si lascia segnalare con facilità un'impostazione di fondo che non deve dare adito ad accostamenti acriticamente collazionati.

²⁸⁵ L'influenza di Giamblico in Damascio verrà illustrata nel fermo convincimento che l'indicibile traversa l'essere in tutti i suoi gradi (sia ontologicamente sia protologicamente) sempre dal punto di vista di un'indagine rigorosamente razionale da parte dell'ultimo diadoco (convergendosi in questo con J. Dillon), senza vedere – come invece è stato sostenuto da H.-D. Saffrey – un cedimento damasciano a infiltrazioni preterrazionali e misteriosofiche, non ostante il marcato impiego di elementi teurgici: cfr anche TRABATTONI 2002, soprattutto p. 478 (anch'egli si schiera con la tesi di Dillon).

²⁸⁶ Basti in questa sede LINGUITI 1988, p. 94: «non si può determinare con precisione la dipendenza di Damascio da Giamblico per quanto concerne la teoria dell'ineffabile e la dottrina della conoscenza ad essa connessa. Tuttavia ho l'impressione che l'elaborazione di Damascio sia in larga parte autonoma e intesa a difendere la posizione di Giamblico dagli attacchi di Proclo» a esprimere il tratto damasciano alternativo al corso principale del neoplatonismo scolastico.

²⁸⁷ PROCL., *Elem. theol.* 20, 30 Dodds (per cui cfr anche BÉGUIN 2013, p. 554, n. 7). Al proposito vale la pena di precisare che – a fronte di Damascio, ove assume una posizione centrale – lo stilema dell'ἐπέκεινα riveste una posizione del tutto marginale presso l'opera procliana riferita, tanto da occorrere solo nella stessa proposizione 20 (infatti, come riferisce l'*index uerborum* di **PROCLUS 1963, p. 328 s.u., se ne dà una sola altra occorrenza, in 8, 32). La stessa formulazione dell'enunciato 20 è patente: scrivendo ἐπέκεινά ἐστιν ἡ ψυχῆς οὐσία, καὶ πασῶν ψυχῶν ἐπέκεινα ἡ νοηρὰ φύσις, καὶ πασῶν τῶν νοερῶν ὑποστάσεων ἐπέκεινα τὸ ἐν, Proclo mostra di intendere la consistenza ontologica dell'ἐπέκεινα quale puramente distintiva di diversi gradi entro l'architettura gerarchica dell'essere, un indicatore di sovraordinazione tra corpi e rispettivamente anima, natura intellettuale e il culmine dell'uno (da cui si staglia la triade ipostatica che tra i primi colsero nel *Parmenide* platonico Porfirio [*Hist. phil.* fr. 16 Nauck] e Albino/Alcinoos in *Didasc.*, 10). Risulta dunque estraneo a Proclo l'uso dell'ἐπέκεινα che sarà invece specifico in Damascio (cfr **PROCLUS 1963, p. 208 *ad locum*, nel quale commento Dodds individua sul punto l'opposizione di Proclo a Giamblico e, contestualmente, a Damascio [*De princ.* I, 86, 3 W.-C.]), cioè inteso a segnalare non una generica ipotassi tra differenti livelli bensì il decisivo stacco che apre all'ordine ultimo dell'ineffabile. Di qui si comprende come, secondo il giudizio di Proclo, non ci sia nulla al di là dell'uno – né potrebbe essere parimenti espresso mediante l'ἐπέκεινα, giacché esso pertiene alla sola gradazione ontologica, senza connotazioni protologiche –, stante che nulla esiste al di là né del bene (l'ἀγαθόν di *Elem. theol.* 8, 29-34 Dodds) né dell'uno, che con esso si identifica (ταὐτὸν γὰρ ἐν καὶ τἀγαθόν, tanto da derivarne che è ἀρχὴ πάντων, *ibid.* 20, 31-32).

analoganti e adatte» (ἐκ νοημάτων τούτοις ἀναλογούντων καὶ προσαρμοττόντων), giacché lo sforzo della ricerca verso Quella verità dipende non (o non in prima istanza) dalla varianza dell'idioma (ciascuno – si dice – tra Egizi e Siri e Greci usa il proprio) bensì dalla varietà più profonda della grammatica dei concetti. In questo quadro Damascio osserva che occorre cercare le nozioni che in via analogante meglio siano capaci di approssimare l'oggetto ricercato, fermi nella consapevolezza che l'indagine su quanto e quale sia l'abisso intellegibile (τὸν νοητὸν βυθόν, ὅσος καὶ οἶός ἐστι, *ibid.*) non possa esimersi da essere trascinata verso il basso, nell'ambito del discreto, poiché siamo trascinati τῇ ἀνάγκῃ τῆς μικροπρεποῦς ἡμῶν οὐδενείας. La nientità di chi indaga è connotata con definizione sceltissima μικροπρεποῦς giacché – diversamente dai suoi progressi platonici²⁸⁸ – esprime la pochezza della propensione del logos ad attagliarsi alla vertigine dell'inaccessibile, quasi che il pensiero avesse l'ardire di dare numero all'innumerevole²⁸⁹. Si tratta dunque di un'insufficienza strutturale, non strumentale né circostanziale, in cui la presa di contezza della situazione in cui si trova a versare la ragione (ὥς νῦν ἔχομεν ἔχοντα, *ibid.*, l. 9) impone di sopportare l'approssimazione che il caso reca con sé²⁹⁰. La nientità si traduce nella sproporzione tra i due relati dell'indagante e dell'indagato, con conseguente impossibilità di aspirare ad avere un pensiero intrinseco (non già una qualsiasi intelligenza) del ciò di cui si dice: οὐκ ἔστιν [...] ἐννοεῖν περὶ αὐτῶν (*ibid.*); di qui occorre accontentarsi (ἀγαπητέον) di avere un accesso alle cose protologiche come da lontano, a fatica e in modo alquanto oscuro (καὶ πόρρωθεν καὶ μόλις καὶ ἀμυδρότατά πη, *ibid.*, ll. 10-11), alla maniera in cui – per suggestione – le medesime si danno a essere non più che sfiorate (παράπτεσθαι) o avvicinate solo congetturalmente nell'ipopensiero (si noti ancora l'enfasi connotativa della duplice prefissazione: παρυπονοεῖν), lasciando pressoché una traccia balenante d'improvviso ai nostri occhi²⁹¹.

Vale rimarcare tuttavia che il luogo in esame si segnala non solo perché indica la differenza ontologica e gnoseologica tra il logos e τὸ ἐν αὐτό, ὁτοῦδε τοῦ πλήθους ἐπέκεινα (*ibid.*, l. 33) – preservandone la trascendenza

²⁸⁸ Tra le attestazioni (PLAT., *Theat.* 176C; *Pol.* 34, 14-31 *et cet.*), valga *unum pro omnibus* il caso patente di PLAT. *Phædr.* 234E5 – 235A8: mentre Fedro e Socrate discutono sull'arte retorica di Lisia, valutando se l'Attico sia da lodarsi solo perché il suo discorso ha detto tutto quello che doveva essere detto o anche perché i termini impiegati sono forbiti e politici, Socrate esprime la propria esitazione ad accogliere la seconda parte dell'argomentazione, dichiarando εἰ γὰρ δεῖ, συγχωρητέον χάριν σὴν, ἐπεὶ ἐμέ γε ἔλαθεν ὑπὸ τῆς ἐμῆς οὐδενείας (*ibid.*, 234E5-8 – 235A1). Risulta evidente che si tratta di una 'nientità' ironicamente dialogica, quasi colloquiale, certamente assiologica, non connotata di intenzioni ontognoseologiche come nell'uso damasciano.

²⁸⁹ DAM., *De princ.* III, 144, 1-2 W.-C.: καὶ ὅπως οὖν τολῶμεν τὰ τε ἀνάρηματα ἀριθμεῖν.

²⁹⁰ DAM., *De princ.* III, 144, 7-8 W.-C.: ἀνασχέσθαι ὁμῶς δεῖ τῆς παραφορᾶς καὶ τῆς παραλλάξεως.

²⁹¹ DAM., *De princ.* III, 144, 11-12 W.-C.: τὶ ἵχνος οἷον ἀστράπτων ἐξαίφνης περὶ τοῖς ἡμετέροις ὁμμασι.

definitiva – ma soprattutto perché affianca alla *pars destruens* anche una *pars adstruens* (se non del tutto *construens*), il che consente di rimuovere fin da principio ogni sospetto di riduzionismo nichilistico o radicalmente scettico²⁹²: il lampo che balena dalla nostra anima, per quanto piccolo, si fa per noi mostrazione (δείγμα) secondo analogia (κατὰ τὸ ἀνάλογον) di Quel lampo che è iperlampeggiante e ipergrande (τῆς ὑπερλάμπου καὶ ὑπερμεγέθους, *ibid.*, ll. 14-15). Due considerazioni: si tratta di una ‘mostrazione’ e non una di-mostrazione (ἀποδεικνύναι) stante che il logos non può articolarsi in forma elenctica, cassata dal procedere aporetico che rifugge dalla piena validità del principio di non contraddizione; altresì, il lampo intellettuale è detto ‘a partire dall'anima’ (ἀπὸ τῆς ψυχῆς) perché l'azione conoscitiva è tutta circoscritta al conoscente, che solo in un riflesso epistemico muove al principio sommamente trascendente, all'altro qual è e quale permane a ogni movimento noetico²⁹³. Le linee 16-19 intervengono a eliminare ogni sospetto circa un residuo scettico nell'orizzonte damasciano:

τοσοῦτον δὲ καὶ τοῦδε τοῦ λόγου ἐπαινετέον, ὅτι αὐτὸς ἑαυτὸν ἐκφραλίζειν καὶ ὁμολογεῖν δυσωπεῖσθαι καὶ μὴ δύνασθαι ἀντιβλέπειν πρὸς τὸ φῶς ἐκεῖνο τὸ ἐνωμένον καὶ νοητόν.

Come sempre, il lessico di Damascio è sceltissimo e per questo la miglior via di comprensione del suo pensiero sarà costeggiarne le insenature; in primo luogo viene espresso sotto quale rispetto il logos merita di essere approvato: il che risulta espressamente riconosciuto nello spossessamento di sé che esso opera depauperandosi (ἐκφραλίζειν). Tale scatto kenotico del logos ne manifesta a un tempo sia l'aspetto ablativo sia quello allativo: ablativo perché ne rappresenta il lato sottrattivo, di privazione e impoverimento; allativo, invece, giacché dice riferimento al carattere produttivo del medesimo processo, capace di condurre *con* (non già ‘nonostante’) la sua scarnificazione a vedere paolinamente²⁹⁴ come in uno specchio la natura triforme del terzo che fa balenare i principî triadici che sono prima di esso (ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ ὁρῶντες τριαδικὰς φανταζομένας καταλαμρούσας αὐτοῦ τὰς τρεῖς πάντη μορφάς, III, 142, 2-4)²⁹⁵; si origina

²⁹² Sulla possibilità di aperture interpretative a una forma di scetticismo damasciano, cfr RAPPE 1998.

²⁹³ Sul tema dell'uno-che-è-in-noi (*unum nobis*) nelle sue origini plotiniane, cfr BEIERWALTES 1963.

²⁹⁴ Cfr I Cor 13, 12a: βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι (secondo la lezione poizore della tradizione manoscritta) e già con ascendenze platoniche circa l'ombra della conoscenza umana circa le cose di lassù: cfr PLAT., *Tim.* 7B4-5 (οἷον ἐν κατόπτρῳ δεχομένῳ τύπους καὶ κατιδεῖν εἶδωλα παρέχοντι) e ID., *Phædr.* 255D5-6: ὥσπερ δὲ ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι ἑαυτὸν ὁρῶν λέληθεν.

²⁹⁵ L'immagine dell'approssimazione proseguirà immediatamente con ricorso alla tradizionale e sempre evocativa figura dell'arcobaleno filtrato con un fiotto di colori nella nube (ὥσπερ ἐν τῷ νέφει [...] κατὰ τὴν ἰνδαλλομένην

di qui l'inettitudine dello sguardo della mente (δυσωπεῖσθαι) e l'incapacità di antivedere (ἀντιβλέπειν), non nella semplice accezione di guardare faccia a faccia ma nel senso pregnante del prefisso tipicamente damasciano: un vedere protologico che è *anteposto* al vedere della teoresi ontologica) in direzione di Quella luce di cui consiste la realtà dell'unicato e intellegibile.

Se ne evince che – a mano che la speculazione si avvicina alle regioni ipercosmie della scalarità dell'essere e a passo che, nel fare ciò, si confronta con l'indicibilità anche ancora permista del principio ultimo – essa avverte irrinunciabile la necessità di affacciarsi al limite del noetico facendo ricorso non solo ad apparizione riflessiva e causazione e analogia ma anche a pre-apparizione riflessiva e a pre-causazione e a pre-analogia²⁹⁶ in qualità di strumenti epistemici, nello strenuo protendersi ad avvistare un'inarticolata e indistinta preipostasi dei numeri entro la pluralità. Si constata dunque che l'attenzione di Damascio si concentra non sul *deest* della ragione bensì sull'*abest* della stessa: la spoliatura della forza del logos corrisponde infatti non alla resa del logos ma all'improprietà di estendere all'alveo protologico l'apparato gnoseologico dell'ontologia tradizionale con le sue certezze e guadagni; su queste basi dal *proprium* dell'oggetto aporetico della protologia (in cui gnoseologia e ontologia si identificano nell'autoposizione del loro oggetto di conoscenza: non si tratta di conoscere socraticamente *che* non si conosce bensì damascianamente di conoscere *il* non conoscere, il che si realizza con l'autoktisi della *nescientia* dell'aporia, cioè *essere* il proprio non conoscere) viene importato il rilievo della positività del discorso sia sull'ineffabile sia – nella sua genetica parentela – sull'inesprimibile unità (cfr εἰς τὴν ἄφραστον ἔνωσιν, *De princ.* III, 146, 9 W.-C.) che governa nella sua sovraccellenza l'unicità di ogni monade. Per questa ragione il logos, come visto, è detto da approvarsi in almeno una sua quota, proprio perché è quella quota a consentire di approdare *juxta modum* all'ordine protologico: il logos aporetico è altro dal logos elentico ma è pur sempre logos, alla maniera in cui il logos etico e pratico è altro da quello teoretico ma pur sempre logos; si tratta evidentemente di diversi rispetti di una medesima realtà, ciascuna secondo le sue regole formali ma nell'unità essenziale dell'oggetto di cui si predica. In questi termini, dunque, si può affermare che l'investigazione di Damascio verte intorno all'*abest* e non al *deest*: al logos protologico non manca nulla ovvero quello che gli manca si rivela essere la sua ricchezza perché gli consente di librar-si su un territorio contemplativo altrimenti non accessibile; in questo deve

πολύχρωμον ἵπιν, DAM., *De princ.*, III, 142, 3 e 5 W.-C.)
²⁹⁶ DAM., *De princ.* III, 143, 15-15 W.-C.

dirsi assente, in tanto in quanto è ab-essente, remoto qual è dal modo d'essere degli oggetti restituiti da qualsiasi indagine metafisica.

Si acquisisce in questo modo che il *credo quia absurdum* cui si inerpicava la prospettiva damasciana è tutt'altro che inficiato da una vena scettica (almeno ultimamente scettica, stante che Damascio non sospende affatto il giudizio ma, oltre ogni epochè, afferma e rivendica con forza l'esistenza dell'ineffabile)²⁹⁷, colorandosi piuttosto dell'apertura a una sovraconoscenza regolata dai suoi protocolli epistemici; nasce in questa capillarità di relazioni la vittoria cadmea dell'eraclitismo dell'oscurità (σκότος) damasciana²⁹⁸, che ardisce urgere all'ineffabile e ai suoi echi come si conviene all'uomo. Quest'ultima osservazione permette di raccogliere a unità i due aspetti introdotti in apertura, cioè la trascendenza irriducibile del principio primissimo e la nientità, nel particolare superamento damasciano: per la tradizione già mesoplatonica (come in Plutarco di Cheronea)²⁹⁹ e anche in Porfirio l'accento cade sulla pochezza della conoscenza umana³⁰⁰ in contrapposizione al referente divino dell'atto conoscitivo, che resta imprendibile; questa imposizione reca con sé il vizio insormontabile di ridurre a nullità tutta l'intraprendenza della filosofia, facendone un pur dotto *lusus*

²⁹⁷ Cade opportuno precisare fin da queste osservazioni introitali che la complessità aporetica di Damascio si presenta a un'analisi in filigrana tutt'altro che orientata a un estuario esigentemente scettico, quale invece già prospettato da R. Strömberg nel 1946 (STRÖMBERG 1946) e in anni recenti ha preso a diffondersi presso S. Ahbel-Rappe (*AHBEL-RAPPE 2010) e gli scritti di C. Metry-Tresson. Come si nota particolarmente in METRY-TRESSON 2012, pp. 35-39 (in specie n. 36), l'interpretazione scettica ha preso le mosse da una sopravvalutazione dell'influenza su Damascio da parte di Sesto Empirico, fondata in ultima analisi sulla sola occorrenza nel trattato damasciano dello schema argomentativo dell'οὐ μᾶλλον (cfr *ibid.*, p. 34, n. 30) e del termine περιτροπή. Quanto a questo secondo aspetto soprattutto (il primo elidendosi da sé, stante la limitatezza e la labilità con cui occorre *inter alia*, come mostra la stessa analisi di p. 34), certamente Damascio modula un triplice capovolgimento sia dei ragionamenti sia della ragione sia delle intelligenze (περιτροπή τῶν λόγων ovvero τοῦ λόγου ovvero τῶν νοήσεων, cfr *ibid.*, p. 38) ma, proprio perché si tratta di uno *stravolgimento* (secondo l'etimo) e non di un'eliminazione, come si sta argomentando il nostro filosofo cerca di conquistare un apparato iperspeculativo adatto all'anteriorità sovraontologica e sovrafenologica in contrapposizione a quello speculativo tradizionale di pertinenza alla metafisica. Condividendo l'affermazione di Galpérine per cui «l'œuvre de Damascius est une réflexion sur la connaissance humaine et sur notre condition, autant qu'une recherche des premiers principes» (*GALPÉRINE 1987, p. 46), il *De principiis* esplora le condizioni ultime della pensabilità e, nel fare questo, stravolge l'ordinaria compaginazione del pensiero, portando l'aporia a essere primario strumento conoscitivo da *vulnus* epistemico qual era per le ontologie invalse. Se si trattasse invece di una forma di scetticismo – per quanto variamente screziato –, bisognerebbe pensare a una strutturale inefficienza della ragione in rapporto al suo oggetto primo, la qual cosa non è ammissibile perché alla ragione aporeticamente declinata è almeno accessibile che si dia un ineffabile in quanto altro dal vertice catafatico delle perfezioni dell'essere: dal momento che l'intero trattato certamente consegue almeno questo risultato (ché altrimenti si dovrebbe destituire di ogni senso ogni pagina del trattato medesimo), non è ammissibile uno stigma scettico nel caso dell'opera di Damascio proprio perché uno scetticismo coerente dovrebbe dubitare anche che ci sia un ineffabile o che ci sia qualcosa di tale (circa oscillazioni di Metry-Tresson in proposito e l'apertura a posizioni di uno scetticismo molto temperato o in ultima analisi antiscettiche, cfr METRY-TRESSON 2012, p. 36, n. 35, ove tra altre riferisce della posizione di J.M. Dillon a favore di una sostituzione dello scetticismo con una purificazione dei concetti tradizionali).

²⁹⁸ Oscurità non solo della parola ma oscurità dell'oggetto che la parola vuole indicare nella sua mostrazione congenere: Damascio dichiara di esserne consapevole, come in *De princ.*, II, 11, 4 e 30, 9; III, 167, 5 e cfr anche I, 13, 2 (sulla con-nivenza mistica dell'occhio intellettuale) e 115, 17 W.-C.

²⁹⁹ PLUT., *De E ap. Delph.* 17-18, 391f-393b, in EUS. *Præp. eu.* XI, 11, 1; II, 29, 10 e 31, 13-14 Mras.

³⁰⁰ **PORFIRIO 1993 IIII, 19-22, specialmente 19: οὐ γὰρ αὐτὸς τὸ μὴ ὄν καὶ ἀκατάληπτον τοῖς τοῦτο γινῶναι βουλομένοις, ἀλλ' ἡμεῖς καὶ πάντα τὰ ὄντα τὸ μὴδὲν ἐσμεν πρὸς αὐτόν.

ma del tutto inutile, se è vero che non le è praticabile in nessun modo né misura il proprio fondamento. Continuando precedenti conquiste del maturo neoplatonismo (come la specificazione dell'oltrepassamento plotiniano di una frontale opposizione tra sensibile e intellegibile, *quo talis* non coglibile a partire dal primo)³⁰¹, Damascio tratteggia nella nientità (che è altro dalla nullità assiologica) del logos non già riduzionisticamente l'insufficienza della domanda sull'ineffabile e sui principî primissimi (ché altrimenti l'intero trattato altro non sarebbe che l'estrema variazione sul tema di una *performance* di inutilità) ma la loro alterità in quanto aporetici, da cogliersi positivamente negli aspetti visti di paradossalità.

Ciò detto, fa mestieri di avanzare qualche osservazione sintetica su tale paradossalità protologica. Si delinea infatti nitidamente che l'intendimento damasciano di contemplare Quellamente³⁰² muove e consta di nuove iridescenze che vengono a contribuire ai caratteri fondamentali del suo pensiero come sta profilandosi, imprescindibili per accostarne l'esegesi ragionata delle fonti: in prima istanza il carattere aporetico già annunciato dal filosofema figurale del travaglio dell'essere si connota quale aporematico, piuttosto che *simpliciter* aporetico, con ciò volendo significare le stigmati dell'aporia – che vi sono di sostrato – come strutturali, sistematiche, ricorsive e soprattutto ontologicamente autoperformanti; oggetto dell'aporia è l'insignificanza dell'aporia, quell'insignificanza che costituisce con la sua indotta indicibilità l'aporia medesima. Benché trascurato dalla letteratura critica di argomento, vale osservare fin da ora che in questo modo Damascio risponde vibratamente alle accuse di contraddittorietà³⁰³ che la parte cristiana lanciava alla filosofia pagana: Damascio mostra che la filosofia pagana non è *anche* contraddittoria né che questo ne sia un detrimento teoretico che la defalchi di fondazione, bensì la speculazione che egli propone è *solo* aporetica e, per questo, contraddittoria ma in modo specialissimo: cioè a dire, protologicamente³⁰⁴ contraddittoria, con le pro-

³⁰¹ **PORFIRIO 1993, pp. 27-28.

³⁰² Per l'ardita formulazione cfr DAM., *De princ.*, III, 151, 9 W.-C.: ἡ μήποτε ἐκείνως θεωρητέον.

³⁰³ Cfr SIMPL., *In Phys.* 28, 32 – 29, 5; 640, 12-18: il tentativo di Proclo di attendere a una summa capace di dare sistematizzazione al verbo platonico così come la volontà di coltivare armonizzazioni tra correnti filosofiche differenti nasce e procede proprio verso lo scopo di guadagnare le massime omogenità e formale coerenza possibili al dettato accademico, in tutto l'arco di sviluppo che lo pervade.

³⁰⁴ Viene corroborandosi che, come la scienza sacra è più degna delle discipline filosofiche (cfr THOM., *S. th.* I, q. 1, a. 5), di cui pur si serve, così la dottrina protologica è più degna della speculazione metafisica che innerva la filosofia e la teologia razionale allo stesso modo: non perché ne abbia necessità ma per meglio chiarire i suoi insegnamenti. Nel far questo prende i suoi principî non già dalle scienze subordinate (in ciò fonda la sua sovraccellenza epistemica) bensì da se stessa. Come la teologia razionale e ancor più la teologia rivelata superano la riflessione filosofica per dignità della materia, parimenti la protologia sopravanza la metafisica in tanto in quanto si occupa di cose che per la loro sublimità trascendono anche la ragione: mentre però la riflessione teologica o, almeno nelle sue forme più accentuate, quella teurgica necessitano in questo dell'implementazione di una rivelazione, la protologia resta nell'alveo della razionalità, giacché non rinuncia in modo completo a fruire della ragione ma lo fa nella sua regione di confine. Così

prie fondazioni nell'oscura luminosità della solidità flottante dell'aporematico, in vista delle verità le più alte che solo così si disserrano ineludibilmente (ἀτεχνῶς, secondo l'idioletto damasciano) e però/perciò ineffabilmente.

A fronte di ciò, si staglia l'integralità perseguita da Damascio nello sfruttamento del dispositivo aporetico; questi infatti, elevando l'aporia a elemento propulsore dell'indagine iperrazionale, ottiene una rimodulazione dall'interno dell'invalsa origine thaumasiologica della ricerca di senso, se è vero che, a prescindere dai prodromi democritei, fin da Aristotele³⁰⁵ – come notorio – è attraverso la meraviglia che gli uomini hanno intrapreso la via filosofica o, *mutatis uerbis*, è la meraviglia a inoculare negli uomini la studiosa attrazione prometeica alla conoscenza trionfando degli ozî epimeiteici dell'insipienza³⁰⁶. Ciò vale *pleno jure* per la filosofia³⁰⁷; per l'ordine protologico si crede, piuttosto, di rimarcare che a essere centrale sia la *curiositas* di conoscere gli ultimi oggetti trascendenti in modo partito (la πολυπραγμοσύνη cui l'autore stesso rimanda esplicitamente in *De princ.* III, 107, 12-23 W.-C. e *ibid.*, 147, 19-24), facendo leva sulla precisa valenza dell'aporematico; altra è infatti la difficoltà conoscitiva del πρόβλημα, altra quella dell'aporia. Se nel primo caso deve essere intesa l'asperità di raggiungere nella questione agitata la soluzione che pure si dà nella sua definitezza formale, nel caso dell'aporia *stricto sensu* intesa invece la difficoltà consiste nell'equilibrio estremo da imporre alla ragione, chiamata a torcersi su se stessa fino al parossismo delle sue potenzialità; l'aporia non cerca una risposta risolutiva – la quale, se raggiungibile, la destituirebbe della sua natura – ma ricerca piuttosto un indefettibile con-tendersi fra i contrari che le conferiscono natura. Vivendo della sua dinamicità inesauribile, l'aporia damasciana scaturisce da una *nuance* molto connotata di meraviglioso, quello cioè che si interroga sugli estremi πράγματα della conoscenza³⁰⁸, una volta aver preso e dato contezza che all'aporia non pertiene

operando, l'evidenzialità protologica (forte del suo specificissimo impegno alethico) resta nell'esercizio della pura indagine noetica ma solo a condizione di riconoscere nella dimensione dialetticamente dualista dell'aporematico la propria strutturazione, guadagnando per conseguenza uno statuto ipernoetico: come la *certitudo* della teologia precede quella delle filosofie (ché il lume della ragione può ingannarsi e ingannare, non così il dio), altrettanto deve concludersi che la contemplazione protologica supera la certezza di ambedue, perché rispetto al teologico può rinunciare al preassunto gnoseologico di una rivelazione e perché rispetto al filosofico consta di un valore di verità non limitato al criterio esclusivista della non contraddittorietà ma è aperta al principio inclusivista della tensionalità complementare degli opposti ingenua nell'aporematico.

³⁰⁵ ARIST., *Met.* 982b12.

³⁰⁶ Cfr ARIST., *Rhet.* 1371a30.

³⁰⁷ Sul genio del meravigliato come *archè* della conoscenza, cfr P. PINOTTI, *Aristotele, Platone e la meraviglia del filosofo*, in AA. VV., *Il meraviglioso e il verosimile fra antichità e medioevo*, Firenze 1989, pp. [29]-55, pur con silenzio sul retaggio dei presocratici (massime di Democrito) nello sviluppo di tale idea.

³⁰⁸ Cfr almeno DAM., *De princ.* II, 3, 7 W.-C. circa l'accezione dei πράγματα nella protassi dell'uno precedente la monade rispetto alla triade, in un contesto impegnato ad avallare l'uno-tutto come principio secondo in quanto successi-

lo statuto gnoseologico dell'incertezza bensì quello dell'alterità di certezza che è l'a-certezza, inquantoché deflette dalla certezza confutatoria che permea il logos della metafisica per attingere a una evidenza alternativa e più alta – necessitata dall'ultimalità dell'indagine abissale –: quella proto-logica. Di qui Damascio risulta portare alle conseguenze estreme un distinguo che *in nuce* doveva circolare nella filosofia greca almeno dai tempi dello Stagirite³⁰⁹, che è noto non aver mancato di lasciare insolubilmente aperte plurime aporie a corollario delle *pervexatae quæstiones* della *Metafisica* (basti pensare all'intero libro B) e che, al tempo stesso, su altro fronte raccolse trentotto libri di προβλήματα³¹⁰. Damascio mostra quindi che l'ordine dell'aporetico si distingue sia da quello del problematico³¹¹ sia da quello dell'assurdo: dal primo perché irriducibilmente potenziale – qui, *obiter dictum*, come mostrato in modo rilevante dalle aporie del *Parmenide* platonico – dall'altro poiché latore di una sovrasenso iperordinato.

Concludendo i presenti prodromi alle ascendenze ragionate di Porfirio e Giamblico sullo scolarca damasceno, il contrappunto di nientità e ultrascendenza del primissimo si incontrano *sub umbra illius*, laddove cioè l'indagine tenti l'accesso a quell'ἐπέκεινα che fonda la sua autoktisi nell'ineffabilità al dire filosofico: di qui si comprende l'interrogazione di Damascio – al solito lasciata cadere come *per uiam* – contenuta in *De princ.* III, 147, 19-20 W.-C.: πότε γὰρ ἂν παυσαίμεθα τῷ φύσει λόγῳ ἀμιλλόμενοι πρὸς τὴν νόησιν τῶν νοητῶν ὑμνουμένων τριάδων; Si constata che il significato del ricercato superamento di τῷ φύσει λόγῳ – da cui desistere – giace proprio nella potissima humus di un logos ipernaturale, essendo insufficiente quello che è 'per natura'. Ecco allora che l'esergo di questa sezione esibisce il suo pieno significato: *in nihil nihil abit*, perché il niente

vo solo a quello ἀπόρητον – principio secondo che nella logica aporetica non è «né qui né là ma tutto al pari». Sul valore di πράγμα nel contesto degli enti ultimamente intellegibili, resta valido P. HADOT, *Sur divers sens du mot pragma dans la tradition philosophique grecque*, in P. AUBENQUE (a cura di), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris 1980, pp. 318-319.

³⁰⁹ Sullo sviluppo storico del paradossale in ambito aristotelico e callimacheo-alessandrino, cfr. la sintesi offerta in G. VANOTTI, *Racconti meravigliosi*, Milano 2007, pp. 20-32.

³¹⁰ Intorno al rapporto tra aporia e incertezza epistemologica in contesto peripatetico parla M.M. SASSI, *Mirabilia*, in G. CAMBIANO – L. CANFORA – D. LANZA (a cura di), *Lo spazio letterario*, v. I, t. 2 Roma 1995, pp. 449-468.

³¹¹ Non vada dimenticato che è eminentemente fisico l'ordine dei problemi (προβλήματα) aristotelici come ne riporta la titolazione vulgata (φυσικά) mentre Damascio si rivolge a un'indagine non solo iperfisica ma ipermetafisica; circa la mutua permeabilità che l'aporia poteva avere rispetto all'accezione riduzionistica di mera questione difficile di cui cercare una soluzione plausibile, è possibile rimandare alla struttura argomentativa con cui ancora molti esegeti neoplatonici tardoantichi della pagina aristotelica si accostavano al testo dello Stagirite: *ex. gr.* si consideri *semel pro omnibus* PHILOP., *In Phys.* 205a8 (p. 440, ll. 19-26) ove – una volta accampata l'aporia (ἀπορίσειε δέ τις, *ibid.*, l. 19) – alla medesima viene replicato (ἀλλὰ πρὸς ταῦτα φημι [sic Vitelli], *ibid.*, l. 25) in vista del raggiungimento di una soluzione che, in quanto tale, elimini la tensione aporetica, quando invece la posizione damasciana è invece solo improntata alla parzialità della soluzione dell'aporia, come bene esempla *De princ.* III, 83, 6-8 W.-C. (ἡπόρηται [...] ἐπιλωσόμεθα αὐθις ὡς δυνατόν τὴν ἀπορίαν). Nell'ottica damasciana l'aporia viene discussa e acclarata ma, decapitata della possibilità di risalire alla sua soluzione finale, resta aporetica o, a meglio dire, si intensifica nella sua forza di aporia, se è vero che è rimasta tale anche dopo il vaglio acribico della ragione.

del linguaggio protologico (che è nientità in quanto aporetico e quindi inconcludente sotto il rispetto metafisico) muove in direzione di un altro niente, quello dell'ineffabile e di quanto gli è prossimo per partecipazione – un altro niente, questo, nella proporzione in cui è assolutamente altro da ciò che è ed è entro ciò che in qualche modo sia dicibile). Forti dunque dell'acquisizione che nientità e iperprincipio ineffabile superano nella domanda di Damascio qualsiasi forma di *nescientia* (anche nella forma assoluta che sarà ad esempio dell'Eriugena)³¹², vale così edotti accostarsi ai pregressi porfiriano e giamblicheo³¹³, catafratti dall'adagio: *tu cetera cura et contempla*³¹⁴.

³¹² Basti pensare a quanto Giovanni Scoto Eriugena scrive nel *De diuisione naturæ*: «[Deus] nescit igitur quid ipse est, hoc est nescit se quid esse» (II, 589c): evidentemente la *nescientia* interseca il solo piano conoscitivo quando invece è peculiare di Damascio che il piano gnoseologico costituisca di per sé anche il livello ontologico, giacché la stessa *nescientia* pone la propria essenza che si rivela essere dunque *ne-essentia* – il che esprime ed è insieme espresso dalla catena aporematica, che se ne sostanzia.

³¹³ HADOT 1993, pp. 75-79 (specialmente p. 75) riconosce in Porfirio il primo pensatore che abbia operato una sintesi tra il platonismo tradizionale, il plotinismo e il materiale caldaico; in Giamblico l'inventore dei principî definitivi di sistematizzazione di tale tradizione; in Damascio il punto di arrivo di tutta la speculazione platonica. Pur risentendo in modo pesante della lettura di K. Praechter (citato alla p. 75, n. 64) circa Giamblico, in questa complessiva posizione si rintraccia chiaramente tratteggiata la dorsale Porfirio-Giamblico come confluyente in Damascio, senza arrestarsi *more solito* all'esito della normazione procliana. Lo sfruttamento che Hadot fa di Damascio non scalfisce tuttavia il manierismo di un confronto a distanza soprattutto sui temi della triade intellegibile e della manifestazione del secondo uno (*ibid.*, rispettivamente pp. 226-238 e pp. 270-285).

³¹⁴ PLAUT., *Mil. glor.* 1029: piace qui citare, al termine della sezione, questo celebre monito plautino che ha avuto varie riprese sempre in posizione conclusiva (il Machiavelli lo adatta in «el rimanente dovete fare voi», proprio nell'explicit del *Principe*, a XXVI,13 e similmente in chiusa alla *Mandragora*): pur nella differenza dei contesti, infatti, esso segnala con non superabile sintesi la necessità damasciana di spiegare le vele dell'intelligenza all'ordine dell'alterità, conquistata nella sua liberazione da ogni *zakonomernost'* anche metafisica, oltre qualsiasi *Zusammenbruks-theorie*.

I.3a L'*In Parmenidem* di Porfirio: epimerismi damasciani

Prima di illustrare le linee essenziali sia diegetiche sia concettuali del palinsesto taurinense³¹⁵ e soprattutto prima di avviarsi da questa propedeutica all'indagine genetica del *De principiis* rispetto alla scritto porfiriano³¹⁶, occorre mettere in chiaro quale sembri essere l'influenza e la presenza di Porfirio presso il trattato del nostro autore.

Partendo dalla consapevolezza che Damascio è un *philosophus doctus* – come si ricava dalla sua biografia e non meno da quel singolare spaccato di storia della filosofia antica che è la *Vita Isidori* –, il suo fraseggio non può che recare traccia fervida del miglior ceto della speculazione a lui precedente, spesso esplicitamente citata. In questi termini si coglie che, a fronte degli iterati riferimenti a Parmenide, Platone (il più convocato), Aristotele, Giamblico *et cet.*, va anzitutto osservato che la traccia di Porfirio è alquanto limitata: il trattato ne restituisce tre sole attestazioni dirette. Qui non interessando affrontare la questione delle fonti damasciane nel loro insieme ma piuttosto concentrare lo sguardo sul caso specifico di Porfirio³¹⁷ per le ragioni dette, si rileva che la prima citazione esplicita del filosofo fenicio occorre in un punto strategico del *De principiis*, quando viene introdotta la lunga argomentazione del decisivo rapporto che intercorre tra i principî (secondo la maniera damasciana, da intendersi nella loro dialettica pluralità come l'ineffabile e l'uno)³¹⁸ e la triade.

In II, [1], 4-16 Damascio passa infatti programmaticamente in rassegna le tre ipotesi principali in ordine alla struttura costitutiva dell'essere: in primo luogo fa riferimento a Giamblico³¹⁹, citando il libro XXVIII della sua *Teologia caldaica*; Damascio si interroga πότερον δύο εἰσὶν αἱ πρῶται ἀρχαὶ πρὸ τῆς νοητῆς πρώτης τριάδος, ἢ τε πάντα καὶ ἡ ἀσύντακτος πρὸς τὴν τριάδα. Esposta in forma di domanda stante il contesto, questa prima posizione vuole riconoscere due principî precedenti alla triade intellegibile e, così facendo, pone come detto l'ineffabile (insieme con l'uno incoordi-

³¹⁵ Per un quadro prodromico, cfr NAPOLI 2008, pp. 481-485.

³¹⁶ Come è stato fin qui fatto, lo scritto anonimo è riferito a Porfirio: quand'anche esso rifletta posizioni ascrivibili non alla figura storica (cfr LINGUITI 1995), certo – ed è quello che interseca l'attenzione di queste pagine – molti dei filosofemi agitati si lasciano ricondurre a una temperie speculativa prossima a Porfirio (circa l'ipotesi di un'interpretazione postporfiriana dello gnosticismo di Nag Hammadi, cfr MAJERCIK 2005; più in generale, cfr CHIARADONNA 2012, pp. 87-88, n. 2, ove è un deciso rifiuto della collocazione anteplotiniana, se non addirittura mesoplatonica – Numenio –, dello scritto ipomnemato in considerazione, come invece avanzato dal Bechtel e con minor forza dal Corrigan).

³¹⁷ Le corrispondenze tra Porfirio e Dionigi illuminano di riflesso anche le tangenze tra Porfirio e Damascio in LILLA 1997.

³¹⁸ Si tratta della posizione fondamentalmente giamblichea, che poco sotto verrà vagliata in modo molto critico dall'autore (DAM., *De princ.* II, 2-16 W.-C.)

³¹⁹ DAM., *De princ.* II, [1], 7-8 W.-C.

nabile a tutto) al vertice della piramide dell'essere – o meglio, ancora al di sopra del vertice medesimo, se è vero che la priorità detta consta di una trascendenza incoercibile. La chiarezza del passo damasciano non richiede che un approccio parafrastico, se non per aprire a una specificazione determinante, giacché due sono i principî ma non equipollenti nella loro assiologia. Infatti l'indicibile è detto essere tale 'sotto ogni rispetto' (πάντη ἄρρητον, l. 6) mentre il principio inordinato è tale rispetto alla triade, cui quindi apre pur in una relazione di dialettica negativa; è questo movimento speculativo che consente alla posizione di Giamblico di preservare l'inattingibilità conoscitiva dell'indicibile, al quale è quindi riconosciuta una iperpriorità rispetto all'altro principio dell'uno primissimo.

Identica chiarezza espositiva c'è anche circa la seconda ipotesi, quella che rimonta alle ll. 8-11; si tratta ora di un'interpretazione avanzata come anonima ma che si lascia facilmente ricondurre alla linea maggioritaria dell'ultimo e sistematico neoplatonismo³²⁰ culminante in Proclo³²¹. Scrive Damascio: ἢ ὥς οἱ πλεῖστοι τῶν μετ' αὐτὸν ἐδοκίμασαν, μετὰ τὴν ἄρρητον αἰτίαν καὶ μίαν εἶναι τὴν πρώτην τριάδα τῶν νοητῶν. L'alternativa offerta da questa seconda ipotesi è volta a riconoscere una sostanziale identità tra l'indicibile e l'uno, dal momento che tale principio è presentato come causazione sia indicibile sia una (τὴν ἄρρητον αἰτίαν καὶ μίαν, *ibid.*, ll. 9-10). Rispetto alla versione giamblichea non cambia l'ipotassi della triade intellegibile rispetto ai due principî ma muta la consistenza ontologica dei medesimi, poiché nella direzione procliana si riconosce l'abbassamento dell'ineffabile a livello dell'uno, tanto da perdere il suo carattere di ipertrascendenza anche rispetto all'uno unicissimo.

In questo quadro si inserisce la citazione del nome di Porfirio (*ibid.*, l. 12), allorché Damascio avanza una terza alternativa (ultima perché non condivisa dal nostro filosofo), a condizione che si sia disposti ad abbassare ulteriormente³²² l'ambizione della teoresi; il filosofo di Tiro è presentato come capace di spingersi a identificare il principio unico del tutto con il padre della triade intellegibile, di cui è il primo membro. Così procedendo

³²⁰ Precisamente, si tratta dell'ipotesi di Siriano e di Proclo ma soprattutto, prima di loro, di Teodoro di Asine, come notato dal commento *ad locum* di *WESTERINK 1991 (p. 216, n. 4) con ulteriori rimandi a precisazioni di Hadot. Occorre qui ricordare a integrazione che Teodoro di Asine rappresenta sì un termine di confronto precedente a Siriano (rispetto al quale coltiva una maggiore attenzione circa la relazionalità triadica dei gradi dell'essere) e Proclo ma soprattutto è un intermediario tra i due medesimi autori e Giamblico; da Giamblico infatti doveva aver mutuato, almeno in una prima fase, l'interesse per l'individuazione allusiva di un principio-bene ultratrascendente e aqualitativo a tal segno da farsi ineffabile, pur declinando poi verso più miti posizioni (sulla questione resta valida la voce di Karl Praechter in P.-W., V A, 2, coll. 1833-1838, in ispecie col. 1834, ll. 57-61: «in der Beiseitelassung des absoluten, noch über dem ἄρρητον ἀγαθόν stehenden qualitätsloren Einen des Iamblich ist T. mit Syrian einig»).

³²¹ Cfr PROCL., *In Tim.* II, 274, 10-23.

³²² Per la contezza di Damascio circa questa climax ontologica discendente, cfr ἢ καὶ ταύτης ὑποβησόμεθα τῆς ὑποθέσεως (DAM., *De princ.* II, [1], 11 W.-C.)

viene a difettare la trascendenza remotissima del principio sommamente sovraordinato, facendolo scadere al rango di semplice *primum coordinationis*, pur salvandone l'eccellenza: il rischio di questo depauperamento (per cui l'apofatismo si fa catafatismo) doveva essere ben presente a Porfirio stesso, se è vero che non mancano nella sua opera ripensamenti recisi sotto questo rispetto, come in *Hist. phil.* fr. XVIII, p. 15, 8-12 Nauck, allo scopo di rivendicare al vertice del sistema ontologico un principio assolutamente incondizionato, oltre ogni possibilità inferenziale³²³. Si tratta di oscillazioni che tradiscono la difficoltà dell'argomento nella gestione che Porfirio doveva aver incontrato nel corso della sua riflessione in merito, tanto da assumere prese di posizione *ab intrinseco* confliggenti in momenti diversi e in contesti diversi – spesso difficili a essere ripristinati per le condizioni della documentazione ma certo testimoniati nei lapilli del loro emergere –.

La seconda citazione di Porfirio è offerta da Damascio in *De princ.* III, 113, 19 W.-C. (insieme con la rada frequenza, anche la distanza dalla prima occorrenza depone fin dappprincipio a suffragare l'importanza subordinata di Porfirio nello scritto dell'ultimo scolarca); trattando (*ibid.*, ll. 11-21) del problema per cui – data una triade – due enadi possano essere semplici mentre la terza doppia, cioè sia enade sia sostanza al tempo medesimo, si osserva che la trasposizione della questione al livello della prima triade comporta che l'unicato nel rapporto con la prima triade o precipiterà (*ἐμπεσεῖται*, *ibid.*, l. 14) nella triade stessa facendola esplodere perché l'unicato in questione per sua natura è prima di ambedue le componenti di cui consta oppure, precedendole e così salvando l'alterità, l'unicato avanza incolmabilmente tutte le triadi, al punto tale che queste non vengono nemmeno ordinate dopo il principio, stante l'assoluta alterità riconosciuta. Ebbene, questa ipotesi di ultratrascendenza è riferita alla testimonianza teurgica³²⁴ degli *Oracoli caldaici* e a quanto hanno voluto dire non solo i novelli (*νεώτεροι*, *ibid.*, l. 18) ma soprattutto Giamblico e Porfirio (*ibid.*, l. 19), menzionati *ex professo* in forza della loro autorità. La citazione di tale ipotesi – invocata in quanto capace di introdurre nell'economia della riflessione altre triadi di ordine diverso dalle precedenti, giacché coesistenti proprio secondo l'unicato (*ibid.*, ll. 19-21) – permette di fare due osservazioni: in primo luogo Porfirio è accostato a Giamblico in quanto è, come il

³²³ Sull'identificazione delle opere di Porfirio cui Damascio sembra alludere e la testimonianza della Suda sui titoli, si rimanda a quanto osservato da C.E. Ruelle citato in *WESTERINK 1991, p. 216, n. 5.

³²⁴ La lettera, dicendo τὰ λόγια μαρτύρονται (DAM., *De princ.* III, 113, 17-18 W.-C.), colloca l'attestazione dei versetti degli *Oracoli caldaici* non entro l'ordine del rigore dell'argomentazione filosofica bensì sul piano della corroborazione testimoniale, giacché – se è vero che unico è l'oggetto – almeno duplice è il percorso che può condurre al medesimo, ferma restando l'assiologia epistemica degli accessi.

filosofo di Calcide, sostenitore della sovraordinazione ultima del principio primo; secondariamente, Damascio mostra di conoscere di Porfirio *anche* questa concezione oltresostanzialistica – quantunque, come visto, non dovesse essere per quest'ultimo se non un'acquisizione perturbata e recenziore³²⁵ – e questo è l'aspetto che di Porfirio doveva destare il suo interesse perché in linea con la sua posizione.

Oltre a questi due casi, Damascio presenta una sola altra occorrenza porfiriana a III, 119, velando il filosofo sotto l'appellazione di 'il veglio' (τὸν πρεσβύτην, l. 27). Si tratta di un passaggio particolarmente teso – tra i non pochi, in armonia col fraseggio damasciano – in cui è dapprima avanzato il nome di Giamblico (*ibid.*, l. 22: è nella sua scia, quindi, che anche in questo passo è ricordato Porfirio), circa la purificazione che deve intervenire per la sostanza in direzione di Quella che semplicemente è, unicata e totalmente indistinta³²⁶. Già introdotto alla l. 7 con l'autorevole epiteto di divino (τὸν θεῖον Ἰάμβλιχον), il Calcidese costituisce agli occhi di Damascio la tradizione cui richiamarsi con stretta aderenza, con una ripresa *ne uarietur*, riconoscendo di vergognarsi di ogni innovazione al confronto (αἰσχυναίμην δ' ἂν [...], εἴ τι περὶ ταῦτα καινοτομοίην, *ibid.*, ll. 6-8); sulla

³²⁵ In Porfirio risultano giustapposti tratti arcaici di una speculazione preplotiniana (spesso apertamente ancora mesoplatonica) e tratti più recenti che si lasciano scorgere in continuità con i progressi speculativi di Plotino. Questo carattere ibrido nel suo sviluppo – decisivo anche per attribuire a Porfirio il commentario taurinense al *Parmenide* – si avverte ad esempio nel tentativo porfiriano di identificare l'uno che è puramente uno con l'essere, definito come anteriore all'essente – aspetto, questo, compatibile con il pensiero di Numenio (cfr NUM. fr. 29 Leemans), per il quale il primo dio è l'ente in sé ovvero bene in sé, della stessa natura – ma certamente non con la teoresi plotiniana, secondo cui l'atto d'essere poteva solo procedere dall'uno, senza essere in rapporto a noi e a maggior ragione senza identificarsi con l'ordine dell'essere. Parimenti, non poche formulazioni porfiriane tentano di raffigurarsi l'uno come pienezza d'essere, non bastando le sole nozioni di trascendenza e di semplicità (tratti tipici del mesoplatonismo, così come la dottrina delle due intelligenze è ancora attardata su echi di Numenio, quali in NUM. fr. 25 Leemans: a un'intelligenza semplice, originaria, identica all'uno e che non opera alcuna conversione si contrappone un'intelligenza che cerca di vedersi uscendo da sé e tornando a sé in un movimento di vita e di pensiero; questo punto permette di cogliere la complessità fluida e labile della questione, poiché esso è un tratto non solo preplotiniano ma anche proprio di Plotino pur solo nella prima fase dell'elaborazione del suo pensiero: mentre i primi trattati sono inclini alla dottrina delle due intelligenze, se non i postremi già i trattati della maturità come *Enn.* II, 9, 1, 25 ss. sono fermi sul fatto che l'uno non conosce né è un'intelligenza ma c'è soltanto un'intelligenza che precede l'uno, così da preannunciare una svolta in senso trascendente che si compirà in modo definitivo con l'abisso separante uno ed essere o intelligenza presso Giamblico: cfr **PORFIRIO 1993, p. 27 e n. 38, con opportuni richiami al sempre-ente e al principio indicibile di Damascio). Accanto a queste campeggiano però anche linee plotiniane: ad esempio, la nozione di uno riferita a dio serve a esprimere la sua semplicità ma deve anche essere superata (sull'uno non come *minimum* ma *maximum* di semplicità cfr PORPH., *In Parm.* I, 20 e anche 6-10 con PLOT., *Enn.* VI, 9, 6, 4 e V, 5, 6, 26-34 nonché PORPH., *In Parm.* I, 29 e II, 13 con PLOT., *Enn.* V, 5, 6, 32) o, ancora, la triade esistenza-vita-intelligenza è strutturata in modo pressoché tecnico alla maniera di Plotino per indicare il pieno dell'intelligenza senza tuttavia venire ipostatizzata, come sarà a partire da Giamblico (cfr per Porfirio la testimonianza di PROCL., *In Tim.* III, 64, 8 Diehl e PORPH., *In Parm.* XIII, 17-21, oltre a P. HADOT, *Être, vie et pensée chez Plotin et avant Plotin*, in AA. VV., *Sources de Plotin*, Genève 1957, pp. [105]-157). Quindi, proprio in forza di questo incrocio di elementi tolti dal mesoplatonismo di Numenio (già PROCL., *In Tim.* I, 77 Diehl = NUM. fr. 18 Leemans riconosceva che qualcuno potesse stupire [καὶ θαυμάσειεν ἂν τις] che Porfirio avesse cura τῆς Νοῦμηνίου παραδόσεως) e di chiare influenze plotiniane – còlte anche nel loro dispiegarsi – e talora postplotiniane (l'apertura giamblichea in ispecie sull'ipertrascendenza del principio primissimo) si determina l'oscillazione vista da parte di Porfirio – il che, nel suo genio ambiguo, non sfugge all'indagine acribica di Damascio che accorda la sua preferenza speculativa al Porfirio ultraessenzialista (per un bilancio sulla vessata questione, cfr anche **PORFIRIO 1993, pp. 24-34).

³²⁶ DAM., *De princ.* III, 119, 18-19 W.-C.: διακαθαίρων δὲ τὴν οὐσίαν εἰς τὴν ἀπλῶς ἐκείνην καὶ ἐνωμένην καὶ παντελῶς ἀδιάκριτον.

scorta di questo tributo pressoché devozionale all'*auctoritas* giamblichea si inserisce una questione di grande momento, qual è l'abisso ipercosmio delle prime triadi di cui gli dèi intellettivi hanno intelligenza, conoscendolo³²⁷. Scrive Damascio di voler seguire la traccia della sua cognizione propria di chi ha molto osservato (κατὰ ἴχνη τῆς ἐκείνου πολυθεάμονος γνώμης, *ibid.*, ll. 9-10), nel portare ipotesi su quell'unicato abisso ipercosmio che non ricomprende la sostanza che veramente è – definita in rapporto all'uno che ne è veicolato – ma perviene alla sostanza che è semplicemente – né unitaria né mista bensì unica precedente ad ambedue³²⁸. Stante questo contesto, appare evidente che l'oggetto della disamina speculativa si colloca al livello di Quell'abisso che rappresenta l'estrema propaggine della conoscenza umana che, nel porne la domanda, si fa pressoché divina: in tale procedere è Giamblico il supremo esegeta di questi divini oggetti (ἄνδρα τῶν θείων πραγμάτων ἄλλων τε καὶ τῶν νοητῶν ἄριστον ἐξηγητήν, *ibid.*, ll. 8-9), nella sua capacità di spingere lo sguardo fino alle tracce dell'abissale trascendenza dell'assolutamente primo³²⁹ e – nella misura in cui ne condivide il percorso – anche Porfirio si staglia all'attenzione di Damascio, pur di luce riflessa.

Una volta aver guadagnate le coordinate di fondo che sono sottese alla presenza di Porfirio presso il trattato – presenza invero limitata ma dal connotato carattere iperhenologico giamblicheo³³⁰ –, si rende possibile ac-

³²⁷ DAM., *De princ.* III, 119, 5-6 W.-C: ὧν τὸν ὑπέρκосμον βυθὸν εἰδέναι νοοῦντας ἀπαγγέλλουσι τοὺς νοεροὺς θεοὺς; gli dèi sono introdotti in questo contesto teurgico in quanto hanno dato i pluricommendevoli versetti (οἱ τε ἐκδεδωκότες θεοὶ τὰ πολυτίμητα λόγια, ll. 3-4) degli *Oracoli caldaici*, che compongono il pajo con Giamblico circa l'orizzonte di autorità cui Damascio si richiama evidentemente nel tentativo di avvalorare il difficile, puro percorso razionale alle verità superne.

³²⁸ DAM., *De princ.* III, 119, 11-15 W.-C: τὸν ἐνωμένον ἐκεῖνον βυθόν, οὐκ «ὄντως οὔσαν οὐσίαν» περιέχοντα τὴν διωρισμένην πρὸς τὸ ὀχοῦμενον ἓν, ἀλλὰ τὴν ἀπλῶς οὐσίαν καὶ οὔτε ἐνιαίαν οὔτε μικτὴν ἀλλὰ μόνον οὐσίαν, μίαν πρὸ ἐκατέρας.

³²⁹ Occorre notare che la lettera si impegna a riferire che si tratta di un contesto di intellegibilità, circa le presenti argomentazioni (così le ll. 4-5 sulle triadi, la l. 9 sull'esegesi giamblichea, le ll. 15-16 sul cosmo); pur non trattandosi dunque di un contesto di per sé ultimamente ineffabile, a interessare Damascio è lo scatto peculiare di Giamblico nell'affrontare le estreme regioni dell'intellegibile come presentate in questo caso per di qui convolare alla scepsi intorno all'imprendibilità conoscitiva dell'abisso che fa di sé il vero pernio argomentativo del luogo.

³³⁰ Imprescindibile sarà valutare che la peculiarità di Giamblico (la connotazione della massima verticalità dell'oggetto di conoscenza come antifrasticamente sovraconoscibile) è a noi testimoniata con evidenza solo da tre passi del *De principiis* di Damascio (per cui cfr LINGUITI 1990, pp. 15-17) mentre dal *De mysteriis Aegyptiorum* (opera se non autenticamente giamblichea, certo da ricondursi alla di lui scuola, come certiorato già da A.R. Sodano in **GIAMBLICO 1984, p. 35) e da Proclo (*Elem. theol.* 20, 22, 30-31 Dodds; cfr anche *In Parm.* VII, 1143,34 – 1144, 40) sembrano provenire prese di posizione più sfumate circa l'esistenza di una causa anteriore all'uno, se non addirittura di ripulsa (LINGUITI 1988). Tuttavia osta a che si propenda per una *petitio principii* da parte dell'attestazione di Damascio nell'interpretazione avanzata su Giamblico la considerazione che non mancano luoghi come IAMBL., *De myst.* VIII, 2 in cui il dio è presentato apertamente come πρῶτιστος addirittura rispetto al primo dio e re, talché ci sono argomenti probanti in favore dell'identificazione del primo dio con il principio ineffabile, anteriore all'uno (così sostengono anche H.D. Saffrey e L.G. Westerink, di contro a P. Hadot: cfr LINGUITI 1990, p. 16 e n. 5); una moderata distanza critica sembrerebbe indurre quindi a cogliere in Giamblico sì un solerte propugnatore della tesi dell'inaccessibilità del principio primo ma tuttavia con qualche oscillazione in più rispetto a quanto risulta derivare dalla documentazione damasciana, che ne coglie nel proprio interesse l'assoluta preponderanza dell'aspetto sovresenziale.

costare lo specifico della collazione ragionata del commentario taurinense al *Parmenide* di Platone rispetto ai principali vettori concettuali del *De principiis* di Damascio.

Due risultano essere le sezioni di principale interesse nel cono della nostra prospettiva: foll. 94r-94v-64v-64r del palinsesto sulla arelazionalità di Dio – quindi circa la sua totale irriducibilità ad altro – (*Parm.* 139 B-E) e foll. 92r-92v sull'inconoscibilità e indicibilità di Dio (*Parm.* 141D – 142A)³³¹.

Considerando il fol. 94r, il principio primissimo (alla l. 1 e in séguito ipostatizzato personalmente in ὁ θεός) è caratterizzato in contrapposizione al νοῦς, giacché si afferma che non ne sussiste neanche partecipazione all'alterità, non avendo rispetto all'intelligenza nemmeno quel rapporto che potrebbe essere dato dal fatto di essere assolutamente altro da essa (καὶ εἰ μὴ εἶναι ἑτερότη<το>ς μετουσίᾳ, ἀλλ' αὐτῷ γε τῷ μὴ εἶναι ὁ νοῦς, *ibid.*, ll. 2-3); con una correzione asseverativa (ἢ ῥητέον) in armonia con quello che sarà lo stile damasciano, il commentatore platonico osserva quindi che l'uno non partecipa né di simiglianza né di dissimiglianza perché esso sempre permane identico a sé e ha una sovraccellenza incomponibile in rapporto a qualsiasi ente mai (ἀεὶ <ὁ> αὐτὸς³³² τὴν ἀσύμβλητον ἔχων ὑπεροχὴν πρὸς πᾶν ὁτιοῦν, *ibid.*, ll. 7-8). Emerge immediatamente che lo scopo dell'indagine dell'estensore del commento mira in senso henologico, definendone con nettezza il carattere sovresenziale; affinando questo punto, Porfirio è convergente con l'intento di Damascio poiché entrambi avvertono la necessità preliminare di superare in modo reciso la nozione di uno operata da Speusippo³³³. Porfirio infatti, commentando *Parm.* 137A-B, applica la denominazione di uno a Dio in quanto al di sopra di tutto (fol 91r, ll. 18-19: τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ), per evitare di fare del primo principio solo un *minimum*, eccellente per deprivazione e depauperamento³³⁴, secondo la versione respinta anche dal *De principiis*³³⁵. Porfirio prosegue spiegando che attribuire all'uno solo la piccolezza porta a intendere l'uno come estraneo a Dio

³³¹ Va notato che la corrispondenza con la pericope platonica per questa sola tra le sei sezioni tematiche del commentario di Porfirio non è direttamente rilevata *ad locum* da **PORFIRIO 1993 (p. [81]: il titolo riporta solo «4. Dio è inconoscibile») ma si ricava facilmente dal confronto tra la lettera platonica e il testo porfiriano oltre che dallo stesso **PORFIRIO 1993 alla p. 21.

³³² Al rigo precedente si era detto di τὸ ἓν: l'oscillazione tra genere neutro e maschile si giustificano con l'accordo *ad sensum* con ὁ θεός, qui considerato come coincidente con il principio intrascendibile che è l'uno.

³³³ Molto lacunoso è a questo punto il testo del commento porfiriano, che forse riportava a fianco di quello di Speusippo anche il nome di almeno un altro filosofo: Kroll credeva non senza forzature di poter leggervi il nome Timalio, forse da accostare al pitagorico di Sibari Timasio, noto dal catalogo di Giamblico (v. p. 267) a 58A D.-K. (cfr **PORFIRIO 1993, p. [121], nn. 7-8 *ad loc.*)

³³⁴ Fol 91r, ll. 17-24 (specialmente l. 20: εἰ μὴ τι<ς> διὰ σμικρότητα).

³³⁵ DAM., *De princ.* I, 3, 9-10 W.-C.: οὐ γὰρ ἐν ἐλάχιστον, καθάπερ ὁ Σπεύσιππος ἔδοξε λέγειν, ἀλλ' ἐν ὧς πάντα καταπύον. Damascio respinge l'ipotesi dell'uno ridotto ai minimi termini, sostituita dalla concezione dell'uno capace con la sua semplicità di risolvere in sé, imbibendolo, il tutto, fino a rendere tutto uno.

(*ibid.*, ll. 24-26).

Dunque, benché molto lesionati e inoltre compendiosi nella loro forma espressiva, questi righe tuttavia consentono di ricavare almeno tre punti chiaramente affermati: i) come appena notato, la via della progressiva divisibilità di Speusippo viene rigettata perché essa condurrebbe a individuare un principio superiore all'uno (visto anch'esso come riducibile a ulteriore divisione) mentre Dio è l'uno (*ibid.*, ll. 20-25); ii) il principio vocato a rendere ragione della molteplicità deve essere in contatto con il molteplice medesimo esplicandolo, senza esserne separato giacché in tal caso le cose plurime non ne trarrebbero senso e, al postremo, nemmeno potrebbero esistere (*ibid.*, ll. 10-17); iii) recuperare l'uno con questi caratteri principali (potenza infinita e causa di tutto: *ibid.*, ll. 26-27) – oltreché come ente personale – oscilla aporeticamente tra la dimensione del principio primo sovraordinato a tutto ma di tutto facente parte come vertice e culmine, senza essergli trascendentemente altro in modo irriducibile (così in fol. 91r), quando invece Porfirio in fol. 94r come visto avanza la dimensione di incommensurabilità del dio, totalmente escisso dalla catena degli enti. L'aporia si presenta in tutta la sua portata schistica, giacché o l'uno-dio è sommità dell'essere (paradigma catafatico) o esso è a tutto irredimibile (paradigma apofatico): così Porfirio si domanda *ὁ γὰρ οὐκ ἂν περιληφθεῖη, πῶς ἂν εἴη τοῦτο ἕτερον ἄλλου*; al fol. 94r, ll. 12-13³³⁶. La questione consiste di una duplice aporia ma non è affrontata nella sua radicalità, giacché Porfirio manca di un apparato speculativo protologico che affronti l'aporia conservandola in quanto tale. I due aspetti aporetici sono chiari: il primo essendo quello enunciato dalla lettera (se si dà qualcosa di non circoscrivibile, come faccia a essere detto all'altro da ciò con cui non intrattiene alcun vincolo, nemmeno meontologico), il secondo invece consistendo dell'uno ora come acmè degli enti ora come irrelato ai medesimi. Se la prima è affrontata almeno in termini epistemici, la seconda aporia – quella davvero radicale – non è quindi valorizzata nel suo aspetto strutturale ma affiora solo in modo contingente, venendo piuttosto aggirata che acclarata: quando tratta

336

Le linee immediatamente successive (ll. 13 ss.) spostano l'attenzione dall'ontologia all'epistemologia, adducendo a spiegazione la limitatezza (o almeno la modalità) delle cognizioni dell'uomo sul principio essenzialissimo; di qui l'esempio per cui il tramonto in sé non esisterebbe (ché la luce in sé non viene meno) ma sarebbe solo un fenomeno *a parte hominum* (la luce non è più visibile agli uomini al tramonto e di notte); quindi, il tramonto si dà solo in quanto affezione del ricettore e non come evento capace di una consistenza propria. Quanto importa in questa sede di tale relativismo è osservare che è avvenuta una traslazione all'ordine conoscitivo a partire dalla domanda ontologica che era stata posta in premessa a causa della necessità di Porfirio di sciogliere l'aporia che si è creata e, al contempo, all'impossibilità di farvi fronte argomentativamente. Nelle stesse condizioni, Damascio farà invece vergere la teoresi dallo spazio ontologico a quello protologico, non ambendo a risolvere l'aporia generatasi (a costo di abbassare la riflessione alla gnoseologia, stante che sul piano ontologico essa non ammette risposta) ma rafforzandola fino a farne il dispositivo centrale della sua riflessione sull'essere.

dell'uno in rapporto al molteplice, Porfirio fa prevalere la traiettoria catafatica mentre, allorché tratta dell'aspetto sovrontologico, a prevalere è la linea apofatica. In questo dunque risiede un'importante differenza rispetto al modello damasciano, che è impegnato completamente sul displuvio lubrico tra catafatismo e apofatismo e sulle rispettive riverberazioni protologiche: di qui Damascio, quando rifiuta l'apporto di Speusippo, si muove sul piano dell'uno, non già dell'indicibile, perché è solo l'uno (e non l'indicibile) a dover esplicitare la relazione tra l'unico e il molteplice. Pertanto la difficoltà della relazione tra uno e indicibile, problema cui è drenato il carattere aporematico del *De principiis*, si colloca a un piano più alto rispetto all'avito problema della disambiguazione del molteplice e del diveniente: l'eccellenza della protologia sull'ontologia, come vien fatto di dire, giace proprio sul confine tra essente e inessente, prima che sulla relazione tra essente-uno ed essente-plurimo (il quale ordine è conchiuso nell'interno dell'essenzialità e quindi della dicibilità).

Alla prima metafora del sole si accompagna la seconda della navigazione: come il sole né sorge né tramonta ma questi due stati solo soltanto affezioni imperfette dei senzienti (fol. 94r, l. 28: τῶν ἐπὶ γῆς ἐστὶν πάθημα), parimenti quanti navigano lungo la costa credono che a muoversi sia la costa, quando invece è la loro imbarcazione a procedere³³⁷. Porfirio ribadisce in questo modo che ἐπὶ τοῦ θεοῦ πᾶσα μὲν ἑτερότης καὶ ταυτότης καὶ ὁμοιότης ἐκβέβληται καὶ ἀνομοιότης³³⁸: viene asserita l'assoluta trascendenza del principio primo ma la sua eccedenza alle coppie di contrari (alterità/identità ed eguaglianza/ineguaglianza) è ottenuta facendo ricorso non già a un'inferenza logica applicata alla materia ontologica bensì per semplice allusione evocativa, quale emerge dal linguaggio poietico-metaforico appena visto. Il dio è quindi detto privo di ogni relazione con qualsiasi ente (*ibid.*, l. 35 – fol. 94v, l. 1: ἀσχέτου αὐτοῦ ὄντος ἀεὶ πρὸς τὰ μετ' αὐτόν) per preservarne l'assoluta sovraordinazione. Si ripresenta qui a Porfirio il problema della coerenza tra la sovreccellenza del *primum* – che per sua natura spinge la teoresi verso l'ineffabilità – e l'antinomica possibilità di ragionarne, quale in ultima istanza in qualche modo deve darsi se è vero che, almeno per via negativa, viene accampata l'esistenza di un ente iperessenziale. Porfirio risolve come possibile l'aporia, di nuovo ascrivendo alla parte percipiente l'insufficienza all'uopo: τὰ δὲ ὑποστάντα αὐτὰ καὶ ἀνομοιούμενα καὶ πρὸς αὐτὸν <ἐα>ντὰ συναρτᾶν σπεύδοντα τὰς περὶ αὐτὰ σχέσεις ἀντιστρέφειν καὶ πρὸς ἐκεῖνον οἶεται (*ibid.*, ll. 1-4). Anche in

337

Fol. 94r, ll. 30-32: καθάπερ καὶ οἱ παρὰ γῆν πλείοντες αὐτοὶ κεινούμενοι αὐτὴν κεινεῖσθαι οἴονται.

338

Fol. 94r, ll. 33-35.

questo caso, allorché il paradigma dell'intrascendibilità apofatica rischia di essere inficiato dal verticismo della conoscenza catafatica, lo scritto ipomnemato storna l'ictus dell'argomentazione dal piano ontologico verso quello conoscitivo, salvando l'inaccessibilità del dio grazie all'introduzione di una asimmetria nel rapporto tra conoscente e conosciuto: le anime conoscenti hanno perduta la simiglianza col dio e cercano di ricuperarne la cognizione ma il reciproco non vale³³⁹, permettendo così a Porfirio di prospettare una forma di apofatismo *a parte dei* e una forma di catafatismo *a parte hominis*. Senza qui sostare su altre difficoltà, si rileva che è proprio la parzialità di questo modo di procedere a costringere il commentatore al ravvisato, iterato indebolimento del piano argomentativo – ora scadendo nel metaforico, ora asserendo piuttosto che dedurre le posizioni assunte, ora facendo una conflazione del dato ontologico in quello epistemico –: la detta parzialità di una simile costituzione speculativa giace sul terreno del mero spostamento del punto di vista innanzi alla questione agitata (dalla parte del soggetto o dell'oggetto), cercando in questo modo di presentare l'aggiramento dell'aporia come sua soluzione. Siamo evidentemente agli antipodi del metodo damasciano, il quale ravvisa l'insuperabilità dell'aporia in quanto tale – da preservarsi quindi nell'insolubilità – e, di conseguenza, vi permane e ne accentua il carattere metarazionale fino a trovare nella via iperrazionale la dimensione esplicativa paradossale dell'aporematico eretto a sistema asistemico³⁴⁰.

Precorrendo come riferimento il carattere atopico³⁴¹ della protologiz-

³³⁹

Questo filosofema è chiara ascendenza da Plotino, segnatamente in *Enn.* I, 2, 2, 4-10 e 7, 28-30: trattando delle virtù, Plotino afferma che è duplice la simiglianza tra la virtù di cui noi partecipiamo e la virtù che è Là. Tale simiglianza fa sì che la virtù che si predica dell'uomo sia un *μίμημα* mentre la virtù che si trova *ἐκεῖ* è οἷον ἀρχέτυπον, tanto da non essere più nemmeno una ἀπετή, se è vero che interviene una differenza lancinante e inarmonizzabile tra i due estremi dell' *ὁμοιοῦσθαι*. Molta parte della sezione del trattato plotiniano approfondisce la necessità di superare ogni proporzionalità analogica tra i relati quando si debba preservare l'ultrascendenza dell'uno di questi (cfr PLOT., *Enn.* I, 2, 1, 43-44: οὐδὲ γὰρ οἰκία ἢ αἰσθητικὴ τὸ αὐτὸ τῇ νοητῇ, καίτοι ὁμοίωται, che lascia di fatto inesplicito come possa avvenire e di che cosa si sostanzi la identità nella differenza che è ingenerata nei due significati del pregnante, antinomico e concentrico concetto greco dello *ὅμοιον* quale simile ed eguale); la filigrana del ragionamento di Plotino e anche di Porfirio rimonta direttamente a Platone, soprattutto alla notoria obiezione di Parmenide alla fondamentale nozione per cui le idee potrebbero essere *παρδείγματα* (PLAT., *Parm.* 132D – 133A).

³⁴⁰

Anche Plotino, pur ravvisando la fecondità dell'aporia, sdrucchiola sovente nella necessità di distinguere (sciogliendo quindi l'aporia) la visione soprazionale dell'uno dalla contemplazione intellettuale dell'idea, assegnando alla strutturale inadeguatezza di quest'ultima l'esigenza di separare discorsivamente i due momenti conoscitivi che pur si con-tengono e coimplicano (cfr PLOT., *Enn.* VI, 7, 35, 20-23). Ne consegue una continua oscillazione in Plotino tra luoghi in cui il pigmento speculativo è tipicamente aporetico laddove voglia afferire all'ineffabilità del principio (il pensiero del bene è diverso dal bene: il bene quindi è già prima del pensiero del bene, cfr *Enn.* V, 6, 5, 12-15 e VI, 9, 2, 32-44 con ripresa di PLAT. *Rsp* 509A3) e, a fronte, altri luoghi nei quali invece la distinzione tra la chiarezza della visione intuitiva e la contemplazione noetica viene meno, facendo in modo che il pensiero progetti se stesso anche su quanto lo nega (cfr *Enn.* III, 9, 9, 6-7 e 9-12), con conseguente riduzione dell'indicibile al primato henologico.

³⁴¹

Si mutua il termine da LETTIERI 2014, ove (pp. 231-233) sono individuati nell'atopia e nella teofania i due dispositivi fondamentali dell'immagine nel processo storico cristiano; egemonizzato su altri, tale dispositivo bifocale si presta a esprimere la tensione che Damascio individua e porta a centro argomentativo tra l'atetizzazione dell'ineffabile – necessariamente incoordinato al tutto – e il vertice conoscitivo dell'essere, che si presenta come affacciato all'ineffabile pur senza alcun vincolo genetico ma solo latamente nel riverbero paradossale della sua ombra, per preservarne l'ultra-

zazione dell'architettura di pensiero di Damascio, in Porfirio si incontra l'osservazione per cui il pensiero delle cose che sono dopo il dio (ἡ ἔννοια τῶ[ν] μετ' αὐτόν, *scil.* il dio)³⁴² sono completamente separate da lui e pressoché nulla al confronto. Ciò comporta – spiega Porfirio – che le cose che sono dopo di lui né coesistono secondo il luogo né secondo il processo di realizzazione della sostanza giacché, se così fosse, il dio non avrebbe l'essere come ἀχώριστον e ὑπὲρ τὸ πᾶν, il che è recisamente rigettato da Porfirio in assunzione alle ll. 1-4 del fol. 94v. Questa dizione dell'incomunicabilità del dio si segnala perché connota in direzione epistemica l'astenia della suprema trascendenza: come visto, l'autore fa riferimento alla sfera della ἔννοια perché è del pensiero l'incapacità di attingere alla conoscenza del dio, non già perché la natura del dio consista dell'inconoscibilità.

Giova qui osservare che la trascendenza del divino trae dunque origine dall'impotenza del linguaggio umano, piuttosto che dalla natura del dio stesso. In questi termini, l'ultratrascendenza del dio porfiriano è la conseguenza dell'inabilità della dizione dell'uomo, connotandosi quindi come una ipermetafisica negativa. I tre caratteri che la segnano sono, per questa via, il tratto dell'umano (è intrascendibile perché il logos non vi perviene), deflattiva (è causata dall'astenia della ragione, non dalla sua ontologia), conflattiva (in quanto inaccessibile speculativamente, il dio è ineffabile ma non è accampato il problema della relazione tra l'ontologia dell'ineffabile e la gnoseologia del medesimo, i due livelli sono giustapposti e non problematizzati). Sembra pertanto che a Porfirio più che a Damascio si attaglino le posizioni che in tempi moderni Jaakko Hintikka³⁴³ ha espresso sullo statuto epistemico dell'ineffabile, allorché indica nel *medium* del linguaggio l'elemento insormontabile della ragione; ciò che eccede la relatività del linguaggio si colloca al di là del tutto ma, così facendo, si pone anche oltre la soglia di quanto sia investigabile filosoficamente. Damascio sembra invece procedere proprio nella direzione opposta, perché è ciò che si pone fuori del linguaggio a realizzare la zona grigia e però luminosissima della protologia; di qui egli ricorre allo strumento dell'aporia: l'aporia non è tollerabile in un sistema elenctico quale è quello della metafisica tradizionale che deve obbedire al principio di contraddizione e tuttavia, elevando l'apo-

trascendenza.

³⁴² Fol. 94v, l. 17.

³⁴³ HINTIKKA 1994 (soprattutto p. 11, dove il linguaggio è detto essere un *médium universel*, pertanto intrascendibile alla conoscenza umana; da questa posizione discendono due corollarî: da un lato la fondazione della trascendenza ultima del primo principio in quanto inconoscibile, come nel caso di Porfirio – pur lasciando impregiudicata la difficoltà di postularne l'esistenza, stante che il solo fatto di accettarne l'esistenza implicherebbe una forma di conoscenza, quella della sua esistenza stessa – mentre, a fronte, si dà il caso della ultrametafisica di Damascio, la quale esige la definizione di un iperlinguaggio capace di superare i limiti del linguaggio umano ordinario (soluzione che Damascio trova, come sappiamo, nell'aporematismo della referenza segnica del linguaggio).

ria a strumento conoscitivo fondamentale, Damascio le ritaglia il ruolo di chiave interpretativa di una regione ai limiti della ragione ma pur sempre razionale in quanto iperrazionale. Qui pare anticipata molta parte della differenza che separerà Damascio da Porfirio: Damascio infatti non si arresta a statuire i caratteri dell'ineffabile come l'oltreconoscibile ma cerca di modulare la dicibilità dell'indicibile. Se a Porfirio il limite del linguaggio serve per segnare il limite oltre il quale il dio si presenta come sovraordinato al tutto e qui si arresta, Damascio vuole invece enucleare i caratteri dell'indicibilità medesima, per cogliere in che cosa consista l'indicibilità dell'indicibile, sulla scorta della sua scalarità: l'indicibile *non* si dice in molti modi e in molti gradi. Si prospetta che, mentre per Porfirio l'insufficienza del linguaggio è strumentale a porre l'alterità assoluta del divino, Damascio pone al centro della riflessione proprio l'astenia del logos e, così facendo, traduce l'impensabilità dell'impensabile verso le *condizioni di possibilità* dell'impensabile, il che salva sia l'ineffabile sia la sua fruibilità teorica. Di qui è chiaro che Damascio supera – e non aggira, come fa Porfirio – la fallacia individuata da Raoul Mortley³⁴⁴ nell'inabilità del linguaggio ad autosopprimersi, giacché per Damascio il linguaggio si autoelimina allorché il logos elentico lascia il posto al logos aporetico; in questo modo Damascio muove alla ipernegazione, che è un altro modo per dire che l'ontologia dei principî si proietta verso la sovraontologia dell'ineffabile.

I rigli immediatamente successivi articolano questa posizione, esplicando (*ibid.*, ll. 20-22) che è l'uomo a non conoscere il dio perché è nulla – come le cose del mondo – al suo confronto (ἀλλ' [ἡμεῖς] καὶ πάντα τὰ ὄντα τὸ μη[δέ]ν ἐσμεν πρὸς αὐτόν). Stante che il simile conosce il simile³⁴⁵, a Porfirio corre la necessità di preservare la trascendenza del dio ponendone la dissimiglianza rispetto all'uomo, condizione per cui – prosegue – noi non ne raggiungiamo la conoscenza (*ibid.*, ll. 22-23: δι' ἣν αἰτίαν οὐκ ἐχώρει τὸ γινῶναι αὐτόν). Ne discende il rafforzamento dell'acquisizione in forza di cui il dio è il veramente essente mentre noi siamo il nulla al con-

³⁴⁴

MORTLEY 1986, pp. [119]-127: l'iperignoranza damasciana per Mortley porterebbe le argomentazioni del nostro autore a essere inconcludenti, esprimendo piuttosto un'aspirazione frustrata di conoscenza che non un esito particolare di una particolarissima conoscenza («what these reveal is nothing about the state of the highest essence, but they show the state of the would-be knower. All epistemological efforts are reduced to the *odis*, the anguish for the creation of ideas», *ibid.*, p. 127). Il senso delle doglie conoscitive in Damascio è invece, nei termini illustrati, ben più ricco e da inserirsi entro la relazione con l'aporia elevata a sistema (elemento fondamentale che è inopinatamente trascurato da Mortley). L'aporetico è limite alla conoscenza elentica, designandone la frontiera dell'ignoranza mentre, sul piano protologico, dà sostanza a quanto deve dirsi conoscenza dell'ineffabile, cioè a dire all'iperignoranza (da distinguersi dall'ignoranza in tanto in quanto l'ignoranza resta al di qua del limite mentre l'iperignoranza tende al di là del limite, *consistendo* del limite stesso e non essendone soltanto circoscritta).

³⁴⁵

Fol 94v, ll. 25-26: αἱ δὲ γνώσεις τῷ ὁμοίῳ αἰρούσι τὸ ὅμοιον; si tratta evidentemente della declinazione metafisica del celebre adagio di compartecipazione dei simili, anche altrove impiegato in veste filosofica da Porfirio (*Sent.* 25, p. 11, 5 Mommert ed *Epist. ad Marc.* 19, p. 287, 2).

fronto: poiché il dio non si trova mai nell'ignoranza (ἐν ἀγνοίᾳ, *ibid.*, ll. 32-35) né del passato né del futuro, è la dimensione epistemica a essere ribadita al centro dell'indagine. Porfirio ha dunque la difficoltà di comporre in unità il principio della totale dissimiglianza tra uomo e dio e, dall'altro lato, salvaguardare quella forma di contatto che è posta in modo inevitabile da ogni forma di conoscenza, atteso che l'uomo ignora sì il dio ma il dio conosce tutto. Si apre per questo motivo una sezione pur breve (lesionata in maniera grave dopo l'impostazione della questione) in cui si cerca l'equilibrio risolutore di una conoscenza che conoscendo non conosca, giacché nel caso del divino appare questa l'unica soluzione alla onniscienza che tuttavia non trascini il dio nella commistione con le cose del mondo, nemmeno in minima parte. La risposta che Porfirio escogita pare piuttosto pretestuosa e asserita che guadagnata inferenzialmente ma ben si comprende alla luce delle esigenze ora dette che gli si imponevano: scrive infatti Porfirio (*ibid.*, ll. 13-14) ὅτι οὐ γινώσκει οὐχ ὡς ἐν ἀγνοίᾳ γενόμενος ἀλλ' ὡς πάσης ὑπερέχων γνώσεως. Questo luogo permette di mettere a fuoco che la conoscenza divina non è come quella umana una transizione dal non conoscere al conoscere³⁴⁶ bensì il dio non è mai nell'ignoranza ma sempre onnisciente. Non vengono offerti rilievi sulla natura e consistenza epistemica di tale condizione né come Porfirio possa conseguire di ascrivere al dio un risultato così impegnativo; restano tuttavia chiare le esigenze che lo inducono a questa affermazione, cioè a dire la necessità di porre l'alterità tra il divino e l'uomo sul piano della conoscenza che trascina con sé il piano ontologico (il dio, trascendendo ogni conoscenza, è – o si vorrebbe fosse – anche oltre ogni ontologia).

Il prosieguito del fol. 64v offre la specificazione – che risale ai *Merkmale plotiniani*³⁴⁷ – secondo la quale la conoscenza di Dio coincide con se stessa (*ibid.*, l. 34: ἀλλ' αὐτὸ τοῦ[το γνῶσις ο]ὔ[τ]σα), di contro alla conoscenza ordinaria che è invece di un conoscente verso i conosciuti (*ibid.*, ll. 32-33: γνῶσις ἐστὶν οὐχ ὡς γινώσκοντος τὰ γνωστά). Ricorrendo all'immagine della luce (fol. 64r, ll. 1-12), Porfirio distingue tra il transitivo (la luce dell'aria illuminata dal sole, destinata a svanire) e il permanente (la luce del sole in sé); allo stesso modo si danno una conoscenza transitiva e una costante e assoluta – quest'ultima è detta essere non conoscenza di un soggetto conoscente né conoscenza di un oggetto conosciuto

³⁴⁶ La qual cosa è detta esplicitamente poco sotto (ll. 15-17), poco prima che inizi la parte lacunosa che rende impossibile cogliere i dettagli o almeno alcune precisazioni dell'argomentazione.

³⁴⁷ Cfr PLOT., *Enn.* VI, 7, 39, 4: ἀλλὰ οὐκ ὄντος οἷον διαστήματος τινος οὐδὲ διαφορᾶς πρὸς αὐτὸ τὸ ἐπιβάλλειν ἑαυτῷ τί ἂν εἴη ἢ αὐτό; Si tratta di una formulazione dell'assolutezza del principio primo: se esso è il tutto, non c'è nulla che se ne possa distinguere senza avere protrusione verso di esso (ἐπιβολὴ αὐτῷ πρὸς αὐτὸν ἔσται, *ibid.*, l. 2).

ma tale conoscenza è l'uno al di là di ogni ente sia conosciuto sia ignorato³⁴⁸. Si tratta di una declinazione degna di interesse perché, nel silenzioso fervore di questi pochi lacerti porfiriani, va delineandosi l'ipotesi che l'assoluta alterità del divino debba non solo trascendere il conoscibile ma anche l'inconoscibile; per ergersi al rango di assolutezza che le compete, la natura di ineffabilità del dio esige di eccedere anche lo statuto epistemico dell'ignoranza che, *juxta modum*, si connoterebbe ancora quale una forma di conoscenza del divino. Porfirio si avvia dunque sul sentiero dell'avvicinamento di una forma almeno embrionale di iperignoranza la quale, pur senza venire polita, pochi rigghi sotto (*ibid.*, ll. 23-26) viene tentativamente esposta nel suo carattere fondamentale: διὸ οὐδὲ οἶόν τέ ἐστὶν τὸν εἰς ἔννοιαν αὐτοῦ [ι]όντα ἐχόμενον τῶν ἀλλοτρίων αὐτ[οῦ] ἀντειληφθαι τῆς ἐννοίας αὐτοῦ. Prescindendo dal possibilità di accostamento con la nozione di προέννοια³⁴⁹, la duplice presenza di ἔννοια in questo contesto ribadisce che l'irraggiungibilità del divino si colloca su un piano conoscitivo, giacché il primo principio è sì inconoscibile ma non è l'inconoscibilità: altrimenti detto, il suo essere non consiste solo dell'inconoscibilità bensì l'inconoscibilità ne è un tratto. Porfirio si spinge oltre asserendo che, se si rimane vincolati anche alle cose che gli sono estranee, resta inattingibile ma tuttavia, se si abbandona ogni cosa e sé stessi e lo si accosta senza pensare a nulla, si apre una possibilità di accesso al divino³⁵⁰. Si noti che Porfirio parrebbe parlare – se l'integrazione è accettabile, come peraltro risulta essere sulla base del senso complessivo del luogo – di un generico πελάζειν: non verrebbe a essere una forma assimilabile a conoscenza ma un 'avvicinamento' al divino che, pur nella sua approssimazione, basterebbe a revocare in dubbio l'assoluta trascendenza fin qui accampata né vengono fornite ulteriori articolazioni di tale punto problematico. L'osservazione di quest'ultimo aspetto può quindi valere come riassuntiva della sezione fin qui indagata circa l'in-differenza del divino porfiriano: vi si assiste all'agitazione di molte questioni speculative che rasentano o talora centrano le

³⁴⁸ Fol. 64r, ll. 10-12: ἀλλὰ τὸ ἐν τούτῳ γινώσκεις οὐσα πρὸ παντὸς γιν<v>ωσκομένου καὶ ἀγνοουμένου <καὶ> εἰς γινώσκιν ἐρχομένου.

³⁴⁹ Cfr **PORFIRIO 1993, p. 124, n. 53.

³⁵⁰ Fol. 64r, ll. 26-28: la condizione di approssimazione al divino è così posta: εἰ δέ, ἀποστάντα δεῖ πάντων καὶ ἑαυτοῦ πε[λάζειν] αὐτῷ, μηδὲν νοοῦντα ἄρα ἢ ὅσον ἐξηρημένον αὐτὸ ἀπὸ τῶν ἄλλων. Pur restando ancora entro la humus di un procedimento in prevalenza descrittivo, Porfirio avvista l'opzione di fare dell'inconoscibilità del divino non l'impedimento al suo accesso ma una via all'essere del divino – quantunque essa sia indiretta e defalcata di molte delle sue istanze conoscitive. L'inconoscibilità, pur permanendo tale, si presta a lasciar trapelare qualcosa del divino, solo a condizione che si rigetti ogni pensiero; ciò si giustifica in forza del fatto che il dio è sì separato da tutto ma non alla maniera ordinaria, come una parte può essere separata dal tutto. La trascendenza del dio – conclude Porfirio – deve essere avvicinata con una separatezza più radicale rispetto a quell'alterità che si genera quando qualcosa è de-posto dopo aver tolto e definito qualcosa allo stato di impassibilità (cfr *ibid.*, ll. 29-31: οὕτως δὲ ἐξηρημένον οὐχ ὥς εἰ τις <εἰ>ς τὴν ἀπάθειαν ἐξελών τι ἀποθεῖτο ἄλλο τι).

vertenze dell'indagine protologica; tuttavia sono presenti molte oscillazioni, tipiche di un pensiero *in fieri* sui problemi di fondo dell'ipertrascendenza, sintetizzabili nella difficoltà di porre l'assolutezza della differenza senza che ciò invalidi le pretese del discorso filosofico. Sotto questo rispetto – che condensa in sé i semi di molta parte della critica ontoteologica di varie stagioni di pensiero – Porfirio risulta non apportare alcuna soluzione, restando entro l'alveo di un procedimento assertivo, laddove Damascio escofigerà nell'aporetismo elevato a sistema – di cui non è traccia nel commentario porfiriano – la mediazione identitaria di mistica filosofica argomentativa.

Righi fecondi come *Fundgruben* dei principali filosofemi damasciani sono offerti anche dal fol. 92 (recto e verso), che esamina in modo non tralaticio la questione dell'essenza del dio in quanto inconoscibile. Tale disamina porta alle conseguenze estreme la duplice difficoltà ora riscontrata, cioè da un lato il tentativo di negare – alla maniera che sarà procliana³⁵¹ – l'occorrenza dell'alterità (ché essa è pur sempre una relazione con gli enti) e, dall'altro lato, la necessità di affrontare la contraddittorietà del pensiero del primo principio come diverso dal principio stesso, come già era stato in Plotino³⁵². Il fol. 92r, pur aprendosi in modo mutilo, contiene un'importante affermazione (ll. 1-9), allorché l'essenza del divino è riferita secondo l'opinione di alcuni³⁵³ come distinta da tutte le cose e tuttavia si dà che potenza e intelletto siano co-unicati nella sua semplicità: non togliendolo dalla triade, essi non gli riconoscono di essere un numero. Come appare, il tratto ultranumerico del divino intende non naturalizzare la sostanza del principio primissimo ma tale noetica denaturalistica incontra in Porfirio la difficoltà di non avere preventivamente distinto l'anisomorfismo tra una causalità formale e una efficiente; di qui il divino pertiene a un'ousiologia trascendente e anumerica ma tuttavia, a fronte, il suo essere semplice non riesce a svincolarsi dalla prima triade poiché gli effetti della potenza risultano identificati con l'ordine noetico; è, questa, una delle oscillazioni sulla via del compiuto raggiungimento di un primissimo principio come pura attività d'essere e atto infinitivo, i cui segni sono già riconosciuti nel commentario porfiriano da Hadot³⁵⁴. Ne deriva epistemicamente una situazione di compomesso, in cui il conoscente – essendo privo dell'intuizione del dio – cerca mediante il ragionamento di figurarsi almeno parzialmente la so-

³⁵¹ Cfr, tra gli altri passi, PROCL., *In Parm.* 1182, 35 – 1183, 10-18; 1184, 26-34; 1185, 1-2 (partizione di ***IN PARMENIDEM* 1961).

³⁵² PLOT., *Enn.* VI, 7, 40, 32-41 (per cui nel bene non c'è il pensiero) (cfr anche *ibid.*, 38, 21.22).

³⁵³ Si tratta della tradizione caldaica degli oracoli (per le cui referenze – oltre a un richiamo di Psello – cfr ***PORFIRIO* 1993, p. 124, 59).

³⁵⁴ Sul dettaglio di tale ipotesi e la sua attendibilità, cfr CHIARADONNA 2012, p. 89.

stanza del divino che è al di là della ragione di ogni concetto (*ibid.*, ll. 20-26). Tale ἀγνοσία ha quindi la stessa natura oscillante che il divino, cui si applica: come il divino è detto trascendere ogni realtà e, ciononostante, intrattiene un qualche legame residuo con la henologia neoplatonica tradizionale, parimenti l'ignoranza *a parte hominis* è asserita come totale in rapporto alla ipertrascendenza dell'oggetto di conoscenza ma risulta di fatto essere parziale, giacché la facoltà discorsiva può in qualche modo intendere di esso (λόγῳ ὡς δυνατόν ἀκούειν περὶ αὐτοῦ, *ibid.*, l. 23). Occorre a questo proposito notare che il timbro dell'ignoranza prospettata da Damascio a I, 13, 5-6 e 7-24 ha un altro colore: infatti, l'ignoranza dell'inconoscibile si distingue perché, pur essendo una privazione come ogni ignoranza di ogni oggetto, essa è una privazione senza residuo; l'inconoscibile si presta a una mistica della conoscenza, stante che è ciò su cui totalmente chiudiamo conniventi gli occhi (μύομεν, *ibid.*, l. 12). In questi termini, superando qualsiasi ἔννοια e ὑπόνοια, l'ignoranza dell'inconoscibile è detta non offrire alcun appiglio (ἀντιλαβήν) né sospetto (ὑποψίαν), così da non essere né essente né uno né tutto né principio del tutto. In questo modo la sua natura non risulta essere nemmeno il nulla o ciò che è al di sopra di tutto o il sovracausale o l'incoordinato in rapporto a tutto ma solo l'eliminazione di quanto è dopo di esso (*ibid.*, ll. 20-24). Questa formulazione – ἀναίρεσις τῶν μετ' αὐτό – deve essere intesa come la più forte espressione di alterità dell'inconoscibile, la cui ignoranza si stabilisce a livello tale da non poter essere allusa attraverso la semplice negazione dell'altro da esso. Qui si inserisce lo scatto decisivo che spicca l'ignoranza damasciana da quella porfiriana: Damascio articola una ignoranza che, essendo pertinente all'inconoscibile in quanto ineffabile, è solo in certa maniera apofatica (τρόπον τινὰ ἀποφατικόν ἐστὶ τὸ ἀπόρητον)³⁵⁵; lo è infatti 'in certa misura' non perché questa sia una forma attenuativa o restrittiva bensì perché modula uno stilema aristotelico per cui, come l'essere si dice in molti modi, così anche l'indicibile è tale in molti modi – e uno di questi è l'apofatismo. Quindi l'indicibile, che in quanto tale è anche eccedente ogni conoscenza, è *anche* apofatico ma non *solo* apofatico, tanto che nel suo caso non vale alla maniera generale la negazione dell'alterità – il che sarebbe ancora una pur strenuamente attenuata forma di conoscenza – ma si richiede l'eliminazione stessa di ciò che viene attenuato. L'eliminazione di quanto è dopo l'inconoscibile comporta pertanto che non si possa a rigore nemmeno parlare di un'alterità, giacché l'altro dall'inconoscibile è per ciò stesso ridotto ad annichilimento. Se l'ignoranza porfiriana poteva ancora

355

Cfr DAM., *De princ.* I, 41, 23 – 42, 1 W.-C. e METRY-TRESSON 2012, pp. 204-206.

connotarsi come l'impossibilità del logos di accedere alle supreme sfere dello scibile – o meglio, superiori allo scibile –, in Damascio questa prospettiva è ribaltata, poiché – posto che anche in Damascio come in Porfirio l'inconoscibile è inafferrabile ai nostri concetti intellettivi – l'ignoranza non è la sconfitta dell'intelligenza né il suo punto di arresto bensì ne è la condizione regolativa, costituendo (come vien detto immediatamente sotto, poco prima dell'inizio della sezione sesta)³⁵⁶ il dispositivo epistemico che elimina il rischio del ricorso all'infinito nella ricerca del principio primisissimo. Per queste ragioni Damascio può affermare che solo sotto un certo rispetto l'indicibile è apofatico: infatti lo è nei termini del ragionamento elentico ma, quando il logos si avventura sul terreno dell'aporetismo, l'indicibile dissigilla qualcosa di sé e questa acquisizione permette di trovare quel limite che sempre il pensiero greco ha ambito a conquistare, cioè il vincolo al regresso all'infinito – esso giace infatti non sul piano del ragionamento discorsivo, che ne sarebbe incapace, ma entro la regione dell'aporia che limita e irregimenta i confini dell'ordine logico. Ancora, allorché il logos cerca di uscire da sé, incontra euristicamente ai limiti di sé, se non parzialmente fuori, quelle condizioni massimali ed estreme secondo cui l'ordinamento razionale si struttura al suo interno. L'ignoranza damasciana è quindi una nescienza consapevole che non si accontenta di postulare una superiorità inattingibile ma si sforza di tentare le colonne d'Eracle della conoscenza, approfondendo la soglia fragile tra conoscibile e inconoscibile: essa soglia è già inconoscibile in quanto superiore al concetto ma a suo modo ancora parzialmente riflessa nel conoscibile poiché per contrasto lo rende tale³⁵⁷.

Nella sezione in esame Porfirio propone anche alcuni ragguardevoli riferimenti all'eccellenza della teologia negativa e all'impossibilità della conoscenza del divino né con la ragione né con l'intelletto. Quanto al primo aspetto (fol. 92r, 26 – 92v, 11), coloro che proclamano la precedenza (πρεσβεύσαντες) del che cosa non è il dio sono detti migliori di quanti in-

³⁵⁶

Cfr DAM., *De princ.* I, 14, 18-19 W.-C.: καὶ ἦτοι ἐπ' ἀπειρον, ἢ ἀνάγκη ἐν τῷ παντάπασιν ἀπορρήτῳ στήναι.

³⁵⁷

Piace qui ricordare che il rapporto tra conoscibilità del logos e aporetismo sistemico è governato da un rapporto di implicazione, giacché è lo stesso paradosso dell'inconoscibilità a comportare la necessità di un apparato aporetico: infatti, se si dice che l'inconoscibile è per se stesso inconoscibile, si afferma almeno che è inconoscibile, il che verrebbe a dire che si sa almeno che la sua natura è inconoscibile (per questa argomentazione eristica, cfr DAM., *De princ.* I, 12, 6 W.-C.: ἢ ἄγνωστον <ὄν> γινώσκεται ὅτι ἄγνωστον). Il rapporto tra conoscibile e inconoscibile (che in ultima analisi è a-conoscibile, in quanto sopraconoscibile) è di tipo ancora logico, benché di un logos trascinato alle sue estreme conseguenze e agli ultimi spazi applicativi, quando invece ad esempio il rapporto tra l'ambito tetico e quello anipotetico che si instaura tra le matematiche euclidee e i loro fondamenti assiomatici veniva declinato da Aristotele come un portato della libertà e della scelta, non già della dimostrabilità razionale (tanto che lo Stagirite tratta degli elementi aneuclidei della geometria, come il postulato delle rette parallele, in un contesto governato dalla libertà e non dalla necessità dell'implicazione qual è quello dell'*Etica Eudemia*: sulla questione V. HÖSLE, *I fondamenti dell'aritmetica e della geometria in Platone*, Milano 1994, pp. 110-112).

vece dicano che cosa sia (ἀμείνους οἱ τὸ τί οὐκ ἔστι πρεσβεύσαντες ἐν τῇ γνώσει αὐτοῦ τῶν τί ἔστι, *ibid.*, ll. 27-28): si deve notare che costoro sono detti ‘migliori’ (ἀμείνους), in una prospettiva puramente gerarchica, non già ottimali in quanto capaci di conseguire pienamente lo scopo. Ne consegue che la prospettiva apofatica in Porfirio si presenta come un mezzo eccellente per purificare il pensiero (cfr *ibid.*, ll. 6-7), non come lo strumento adeguato in sé in vista della comprensione del dio – almeno nella forma di accessibilità che gli è propria. Porfirio è infatti consapevole che la via negativa è purtuttavia imperfetta, al pari della conoscenza allusiva espressa da metafore o allegorie o enigmi. Citando la dottrina stoica (*ibid.*, ll. 11-16), Porfirio mostra che del divino non si ha conoscenza né dialettica né intuitiva, se è vero che il divino si colloca al di sopra di tutti gli enti; stante che il dio è anteriore alla stessa sostanza, egli è estraneo all'essere in ogni sua declinazione: di qui l'indagine porfiriana si limita a prospettare un εἰκόνισμα (fol. 92v, l. 28), conseguenza della necessità di preservare la non-conoscenza del dio e la sua trascendenza a ogni soggetto conoscente. *In limine*, il paradigma negativo risulta quindi delinearci piuttosto come la rinuncia a una qualsiasi forma di intelligenza del principio primissimo, preservato sì nella sua intrascendibilità ma al contempo puramente statuito nella propria iperordinarietà, senza alcun guadagno circa l'ontologia dinamica che intrattiene con la coorte dell'essere. Al bilancio porfiriano può bastare che il primo principio sia irraggiungibile perché è supposto essere altro dagli enti: perché, invece, debba essere considerato altro dagli enti, è posizione presupposta e gratuita, se non per il fatto che – con *petitio principii* – non essendo tale ricadrebbe tra le cose del mondo.

Si è fin qui constatato che il commentario ascritto a Porfirio contiene alcuni tratti speculativi che, pur con frequenti oscillazioni, possono richiamare consimili questioni ancora agitate anche nel *De principiis* di Damascio. Va osservato a tal proposito che Porfirio (fol. 91r, ll. 3-5) afferma che il dio è ineffabile e innominabile solo *per lo più* (ἀρρήτου γὰρ καὶ ἀκατονομάστου διὰ πολλὰ τοῦ ἐπὶ πᾶσιν ὄντος θεοῦ); per questo al dio può applicarsi la nozione di uno senza che questa venga recisamente distinta da quella dell'ineffabile: nella tensione della dialettica porfiriana, uno e ineffabile possono essere ancora accostati e talora fondersi. Alle ll. 18-19 il dio è detto al di sopra di tutto (τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ), nonostante che immediatamente prima (ll. 10-17) fosse stato asserito che il principio che deve far da limite non può essere del tutto escisso dal molteplice, altrimenti il molteplice stesso non sarebbe più nemmeno una moltitudine né in definitiva sarebbero enti – anche il plurale per sussistere risulta dover parte-

cipare, in certo grado, dell'uno. Altresì, il dio viene detto al di là della nozione stessa di uno, oltre che al di là della nozione di molteplice, e tuttavia è attraverso il divino che si danno l'uno e la monade (fol. 91v, ll. 4-14); come si nota, l'argomentazione di Porfirio non distingue i due asintoti di ineffabilità e semplicità assoluta dell'uno, riducendo la prima al secondo laddove necessario per preservare di quest'ultimo il carattere inderogabile di oltranza. Esito ne sarà, pertanto, quanto si legge alle ll. 14 ss., dominate quali sono da un tono esplicitamente estatico³⁵⁸, in forza di cui all'indagine teoretica sottentra il silenzio del miste, unica via per raggiungere almeno una prenozione del dio (*ibid.*, ll. 20-21). Porfirio si rifugia quindi in una comprensione senza comprensione (μένειν δ' ἐν ἀκαταλήπτῳ καταλήψει καὶ μηδὲν ἐννοῦσιν νοήσει, *ibid.*, ll. 16-17), con il rinvio della possibilità di conoscere in qualche modo ciò che non sappiamo al tempo in cui saremo fatti degni di serrare l'inconoscibile (ὁ οὐκ ἴσμεν ἀλλὰ γνωσόμεθα ποτε, αὐτὸ χωρῆσαι τι <τὸ> ἄγνωστον ἀξιοῖ γενοίμεθα, *ibid.*, ll. 30-31). La coincestazione del tema guida dell'inconoscibile entro l'alveo dell'oggetto degno di amore e di un'escatologia della conoscenza recano il segno dello sconfinamento dell'indagine puramente razionale entro un ambito riconosciuto come sovrastante, cui scaricare la ricerca di una soluzione ritenuta implausibile nel solo recinto dell'indagine metafisica. Si osserva sotto questo rispetto che Damascio impiegherà la vivida ipotiposi dell'esortazione a non numerare sulle dita nemmeno l'intellegibile, giacché anche al livello più alto del comprensibile non è dato di essere sfiorato con concetti intrinsecamente razionali³⁵⁹; anche in questo caso siamo in presenza della prospettiva di un esito mistico ma tuttavia afferente a una mistica filosofica, giacché a essere in questione è il modo in cui si coniughino semplicità e tuttità e molteplicità; come viene illustrato subito sotto, a essere in questione sono l'illimipotenziabile (ἀπειροδύναμον) dell'uno in rapporto identitario al 'molti', poiché tutti gli enti sono atto onniabbiente (παντοῦχος) dell'uno. Anche quando si fa mistico, il ragionare damasciano resta completamente nell'interno del tracciato della ragione sia per i temi sia per la procedura, configurandosi mistico tuttavia per il diverso grado di ricezione e raggiungimento del suo oggetto proprio; è in questo modo che

³⁵⁸ Cfr l' ἐνθουσιασμός di fol. 91v, l. 29, allorché il divino è ormai apertamente presentato come oggetto di amore (τοῦ ἐραυνοῦ), rinviando la conoscenza dell'inconoscibile al tempo in cui le condizioni del conoscente saranno degne di elevarsi alla di lui contezza (ll. 30-31).

³⁵⁹ DAM., *De princ.* III, 136, 8-21 W.-C. e cfr RIEL 2002 sulla centralità esplicativa e anche evocativa di questa immagine singolarmente disseminata nel trattato: in Damascio a essere detto totalmente innumerato nonché del tutto indistinto (cfr ll. 15-18) è già l'intellegibile, prima ancora di salire all'ineffabile, e verso questo (ἐκεῖσε, *ibid.*, l. 15) occorre trapiantare con il mistico occhio di chi dischiude l'unico, massimo occhio dell'anima ([...] καὶ μύσαντες, τὸ ἐν καὶ μέγιστον ἀνοίξαντες ὁμῶς τῆς ψυχῆς, *ibid.*, ll. 10-11).

già agli ordini più alti del conoscibile si affaccia quell'estuario più che razionale che troverà nel vertice dell'ineffabile la sua espressione più compiuta, col procedimento aporetico delle doglie del sapere. L'approdo teoreticamente mistico è quindi tratteggiato da Damascio non nei termini di una rinuncia del logos al suo fine ma nella proposizione di una direzione teleologica anormativa, ove cioè persista il fine indicato dalla ragione e però come non più perseguibile pienamente o anche parzialmente alla maniera dell'argomentazione deduttiva. La rinuncia a contare sulle dita l'intelligibile vale a significare la rinuncia a misurare con lo stesso metro sia l'intelligibilità sia gli intellegibili – e *a fortiori* anche all'ineffabile, eccedendo l'intelligibile medesimo, non potrà che predicarsi tale logica – ma non postula l'indietreggiamento del logos dall'intelligibile e dall'inconoscibile: si tratta infatti di non conteggiarli numerando, fermi nella consapevolezza che l'alterità dell'oggetto invoca un'altra unità di misura, che permetta all'inconoscibile di essere affrontato in quanto inconoscibile. Se questo discrimine in Porfirio si presenta come un limite – ciò che oltrepassa la ragione resta ignoto perché inattingibile –, in Damascio risulta essere piuttosto una soglia, che lascia filtrare i riverberi dell'inconoscibile mediante i filtri dell'apofatismo e dell'aporetismo: dire l'ineffabile in quanto ineffabile, sia nella sua quota assoluta sia in subordine nel suo intervento costitutivo dell'intelligibile, è l'intendimento di mantenere inconoscibile l'inconoscibile. Da un lato l'intendimento è infatti l'orizzonte di senso che si dischiude quando la ragione si apre a ciò che la sovrasta plasmandola, dall'altro lato l'inconoscibilità permane tale perché la conoscenza che consegue all'aporia è una dialettica senza sintesi e, quindi, una in-coscienza che si relega a un'insondabile ob-scenità.

L'inesauribilità del primo principio ha quindi in Porfirio tratti rilevanti eppur marcatamente differenti in confronto con lo specimine damasciano; nelle tre sezioni dell'opera ipomnematica porfiriana che ancora possono essere addotte³⁶⁰, si possono trarre altri elementi utili alla sinossi col *De principiis*: segnatamente è tale l'osservazione per cui l'essere è duplice (ὥστε διπλὸν τὸ εἶναι, fol. 93v, l. 29). commentando *Parmenide* 142B, ove si pone la problematica affermazione che l'uno partecipa della sostanza³⁶¹, Porfirio – per quella parte del suo commento che ne è superstita – articola almeno due esplicazioni: la prima ritiene che l'uno sia un'unità con la so-

³⁶⁰ Il commento a PLAT., *Parm.* 141A5, 142B e 143A.

³⁶¹ Nota correttamente Porfirio in apertura di sezione (fol. 93r, ll. 1-4) che Platone tratta dell'uno (evidentemente, il secondo uno) come partecipante della sostanza, nonostante che si movesse nell'ordine di quell'ente che non partecipa della sostanza ([...] ἐπὶ τοῦ δευτέρου καίπερ μεταβάς ἐπὶ τὸ ὄν καὶ οὐ μετέχον τῆς οὐσίας ἄλλον ποιεῖται τὸν λόγον ὡς ἐπὶ μετέχοντος οὐσίας), permettendo di rilevare fin da questa notazione introitale che la struttura metafisica della questione si muove sul crinale dell'aporetico.

stanza (fol. 93r, 4-35 – 93v, 10-35), l'altra invece postula che il secondo uno partecipa dell'essere, il quale a sua volta coincide con il primo uno. Nel primo caso Porfirio arriva a intendere che si dà due volte il primo – ora come uno-solo (cioè uno senza sostanza: ἐν ἀνούσιον, fol. 93v, l. 5), ora come uno-tutto (uno sostanziale: ἐν ἐνούσιον, *ibid.*, l. 6) – mentre nel secondo caso conclude che un senso dell'essere preesiste all'essente (τὸ μὲν προϋπάρχει τοῦ ὄντος, *ibid.*, l. 30) e l'altro senso è prodotto dall'uno essente che è al di là e che è l'essere assoluto³⁶² (τὸ δὲ ὃ ἐπάγεται ἐκ τοῦ ὄντος τοῦ ἐπέκεινα ἐνὸς τοῦ εἶναι ὄντος τὸ ἀπόλυτον, *ibid.*, ll. 30-32). Queste linee mostrano che l'intero impianto speculativo su cui si regge l'argomentazione porfiriana coglie nella lettera di Platone un carattere marcatamente aporetico, in cui l'aporia si pone sia a livello teorico (cioè intrinseco alle singole argomentazioni) sia a livello metateorico (poiché la pluralità delle spiegazioni non si elide in modo mutuo). Porfirio, quantunque non sembri specificare le conseguenze metafisiche di un'ontologia così segnata dallo stigma dell'aporetico, individua nell'asse della duplicità dell'essere non il limite ma l'asse di rotazione del processo di sostanzializzazione³⁶³ dell'uno che pur si preservi nella sua ultimità, pervenendo ad accentuare il carattere protologico di un'ontologia che ormai – sulla scorta della radicalità della domanda di senso – non basta più a se stessa.

Consegue a tale analisi la constatazione che i lacerti del commentario al *Parmenide* attribuito a Porfirio presentano non marginali punti di contatto con i vettori portanti dell'ordinamento damasciano, pur sotto la grave condizione di derivare dalla comunanza dell'unico ipotesto platonico – che Porfirio sta commentando e al quale Damascio per parte sua dedica un lungo commento, senza considerare che il *De principiis* sviluppa temi che si originano proprio dalla contemplazione di istanze parmenidee. Merita altresì di rimarcare che il principio di determinazione porfiriano tende spesso a oscillare tra l'uno e un *primum* a esso sovraordinato – quando invece presso Damascio la linea che si impone prevede, alla maniera giamblichea, un ineffabile assoluto e incoercibile alla scalarità ontologica – nonché il divino di Porfirio, come si è potuto apprezzare, costituisce al tempo medesimo la soluzione della *ratio essendi* nella *ratio cognoscendi* degli enti, operando una commistione di ontologia e gnoseologia identificata sul primo principio. La traiettoria damasciana, quale emerge fin dalla prospettazione delle doglie dell'essere, si inarca invece verso una corri-

³⁶² Cfr anche fol. 93v, ll. 23-27, ove lo ἐν τὸ ἐπέκεινα οὐσίας apre all'interpretazione dell'agire puro. L'indagine porfiriana sul *Parmenide* accentua il tratto ipermetafisico del complesso ontologico, prendendo le mosse e approfondendo PLAT., *Rsp.* VI, 509B.

³⁶³ Cfr fol. 93v, ll. 6-7: τὸ δ' ἐνούσιον εἶναι καὶ οὐσιῶσθαι μετέχειν οὐσίας εἶρηκε Πλάτων.

spondenza (non una commistione) di ontologia e gnoseologia, per tenerne divisi gli spazi epistemici rispettivi; movendosi sul negativo, l'inconoscibilità dell'inconoscibile non segna solo la differenza e lo stacco tra la compagine degli enti (in quanto conoscibili) e il principio superno (in quanto eccedente ogni conoscenza), senza che di questo si postuli nulla. Damascio conquista una posizione più ambiziosa, giacché l'inconoscibilità non è soltanto la condizione che distingue i due àmbiti ma conferisce l'essere stesso al principio ineffabile: esso non solo si situa oltre il conoscibile ma consiste dell'inconoscibilità medesima. In questo modo la *ratio essendi* e la *ratio cognoscendi* vengono ancora riallineate ma non più per scaricare l'inconsistenza ontologica dell'ineffabile sulla sua inapprensibilità, bensì per affermare che, *quoad philosophiam*, l'*esse ad rationem* dell'ineffabile risiede proprio nel suo carattere di preterdicibilità, che non se ne configurerà primamente come un limite ma come la sua stessissima consistenza, sostanziandolo secondo gli unici modi possibili, quelli dell'aporetico e della protologia.

I.3b Da Giamblico a Damascio

Il referente prossimo delle principali specificità metafisiche di Damascio risulta essere Giamblico, come bene ha contribuito a mettere in luce tra i non molti Alessandro Linguiti. L'interesse teso al ricupero di Giamblico³⁶⁴ sotto il profilo segnatamente di alcune sue istanze protologiche non vuole orientarsi a essere un mero scavo archeologico ma piuttosto a configurarsi come un più circostanziato approccio al dettato filosofico di Damascio per almeno due ragioni: sia perché, così procedendo, se ne acclarano le coordinate genetiche nell'esigenza della loro domanda di senso sia perché, contrastivamente, si delinea lo sviluppo che il nostro autore presenta nella pregressa storia del pensiero neoplatonico, nel tentativo di superare i punti che avvertiva problematici.

Questa prospettiva, in realtà, non nasce – né potrebbe – solo da una scelta metodologica, con l'implicito carico preteorico che ogni scelta di questo tipo porta con sé in modo inaggirabile, bensì muove soprattutto dalle condizioni con cui si è conservata fino a noi la produzione di Giamblico. Basti qui considerare che intorno alla centrale questione della precedenza di un principio totalmente ineffabile rispetto all'uno è conservato un unico passo³⁶⁵ dell'opera di Giamblico, peraltro di interpretazione periclitante³⁶⁶; a ciò si aggiunga che anche l'autenticità degli scritti di Giamblico non manca di essere talora revocata in dubbio: lo stesso *De mysteriis Ægyptiorum* è stato proposto essere opera spuria con validi argomenti³⁶⁷. A ciò si aggiunga che molte delle notizie sulle posizioni filosoficamente precipue di Giamblico sono a noi note non solo per via indiretta ma la fonte che le trasmette è proprio il *De principiis* di Damascio; ne deriva che è la stessa condizione testuale a trasmetterci un Giamblico letto e filtrato mediante la riflessione damasciana, prima o piuttosto che un'applicazione storiografica di categorie interpretative damasciane a Giamblico. Stante che l'interesse

³⁶⁴ Il pensiero di Damascio si presenta fortemente innovativo in molti punti forti rispetto alla koinè neoplatonica e tuttavia questo non deve essere inteso come il tratto di un innovatore, giacché Damascio respinge in modo aperto ogni apertura alla *καinovτία* (III, 119, 6-9): in quest'ottica il ricupero di Giamblico assolve alla duplice funzione sia di ancoraggio alla tradizione (particolarmente importante in una scuola come l'Academia che aveva mantenuto una vocazione alquanto coerente e unitaria pur attraverso un lungo lasso di tempo qual era quello intercorso tra Plotino e Proclo) sia di stimolo speculativo, nella direzione dell'uno come *primum* emerso fuori dell'ineffabile: cfr I, 68, 8.

³⁶⁵ Si tratta di IAMBL. *De myst.* VIII, 2; per una prospettazione generale della questione cfr LINGUITI 1988, pp. [95]-100.

³⁶⁶ Nel luogo citato Giamblico si riferisce a un dio identificato come primissimo (*πρώτιστος*) anche a confronto col «primo dio e re», che è l'uno: cfr H.D. SAFFREY – L.G. WESTERINK (a cura di), *Proclus. Théologie Platonicienne*, v. III, Paris 1978, pp. XXX-XXXIII, contro cui è P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, v. I, Paris 1968, pp. 96-97 (specialmente p. 97, n. 1).

³⁶⁷ Così conclude Angelo Raffaele Sodano (GIAMBILICO, *I misteri egiziani*, (a cura di A.R. SODANO) Milano 1984, p. 35), preferendo parlare di un'opera di scuola piuttosto che di uno scritto autentico *stricto sensu* di mano giamblichea.

della presente sezione vuole insistere sulla ricezione di Giamblico (o della sua scuola) da parte di Damascio e non sulla ricostruzione del genuino pensiero del calcidese, tale stato di trasmissione testuale non costituirà un impedimento dirimente, a condizione di essere preventivamente edotti di quanto possa essere ascrivito alla posizione storica di Giamblico e quanto, invece, alla rielaborazione diretta che ne pratica Damascio³⁶⁸ – ora nell'interpretazione che ne dà ora, segnatamente, nella sua selezione dei luoghi riferiti e nel susseguente silenzio in cui lascia cadere gli altri.

Alla luce di queste direttrici, risulta che due siano i punti in cui il sistema filosofico di Giamblico si distingue dalla traiettoria prevalente del neoplatonismo e in cui fu ripreso da Damascio: il primo aspetto, cui è stato già fatto cenno, consta dell'esistenza di una causa superiore all'uno, con la conseguenza di una rimodulazione sostanziale di tutto l'edificio ontologico della henologia postplotiniana; il secondo aspetto, per parte sua, riguarda la teorizzazione delle funzioni di limite e illimitato, considerate entro la prima e non la seconda ipostasi del *Parmenide*³⁶⁹.

Passando a valutare la prima e principale delle due caratteristiche della teoresi di Giamblico, si riscontra anzitutto che il suo portato di originalità³⁷⁰ non passò inosservato in antico né fu risparmiato da vibrante critiche nel merito; pare essere infatti proprio una reazione diretta contro Giamblico – che tuttavia non è citato *nominatim* – la presa di posizione di Proclo nell'*Elementatio theologica*³⁷¹: καὶ οὐκέτι τοῦ ἐνὸς ἄλλο ἐπέκεινα. ταῦτόν γάρ ἐν καὶ τὰγαθὸν ἀρχὴ ἅρα πάντων, ὡς δέδεικται. La considerazione che Proclo rivendichi l'intrascendibilità dello ἐν καὶ τὰγαθόν, avanzato come il principio che è capace di essere l'al di là (ἐπέκεινα) di tutto³⁷²,

³⁶⁸ Che l'influenza di Giamblico fosse stata dapprincipio percepita come secondaria nella letteratura scientifica di argomento è testimoniato dal fatto che Charles-Émile Ruelle cita Giamblico *en passant* tra gli autori più significativi i cui frammenti sopravvivano nella trasmissione di Damascio (RUELLE 1889, p. 333) ma non *eo ipso* quale autore prosimo al Nostro per contenuti (viene ascrivita alle *Enneadi* di Plotino il ruolo più rilevante per le ascendenze dei filosofi della Catena d'oro: cfr *ibid.*, p. 334).

³⁶⁹ Cfr LINGUITI 1990, p. 88.

³⁷⁰ Già con Porfirio si è perduta l'assoluta trascendenza, postulata da Plotino, del primo uno dal secondo uno: infatti, Porfirio accetta di considerare la generazione in qualche modo del secondo uno come esteriorizzazione, preesistendo in una qualsiasi forma nell'uno (cfr HADOT 1993, pp. 267-268). Plotino, invece, né si spinge oltre una qualche autogenerazione dell'intelletto col permanere immobile dell'uno né attribuisce all'uno una volontà esterna a quella di essere sé né introduce il processo della realtà da uno stato di concentrazione a uno di distinzione come un generare (cfr PLOT., *Enn.* VI, 6, 9, 29-31). Giamblico si inserisce nel recupero di questa prematuramente perduta autonomia del primo principio.

³⁷¹ PROCL., *Elem. theol.* 20 Dodds (**PROCLUS 1963, p. 22, 30-31). Questo passo è stato giustamente messo al centro dell'attenzione sia in LINGUITI 1988 (p. 96, n. 4, pur con il refuso τὰ τὰγαθόν e punteggiatura omissiva) sia in LINGUITI 1990 (p.17, n. 6): poiché il primo contributo è una versione *en abrégé* del secondo in molte sue parti, i nostri riferimenti d'ora in poi saranno in prevalenza rivolti al solo secondo contributo, tranne in casi di evidenza di citazione e/o di sintesi.

³⁷² Che sia Giamblico l'autore da individuarsi in questo attacco di Proclo è opinione avanzata da Dodds in modo dubitativo («perhaps directed against Iamblichus» e da Butler (il quale tuttavia non cita direttamente il nome di Giamblico allorché si esprime circa la posizione procliana contraria al principio sommamente intrascendibile); LINGUITI 1990 (cfr p. 17, n. 7, cui pure si rimanda per le referenze bibliografiche degli autori moderni qui allusi) si schiera in modo ri-

induce a riflettere sulle ragioni che lo portarono a escludere tale possibilità nonché – cosa lasciata negletta da Linguiti – sulle cause di una così sporadica ripresa in termini di confutazione in antico di questa posizione, che avrebbe meritato ben altra attenzione sulla scorta del suo portato eversivo e del suo attacco deciso alle radici stesse dell'ordine neoplatonico. Come osserva Linguiti³⁷³, infatti, quello addotto sopra sembra essere l'unico passo in cui Proclo esprima le sue riserve contro la tesi giamblichea, a parte un articolato passo del commentario al *Parmenide*³⁷⁴. Mirando a comporre la prospettiva dell'esegesi filosofica e quella della filologia filosofica³⁷⁵, importanza non cantonale riveste l'affermazione di Proclo per cui εἰ γὰρ αἴτιον ἔχοι τὸ ἓν, δεῖ δὴ πού τὸ αἴτιον τὸ πρὸ αὐτοῦ μαιζόνων αἴτιον εἶναι καὶ καλλιόνων τοῖς ἐφεξῆς, giacché è espressa la sintesi del pensiero protologicamente abortivo³⁷⁶ della corrente antigiamblichea. Se l'ontologia procliana muove a edificare l'architettura dell'essere – mutuando la celebre immagine del geniere di Laputa dei *Gulliver's travels* – a partire dalla cima e dal tetto, la protologia giamblichea individua nella causa della causa (cioè nella causa dell'uno) il fondamento discensivo della sovradialettica che dipana; Proclo oppone a questo orizzonte dell'essere due argomentazioni, secondo la disputa *in utramque partem*: o l'esistenza di una causa superiore all'uno non trasmette di sé nulla agli enti successivi³⁷⁷ – a partire dall'uno stesso – o, per contro, comunica loro qualcosa di sé³⁷⁸. Il primo corno della vertenza ha il merito di conservare – se non addirittura di istituire – la trascendenza del metaprimo, lasciando per converso del tutto impregiudicata la soluzione alla questione dell'inferibilità della metacausa; altresì, invocare in tal caso la cosiddetta dottrina dell'*unum in nobis* (τὸ ἐν ἡμῖν ἓν, cioè a dire il 'fiore dell'anima' o 'fiore dell'intelletto', ammesso

soluta per l'individuazione in Giamblico del referente; certo l'idea di Giamblico di un principio superiore all'uno è del tutto confacente con l'ipotesi rigettata da Proclo nel passo citato.

³⁷³ LINGUITI 1988, p. 96 (e pp. 97-100); tale passo, di grande momento, è invece solo citato di passaggio in LINGUITI 1990 (p. 17, n. 9).

³⁷⁴ PROCL., *In Parm.* 1143, 34 – 1144, 40.

³⁷⁵ Sulla consistenza e sulle prospettive della filologia della filosofia, cfr W. LAPINI, *Studi di filologia filosofica greca*, Firenze 2003: la filologia della filosofia muove dalla storia del pensiero a illuminare il testo mentre l'esegesi filosofica aspira a muovere dal testo per illuminare il pensiero filosofico; va da sé che il caso specifico della transizione da Giamblico a Damascio si pone per sua natura all'intersezione di queste coordinate, giacché non viene agitata la semplice questione della *filière* genealogica della storia del pensiero (appannaggio della storia della filosofia) ma il riscontro testuale che presiede a Damascio nell'individuazione di un principio supremo – oltre l'uno – e la conseguente opportunità di leggere il *De principiis* come un trattato centrato sull'ineffabile – non già in cui l'ineffabile anche compaja.

³⁷⁶ In questo modo verrà intesa la linea che si oppone alle doglie del pensiero damasciano: la qualifica di abortivo pertiene alla storia del pensiero almeno fin dall'ἐξαμβλοῦν platonico (PLAT., *Theat.* 150C e, modulato parodisticamente, nell'ἐξήμβλωκας di ARISTOPH., *Nub.* 137); circa la pervasività della figura abortiva del pensiero – che tra i moderni è diffusa per la prima volta dall'edizione aristofanesca di W.W. Merry (ARISTOPHANES, *The Clouds*, Oxford 1879, *passim*) –, essa si connota contro ogni sovrinterpretazione filosofica anche come immagine del linguaggio di vario ambito (cfr LAPINI, *Studi di filologia filosofica greca*, op. cit., p. 112 e n. 11).

³⁷⁷ PROCL., *In Parm.* 1144, 6-7: εἰ [...] μηδὲν δώσει τοῖς μεθ' ἑαυτήν.

³⁷⁸ PROCL., *In Parm.* 1144, 12-13: εἰ [...] τι δώσει κακείνη τοῖς οὐσι.

dal medesimo Proclo)³⁷⁹, altro non sarà che un trasferimento – sia pure *juxta propria principia* – di un'impronta del principio primissimo nel reale, quando invece una causa compiutamente trascendente ha bisogno di eccedere ogni sinassi sia col mondo sia con ogni soggetto conoscente³⁸⁰. A fronte di ciò, l'altro corno della questione considera che, come l'uno, il principio dei principî dia di sé agli enti, consentendo di giustificarne la plausibilità di ricomprensione entro il discorso filosofico ma risultando impedito nel suo rango di ultratrascendenza. Correlativamente – nota Proclo –, procedendo in questo modo esso non potrebbe produrre effetti né migliori né peggiori dell'uno, giacché nulla è più divino dell'uno o dell'unione né un effetto prodotto dal principio primissimo può essere peggiore dell'uno, il che sarebbe assurdo. Pertanto, in ragione di questi gradi dell'argomentazione, Proclo conclude di dover in via necessaria escludere la plausibilità dell'ipotesi giamblichea di un primo irriducibilmente trascendente, al di là dell'uno.

Quantunque l'insufficienza di notizie sui dettagli della posizione di Giamblico non permettano di valutare nello specifico l'attendibilità e l'efficacia delle obiezioni procliane, è evidente che i due filosofi assumevano atteggiamenti antitetici circa l'opportunità di ipotizzare un principio ineffabile anteriormente all'uno: diatriba, questa, in cui Damascio si allinea con la posizione minoritaria e progressista di Giamblico, favorevole a porre un primo indicibile al di sopra del vertice dell'unità³⁸¹. Trattare la specificità del *continuum* in cui Damascio vuole inserirsi rispetto al filosofo di Calcidese su questo decisivo punto richiede di mettere a fuoco in modo complessivo il rapporto speculativo che risulta sussistere tra i due pensatori; per far ciò bisogna pensare alla stretta linea di continuità che tra Giamblico e Da-

³⁷⁹ La dottrina dell' *ἄνθος*, in quanto *ἀκρότατον* e *ἄκρα ὑπαρξίς* del tutto (per la cui bibliografia di riferimento si rinvia a LINGUITI 1988, p. 99, n. 13), trae la sua motivazione essenziale dalla necessità di difendere le tesi del procosmismo, cercando di individuare (cfr PROCL., *Theol. Plat.* I, 21, p. 98, 25-27 Saffrey-Westerink) una traccia (*ἵχνος*) o immagine (*εἰκών*) nel fondo dell'anima umana, in modo da fornire un elemento unitario tra il principio unitario e l'intelletto dell'uomo e di qui il mondo, senza che sia necessario argomentare i caratteri di tale singolarissima trasmissione se non con lo statuto di eccezionalità dell'anima.

³⁸⁰ Consta che, anche a prescindere dall'affermazione di una protologia di stampo giamblicheo, la teoria dell'uno-in-noi ha in sé l'insuperabile difficoltà di accettare una qualche affinità ontologica tra il principio e la struttura della conoscenza umana, nonostante la proclamata trascendenza dell'uno procliano; l'uno-in-noi è infatti investito della duplice e contraddittoria funzione di negare ogni contatto tra i due ordini (per evitare lo scadimento ontico del principio) ma, al contempo, deve ipotizzare tale comunanza per la possibilità di ricerca – e quindi per l'esistenza – del principio dell'essere (cfr PROCL., *In Parm.* 1144, 8-9: καὶ οὐδὲ ὅτι ἐστὶν εἰσόμεθα μηδεμίαν ἔχοντες πρὸς αὐτὴν κοινωνίαν).

³⁸¹ A un livello più generale e comprensivo, la disponibilità di Damascio a sostenere tesi giamblichee era già nota in antico, come risulta da un'attestazione di Simplicio, il quale ravvedeva che lo zelo filosofico portava Damascio dalla parte di Giamblico proprio in contrapposizione a Proclo: ὁ δὲ Δαμάσκιος διὰ φιλοπονίαν καὶ τὴν πρὸς τὰ Ἰαμβλίχου συμπάθειαν πολλοῖς οὐκ ὤκνει τῶν Πρόκλου δογμάτων ἐφιστάνειν (SIMPL., *In Phys.* 795, 15-17). Rilevante sarà osservare che l'ascendente di Giamblico su Damascio pare essere maggiore nel *De principiis* che non nel resto della produzione del Nostro, come osserva WESTERINK 1971, pp. 255-256. Ancor più radicale la proposta di Hadot (citato contestualmente anche in LINGUITI 1988, p. 100, n. 17, alle cui referenze si rimanda), secondo il quale «il est possible que les premiers chapitres des *Apories et Solutions* de Damascius soient une discussion de la doctrine de Jamblique».

maschio è singolarmente testimoniata anche dalla spiegazione sulla consistenza della terza ipotesi del *Parmenide* platonico³⁸². Esaminando dialetticamente le conseguenze che derivano dalla constatazione che l'uno è, la tradizione neoplatonica non ha mancato di ravvisare la costituita difficoltà che pervade lo statuto dell'ipotesi nella quale si pone il simultaneo statuto di affermazione e negazione degli attributi dell'uno. Mentre la prima ipotesi sostiene la nozione di pura unità da cui non si può dedurre nulla e mentre la seconda ipotesi procede dall'assunto che all'uno essente (il *voûç*) può essere ascritto ogni attributo prima negato³⁸³, la terza ipotesi pone l'evidente aporia³⁸⁴ in cui incorre l'uno quando esso sia soggetto ai molti tipi di divenire: l'uno viene a essere o a cessare di essere, diviene uno o molti, cresce o decresce in grandezza, diventa simile o dissimile in qualità; a prescindere dal carattere temporale che Platone voleva ascrivere a tale distinzione, si nota che questo uno che è uno e molti e né uno né molti in Plotino viene identificato con l'anima³⁸⁵, giacché essa porta in sé la natura di tali contraddizioni in forza della sua posizione intermedia tra essere e divenire. Sotto questo rispetto, Plotino sarà seguito in modo uniforme e coerente anche da Amelio, Porfirio, Plutarco, Siriano e Proclo mentre ne prendono le distanze solo Giamblico e Damascio. Giamblico³⁸⁶ pare sostenere che la terza ipotesi non tratti dell'anima bensì delle classi superiori di angeli demoni eroi. Benché la medesima posizione di Giamblico non mancasse di derive paradossali³⁸⁷, la sua posizione vorrebbe individuare dopo la seconda ipostasi attribuita agli dèi una terza ipostasi delle classi superiori, in quanto direttamente dipendenti dagli dèi: a questa seguirebbe poi una quarta ipostasi, quella delle anime, che non fanno pertanto più parte dell'uno ma dell'altro dall'uno.

Giamblico risulta quindi assumere una posizione che lo isola dal resto della tradizione neoplatonica; l'unico a collocarsi dalla sua parte – co-

³⁸² Sull'intera questione e sul rapporto tra Giamblico e Damascio nella comune posizione eterodossa, cfr STEEL 2006, pp. 126-137.

³⁸³ Su questo punto interviene un consenso condiviso tra Plotino e Amelio e Porfirio (che pongono una coincidenza tra la molteplicità degli enti e gli ordini degli dèi) mentre si registra una posizione disallineata da Giamblico ai neoplatonici seriori, i quali ritengono che si debbano distinguere plurimi livelli anche entro la realtà intellegibile (cfr STEEL 2006, pp. 127-128 e n. 9).

³⁸⁴ Questa è stata interpretata come una forma di *Aufhebung* dell'antinomia che distingue la prima e la seconda ipotesi: così in J. WAHL, *Études sur le Parménide de Platon*, Paris 1926, p. 167.

³⁸⁵ Sulla funzione baricentrica dell'anima tra Plotino e Damascio è concentrato, con sensibilità moderna, l'intero saggio di Jean Derrida (DERRIDA 2010).

³⁸⁶ Cfr Giamblico in PROCL., *In Parm.*, 1055, 2 i manoscritti indicano in margine che tale fosse la *Ἰαμβλίχου δόξα* e tale risulta confermata dai luoghi paralleli di Damascio.

³⁸⁷ Altre testimonianze (cfr STOB., *Ecl.* I, 372, 15-21) riferiscono che Giamblico collocasse le anime divine universali al di sopra degli angeli e dei dèmoni – come fecero Proclo e Damascio –: si può avanzare con STEEL 2006, pp. 131-132 che Giamblico avvertisse nell'anima individuale il soggetto della quarta ipostasi, distinguendo così quella individuale dalle anime universali, in modo che queste ultime siano inserite dopo le classi superiori in termini espositivi ma siano precedenti in termini ontologici.

me già alluso – è Damascio, il quale tuttavia si muove in questa direzione in modo alquanto originale. Infatti, Damascio esprime *in uerbis* un giudizio altamente elogiativo nei riguardi di Giamblico circa la declinazione da apportarsi all'autovimento³⁸⁸ dell'anima, benché non risparmi alla medesima posizione critiche così mirate che lo portano in ultima istanza a condividere le assunzioni di Proclo, sostenitore della tesi avversa a Giamblico. Come sintetizza Carlos Steel³⁸⁹, sono almeno tre le obiezioni che Damascio porta a Giamblico mentre attende a discutere lo σκοπός della terza ipotesi³⁹⁰: in primo luogo, le classi superiori hanno ricevuto il loro rango (κλῆρος) nella seconda ipotesi, direttamente a contatto con gli dèi, di cui sono al perpetuo cospetto³⁹¹. Per questa ragione tutti gli esseri che sono per contrasto distanziati dagli dèi³⁹² (ovvero dall'uno, di cui gli dèi sono tra i diversi livelli di essere) andranno ascritti a soggetto dell'ipotesi successiva, la terza: anche l'anima dunque sarà in questa classe dell'essere. La seconda obiezione vuole che il mutamento nel tempo sia riferibile all'anima particolare che, unica, sarebbe capace di divenire diversa da quello che era; in ragione di ciò, all'anima compete un ordine ontologico distinto da quello degli dèi: all'anima la terza ipostasi, alle divinità la seconda³⁹³. L'ultima obiezione constata che nella processione della realtà l'uno degli dèi sublunari sarà caratterizzato da quel grado di divenienza che è peculiare di quegli esseri in quanto γενεσιουργοί; di qui, all'anima deve spettare un ordine distinto da quello dai precedenti perché le sono riferibili in modo congiunto sia l'essere sia il divenire, che sono costitutivi parimenti della sua natura, discesa nel mondo diveniente³⁹⁴.

Queste ragioni conducono Damascio ad ascrivere la terza ipostasi all'anima secondo l'interpretazione dell'ortodossia neoplatonica; tuttavia

³⁸⁸ Sulla possibilità dell'autocinesi psichica come elemento mediale tra la gli enti illici e le realtà superne in contesto apofatico, cfr TROUILLARD 1976.

³⁸⁹ STEEL 2006, pp. 135-137.

³⁹⁰ Segnatamente in DAM., *In Parm.* III, 3,3-19.

³⁹¹ DAM., *In Parm.* III, 4, 1-5.

³⁹² Su questo punto la concordanza tra Damascio e Proclo è in realtà non completa, perché il primo non accetta che le anime divine e le classi superiori siano direttamente indicate nella seconda ipotesi. Proclo, commentando *Parm.* 149D8 – 155 D1 (cfr DAM., *In Parm.* III, 160, 8-13), ritiene che alla seconda ipostasi siano da attribuire le divinità cosmiche (cui pertengono eguaglianza e diseguaglianza nella grandezza), poi le divinità sublunari (cui invece afferiscono eguaglianza e diseguaglianza nella qualità discreta) e infine le anime divine (di cui sarebbero eguaglianza e diseguaglianza nel tempo); Damascio rigetta tale posizione procliana poiché intende salvare il carattere teogonico e teologico della seconda ipotesi. Di qui propone un'articolazione della seconda ipotesi in dèi delle stelle fisse, dèi dei pianeti, dèi sublunari: l'avvicinamento a Proclo è tuttavia garantito dal fatto che le anime divine e le classi superiori possono indirettamente essere trattate come afferenti alla seconda ipotesi, inquantoché partecipano delle proprietà dei loro dèi rispettivi (cfr DAM., *In Parm.* III, 160, 8-20).

³⁹³ Invero anche questa obiezione è complicata dal fatto che gli dèi sublunari parrebbero in qualche modo interferire col tempo, controllando in ultima istanza il processo del divenire. Damascio si affretta però a osservare che, se ciò è, è perché avviene κατ' ἰδιότητα e non secondo un reale mutamento nel tempo (DAM., *In Parm.* III, 175, 2-4).

³⁹⁴ Cfr almeno DAM., *In Parm.* III, 4, 14-19; 25, 1-2; 10-12; 18-20.

Damascio non condivide senza riserve che la terza ipotesi sia dell'anima, poiché avverte più convincente la spiegazione per cui la funzione mediatrice di ascesa e discesa sia appannaggio non della sola anima ma anche dei dèmoni. Nel caso delle anime umane, infatti, l'alternanza tra ascesa e discesa è effettiva, stante che esse non possono verificarsi in modo simultaneo, mentre nel caso dei dèmoni la presenza discensiva (κάθοδος) nel mondo da parte di questi esseri superiori non va sostanzialmente disgiunta dalla loro tensione alla risalita (ἀνοδος), così che alla ipostasi demonica non andrà operata una recisa separazione dal cosmo intellegibile, quale sarebbe invece comportata dall'occorrenza dell'anima. Giamblico offre quindi qui a Damascio³⁹⁵ una chiave di lettura più soddisfacente che Proclo, segnatamente in ripresa della stessa lettera platonica del *Simposio*³⁹⁶: trattando della posizione intermedia dei dèmoni tra gli dèi e gli uomini – si tratta di recare le offerte e le preghiere dei secondi ai primi e, all'inverso, di trasmettere i responsi di quelli a questi –, l'interpretazione di Giamblico avvista l'utilità speculativa di inserire un livello ontologico cui sia pertinente un contatto tra ipercosmico e cosmico a opera di un ordine dell'essere che si mantenga oltremondano pur lambendo il tempo.

Il quadro prospettato mostra con problematica chiarezza la polimorfa relazione che caratterizza alcuni nodi speculativi fondamentali della ricerca di Damascio nella ripresa dell'orientamento giambliceo, del quale il Nostro avverte – non disgiunta da tutti i rischi annessi – l'affascinante apertura a un disvelamento di regioni dell'essere non praticabili entro gli asintoti del neoplatonismo più moderato. Vale in questi termini riconsiderare che l'anteriorità dell'ineffabile all'uno non è solo un elemento contestuale ma induce una revisione pervasiva e strutturale dell'intero impianto ultrametafisico. L'inconoscibilità assoluta dell'ineffabile, infatti, di per sé comporta il cimento di un'impostazione antilogocentrica, il che deve essere inteso quale l'eredità più impegnativa lasciata da Giamblico a Damascio; questo punto di vista non può arrestarsi all'enunciazione dell'alterità assoluta tra il principio e il mondo³⁹⁷ – sia perché resterebbe entro la solita dinamica henologica sia perché, in caso contrario, non disporrebbe di una sufficiente gnoseologia – ma necessita di guardare all'ineffabile come un principio che sia anche un postulato: dal momento che non se ne può ragionare in ragione della sua natura, all'alone dell'ineffabile il logos si

³⁹⁵ Cfr DAM., *In Parm.* III, 3, 15-16.

³⁹⁶ PLAT., *Symp.* 202E.

³⁹⁷ Già in Plotino – e così ancora in Proclo – l'uno è trascendente ma anche irrelato e nulla rispetto al tutto, di cui è altro; la contraddizione conseguente era tuttavia piuttosto tollerata che argomentata: in questi termini, bene dice Linguisti che in Damascio «la novità consiste piuttosto nella circostanziata analisi dell'incompatibilità esistente tra le nozioni di trascendenza e di principio» (LINGUITI 1990, p. 20).

strugge di pervenire mediante la semeiosi dei molteplici rispetti di super-trascendenza dell'oggetto sovradicibile. Mentre il principio semplicemente concepito richiede di fondarsi su un'evidenza quale che sia – o intuitiva o restituita dai sensi – e così in modo estro-verso fonda quanto ne discende, il postulato viene in prima istanza acquisito all'insieme delle assunzioni e, nel prosieguo dell'articolarsi argomentativo, dischiude un sentiero d'ombra anche su se stesso: il postulato, fondando l'altro da sé, riformula anche la sua stessa fondazione e il suo statuto, in modo intro-verso. Si origina di qui presso Damascio un agnosticismo positivo che cerca di rispondere in modo adeguato alle domande trascinate dalla riforma giamblichea, alla quale soluzione può ergersi poiché l'ineffabile damasciano trae la sua consistenza e la sua sussistenza da quanto ne deriva, fuori però di ogni forma di esigenzialismo (*accessorium non sequitur principale*) in quanto è chiamato a esprimere il confine aporetico e a-logico che plasma il confine (de-finisce) dell'alveo euporetico e logico della ragione.

Proprio tale agnosticismo positivo può essere considerato il guadagno giamblicheo permeato attraverso i secoli fino a Damascio come il contributo speculativamente più fecondo. L'agnosticismo damasciano viene a configurarsi in termini positivi e tetici poiché la soluzione all'impossibilità derivata da Giamblico di statuire processioni o partecipazioni tra l'ineffabile e le cose del mondo non si riverbera in un *eruditum nescire* – per usare la formula icastica di Bernard Nieuwentijt³⁹⁸, con la sua epistemologia della modestia – bensì non può essere negato che l'ineffabile sia qualcosa di cui si formulino ipotesi e riflessioni³⁹⁹. Pare tuttavia riduttivo congetturare che la soluzione prospettata da Damascio si lasci ridurre sul solo piano dell'approccio formale, come ritiene Linguiti⁴⁰⁰: egli crede che l'assenza di qualsiasi comunanza tra il principio dei principî in quanto ineffabile e la totalità del cosmo risieda nella possibilità di appellare l'indicibile solo in senso formale, senza alcun impegno sul piano sostanziale, in modo da non pregiudicarne l'iperalterità. Questa soluzione formale verrebbe a essere in definitiva un esito soggettivistico dell'ineffabile, giacché le idee e le proprietà – negative, invero – che lo riguardano altro non sarebbero che affezioni del soggetto percipiente (ἡμέτερα πάθη περὶ ἐκεῖνο)⁴⁰¹ in ordine a un oggetto che resterebbe in ultima istanza irraggiungibile. Il carattere di ἄσχετον dell'ineffabile verrebbe così di fatto salvato, spostando l'attenzio-

³⁹⁸ Sui limiti di un agnosticismo *in recto* negativo, cfr S. DUCHEYNE, *Curing Pansophia through Eruditum Nescire: Bernard Nieuwentijt's (1654-1718) Epistemology of Modesty*, «HOPOS» 7 (2017/2), in corso di stampa.

³⁹⁹ Cfr LINGUITI 1988, p. 102.

⁴⁰⁰ LINGUITI 1988, pp. 101-106.

⁴⁰¹ DAM., *De princ.* I, 12, 19-21 W.-C. (tra le molte altre referenze possibili, con variazioni testuali adiafore, cfr *ibid.*, I, 14, 7-8; I, 15, 2-5 *et alibi*).

ne sul procedimento attraverso il quale si possano determinare tali percezioni *quoad homines*⁴⁰²; resterebbe però negletto il vero problema sotteso all'intera questione, cioè l'ousiologia di tali percezioni, giacché un'epistemologia pathica scadrebbe per sua natura in un vuoto e sterile nominalismo nel quale l'esigenza logico-metafisica di superare la dialettica dell'immanenza-trascendenza in direzione dell'assolutezza ipertrascendente finirebbe per essere un'appellazione senza referente, non già con un referente specifico ma indicibile qual è l'ineffabile.

Sembra dunque più conveniente alla specificità dell'ordito damasciano ispezionare la via d'ombra di un *puro* formalismo in ordine all'ineffabile: l'alterità dell'ineffabile può essere accostata nell'economia del dettato filosofico sì come forma ma non come forma intesa astrattivamente, poiché la sua trascendenza ultima non è garantita dal fatto che non se ne accosti la sostanza ma solo la forma (quest'ultima condizione è necessaria perché in qualche modo se ne dia pensiero). Si configura piuttosto la necessità di ipotizzare l'ineffabile quale pura forma, cioè come un ente iperessenziale per cui vale la condizione angelica di essere soltanto forma e, quindi, di avere identità tra forma e sostanza. Nel caso dell'ineffabile la forma, pur restando tale, costituisce anche la sua sostanza indistinguibilmente, così che la pathicità (cioè passività) dell'oggetto sarà da intendere come la condizione di necessità e continua relazione a un soggetto cogitante che interviene nella natura di enti che deflettono dall'autonomia di esistenza propria di ogni materiato. Una pura forma non partecipa dell'estraneità alla conoscenza che caratterizza le cose in quanto materiate, tanto che l'emancipazione da qualsivoglia declinazione ilemorfica comporta la necessità di una relazione ombelicale rispetto al conoscente: solo in rapporto a quest'ultimo una pura forma è. Stabilito ciò, sarà appannaggio della semiosi anti-logocentrica che va delineandosi il compito di resistere alla forza di gravità concettuale verso l'abbassamento di ogni adeguazione conoscitiva tra conoscente e conosciuto, poiché il grande apporto dell'ipertrascendenza giamblichea vuole proprio dissolvere il trilemma di Fries⁴⁰³. In quanto pura forma, l'ineffabile si trasfonde in una relazione costitutiva e imprescindibile con il percipiente: solo in relazione al percipiente esso si dà giacché deflette dall'atto autopoietico del materico oggettuale. Al tempo medesimo, tale rapporto non segna una continuità ma, per contro, una non livellabile discontinuità, cui l'aporetismo del parto intellegibile conferisce il timbro

⁴⁰² Questioni in effetti toccata da Damascio, ad esempio in I, 6, 16-23 W.-C.

⁴⁰³ L'ineffabile deve trovarsi oltre l'uno, infatti, in quanto è la soluzione indotta sia I) a evitare la regressione all'infinito nel rinvenimento di un principio metaoriginario sia II) a sornare la petizione di principio sia III) a cassare l'accettazione dogmatica di un principio ultimativo per assunzione.

onto-gnoseologico del superamento della problematica congiunzione del salto differenziale del quantitativo nel qualitativo⁴⁰⁴.

La logica del paradossale che Damascio apprende e articola dall'ineffabile giamblicheo si giova di esplicazioni anche a partire dalle ripercussioni dei suoi riflessi sull'intera verticalità dell'essere; così sarà da intendere, *ex. gr.*, l'affermazione del Nostro a III, 15, 19 circa la questione del vincolo processionale del due all'uno nella triplicità dell'unicato: δεήσει γὰρ καὶ τὸ ἐν ἀπλῶς τριπλασιάσαι καὶ τὰ πολλὰ ἀπλῶς· οὐκ ἄρα ἀπλῶς οὐδέτερα, τὸ γὰρ ἀπλῶς ἐν πανταχοῦ. Τὸ μὲν γὰρ ἡνωμένον ἔστω τριπλοῦν ἐν τῷ μονοειδεῖ· πῶς δὲ τὸ ἀπλῶς ἐν ἔσται καὶ τριπλοῦν, χαλεπὸν καὶ πλάσαι. Il ritmo ontologico della semplicità ternaria è infatti riconosciuto come difficile (χαλεπὸν), in quanto tenta e in gran parte supera l'impianto dello scibile; 'difficile' però non vuol dire totalmente inaccessibile, se è vero che la questione viene avvistata dal logos nelle sue strutture portanti: la difficoltà consiste della sfida alla ragione di aprirsi al vortice dell'aporetico, riconosciuto a un tempo come eccedente la conoscibilità (l'aporia segna il *non plus ultra* del logos) e però anche come le estreme colonne d'Eracle sul confine delle quali il logos intravede l'al di là dell'essere, nel suo conato strenuo di inusitato γνῶσμα⁴⁰⁵.

Lo stigma giamblicheo si ripresenta con piena evidenza in Damascio in concomitanza della valutazione comparativa dello schema tristico nella piramide dell'essere (l'uno seguito dalla coppia limite-illimitate), a fronte dello schema duale in cui il limite (ovvero la monade) viene assimilata all'uno⁴⁰⁶. Il Nostro perviene a questa conclusione non senza un percorso

⁴⁰⁴ Questa è infatti la *révanche* a ogni panne darwinistica impelagata nell'equilibrio onniesplicative della non individuabile soglia oltre la quale l'accumulo del quantitativo saprebbe trasmutarsi in un mutamento (non più in un incremento) riconducibile all'ordine del qualitativo (sui limiti del gradualismo cfr da ultimo V. POSSENTI, *Il realismo e la fine della filosofia moderna*, Roma 2016, pp. 245-248); tale formulazione dell'antico dilemma del sorite richiede di uscire da una logica zenoniana di risolvere le difficoltà del logos entro il logos, aprendo invece la *Seinsphilosophie* al dato aporetico, coinnestato in essa come un suo – pur circoscritto – ampliamento, nel tentativo di cogliere il principio dei principî come de-finizione e condizione di possibilità del principio unico del tutto.

⁴⁰⁵ La centralità di tale nozione – nota in GAVRAY 2014, p. 170 – è riflessa dalla sua natura di neologismo, introdotto deliberatamente da Damascio per esprimere la novità della nozione di conoscenza che egli contempla. Entro il quadro concettuale delineato in METRY-TRESSON 2012 (pp. 310-321 e 334-336), vale precisare che il conio damasciano in forza della sua morfologia di *nomen rei actæ* accentua, piuttosto che la passività del processo epistemico (*ibid.*, pp. 313-317: il valore di pathos ricettivo nell'impressione *typica* della conoscenza umana), il suo valore di risultanza, quale esito del processo medesimo (come colto alla p. 320). Mentre a γνῶσις compete l'accezione di 'conoscenza' nella doppia significazione sia di solo procedimento con cui si conosce sia di procedura conoscitiva insieme con l'oggetto di pertinenza, plasmando il termine γνῶσμα Damascio vuole invece suggerire una nuova piega gnoseologica, in cui l'esito della conoscenza non è approdo della frastagliata dinamica conoscitiva ma è conoscenza acquisita a prescindere da qualsiasi attività logica. In questo modo si preserva infatti l'alterità dell'oggetto conosciuto senza che tuttavia venga meno la conoscenza medesima *tout court*: a tale conoscenza aprocedurale si ha accesso mediante il superamento del logos nella sua fase acquisitiva del termine intenzionale (anche intuitiva) di conoscenza e attingendo a un paradossale livello di fruizione del logos metarazionale, come è insito nell'aporetismo; così si danno i πάθη umani nell'apertura di senso all'ineffabile, ove cioè la passività è la dizione della ricettività di un atto conoscitivo conseguito in modo indipendente da ogni intento conoscitiva (lo γνῶσμα in oggetto).

⁴⁰⁶ Sulla questione cfr LINGUITI 1990, pp. 84-87, in cui viene riconosciuta la chiara impostazione giamblichea pur

di autoconvincimento⁴⁰⁷: a II, 21, 25 inizia una sezione lungo la quale Damascio si dice disposto a opporsi (ἀπαντησόμεθα, *ibid.*, l. 28) contro chi, prendendo le distanze *anche* dall'opinione di Giamblico⁴⁰⁸ (ἅμα δὲ καὶ τῆς Ἰαμβλίου δόξης ἐξιστάμενος, *ibid.*, ll. 26-27), ipotizzasse l'uno come unico principio prima dei due. Occorre notare che, movendosi sul piano delle regioni più profonde del logos come compete alla ricerca dell'origine primissima (ὑπολογιζόμενος, *ibid.*, l. 26), il diadoco qui sembra schierarsi a favore dell'impostazione duale in cui la monade e il limite si identificano con l'uno e l'uno per conseguenza si fa tra i due principî⁴⁰⁹; Damascio considera in questo luogo la plausibilità dell'ipotesi duale, senza peraltro presentare questa versione come *totaliter* antigiamblichea ma – come detto – anche antigiamblichea, giacché la lezione tristica di Giamblico (presentata come opinione, δόξα)⁴¹⁰ non si limitava a individuare un principio semplice e unico avanti i due ma si spinge a supporre la ormai nota natura ipertrascendente dell'origine rispetto ai due medesimi⁴¹¹. A II, 28, 1-6 Damascio appare invece sostenere in modo aperto che si dà il primo principio avanti i due, conseguendo uno schema capace di tre momenti: ἡ μία ἀρχὴ πρὸ τῶν δυεῖν, in cui questo principio è riconosciuto essere il semplicemente uno, a mezzo tra i due principî e *quel* principio completamente ineffabile (ὁ μέσος ὁ Ἰάμβλιχος τίθεται τῶν ἀρχῶν καὶ τῆς παντάπασιν ἀπορρήτου ἐκείνης, *ibid.*, ll. 2-3)⁴¹². La tesi ternaria giamblichea era già stata affermata a II, 21, 1-18, con il suffragio autorevole di Pitagora, Platone e Aristotele. Va a questo riguardo notato che proprio questo passo – nella sua ricchezza argomentativa non sempre specchiata e nella corona di maestri citati, che sente la necessità di irrobustirsi fino ad arrivare ad ab-

nelle oscillazioni del dettato damasciano.

⁴⁰⁷ Questo tratto è tipico dell'indagine di Damascio, come quando a II, 2, 11-14 egli conclude che sia forse preferibile (ἴσως ἄμεινον) la posizione di Giamblico – dopo aver valutato i pitagorici e Platone –, ponendo il monoessenziale prima del triadico e prima di questi il totalmente indicibile (πρὸ μὲν τοῦ τριαδικοῦ τὸ μονοειδές, πρὸ δὲ τούτου τὸ πάντῃ ἄρρητον, I, 2, 22 – 3, 1).

⁴⁰⁸ Non è un caso isolato di dissenso di Damascio da Giamblico, come si dà anche in III. 132, 18-20 ove si nega un numero entro l'intelligibile: non tre monadi ma solo la monade immateriata progressivamente guardata senza le monadi.

⁴⁰⁹ DAM., *De princ.* II, 22, 1-4 W.-C.: καὶ τὸ ἄπειρον καὶ ἡ ἀόριστος δυὰς εἰς ταὐτὸν συνεωθεῖτο τοῖς πολλοῖς, ὥστε καὶ τὴν μονάδα καὶ τὸ πέρας εἰς ταὐτὸν ἵεναι τῷ ἐνί, ὡς γίνεσθαι τὸ ἐν μίαν τῶν δυεῖν ἀρχῶν.

⁴¹⁰ Damascio è sempre molto sorvegliato nell'indicare il livello di rigore epistemico delle tesi addotte: *ex. gr.* si consideri che a II, 17, 8-17, in una consimile indagine di metessi ontologica (οἷον σύνδεσιν τῶν ἀκρῶν, *ibid.*, l. 9), trattando della triade della seconda ipostasi del *Parmenide*, la posizione di Siriano e Proclo è presentata come dimostrativa dell'antecedenza dell'intelletto in quanto essente rispetto alle due ἀρχαί di σχέσις e δύναμις (ἀλλ' αὕτη μὲν ἡ ἀπόδεξις Συριανῷ τε καὶ Πρόκλῳ γέγραπται εἰς τὸν Παρμενίδην, *ibid.*, ll. 14-15). Il carattere doxastico dell'asserto giamblieo risente della natura dell'oggetto cui si riferisce, giacché a mano che l'argomentazione si approssima all'iperontologia dell'ineffabile ne recede la forza anankastica.

⁴¹¹ Al livello protologico, la versione giambliea come riportata da Damascio perviene ad avvertire una duplicità anche a livello delle πρῶται ἀρχαί, pur sempre tuttavia nella loro specificità di ineffabilità e incoordinazione rispetto alla susseguente triade intelligibile (ἡ τε πάντῃ ἄρρητος καὶ ἡ ἀσύντακτος πρὸς τὴν τριάδα (DAM., *De princ.* II, [1], 5-7 W.-C.).

⁴¹² Equipollente posizione è sostenuta da Damascio a II, 25, 6-17.

bracciare Proclo, forse Siriano, certo l'Omero di *Il. II*, 204 – giace nella geografia del trattato immediatamente prima del luogo sopra citato in cui Damascio risulta schierarsi a difesa di uno schema tristico: da ciò sembra potersi dedurre con maggior cautela che non vi sia una evoluzione del nostro autore in direzione dello schema ternario a partire da quello duale⁴¹³ ma piuttosto una preminenza della figura a tre momenti su quella binaria, in quanto maggiormente efficace allorché l'istanza filosofica si dispieghi verso la coerenza ultima nell'universo dell'essere, come esigito dalla causa ultima unificatrice della diade primordiale vagliata da Damascio nel commentario al *Filebo*⁴¹⁴. Sarà dunque la stessa intrinseca necessità teoretica a inferire l'esistenza di un'origine puramente unitaria prima dei due, perché questa rende ragione della contrapposizione che vige a livello fondazionale, disserrandosi a sua volta verso l'abisso vorticante dell'indicibile su cui si fonda affondando senza fondamento.

Qui pervenuti, mette conto di considerare che la mistica algida di Damascio si rivela debitrice verso Giamblico su questi centrali aspetti propri di un neoplatonismo eterodosso, o almeno alternativo alla maggioritaria e invalsa sistemazione procliana⁴¹⁵. Passando ora in rassegna per la prima volta in letteratura in modo sistematico tutte le occorrenze giamblichee nel *De principiis*, si osserva anzitutto che, delle oltre trenta citazioni dirette fatte da Damascio, l'autorità di Giamblico risulta concentrata segnatamente in due nuclei del tomo II dell'edizione di Westerink e Combès, tra 21, 26 e 37, 10 e tra 90, 9 e 105, 1. Il primo dei due torni di testo così selezionati è una articolata pericope che si concentra sul tema dell'unicato in quanto partecipe dell'uno⁴¹⁶ e del principio unico in rapporto alla triade intellegibile (cfr II, 21, 1-2) per poi sviluppare la tensione oppositiva e insieme analitica dei principî. Entro questo quadro di riferimento, Giamblico è chiamato in causa a II, 25, 5 a sostegno della teoria per cui forse bisogna preipotizzare le causazioni dell'uno essente e della natura diadica degli ele-

⁴¹³ Come invece pare suggerire LINGUITI 1990, p. 84, allorché scrive «alla fine, però, è accolta la tesi di Giamblico, suffragata dall'autorità di Pitagora, Platone e Aristotele», atteso che il passo di séguito riferito dallo stesso studioso non è il punto di arrivo di una progressione argomentativa ma è invece il segmento immediatamente precedente al torno di testo in cui il modello tristico è revocato in dubbio. Pare quindi più coerente con lo spirito del trattato, oltre che con la sua lettera, congetturare un equilibrio oscillatorio, entro il quale la propensione tristica pare nutrirsi di ragioni più forti ma non necessariamente sostitutive dell'orizzonte bipolare.

⁴¹⁴ DAM., *In Phil.* 101, 1-2: ὅτι οὐ δύναται ἄρχειν ἡ δυάς, δέεται γὰρ αὐτὴ τῆς συναγωγῆς αἰτίας, εἰ δὲ μή, ἀσύμβατα ἔσται τὰ ὄντα (ma cfr anche *ibid.*, 43, 1-3 e 98, 1-3).

⁴¹⁵ Damascio segue Giamblico naturalmente anche in molte conquiste speculative di quest'ultimo condivise dalla parte preminente della condivisa tradizione neoplatonica, come ad esempio circa la preservazione del primato dell'essere rispetto al pensiero pur nell'adattamento dei caratteri della realtà a seconda delle diverse funzioni conoscitive (circa la paternità di questo assioma neoplatonico e la sua implausibilità di una fallacia idealistica, cfr WALLIS 1972, p. 150 citato in LINGUITI 1990, p. 58, n. 61).

⁴¹⁶ DAM., *De princ.* II, 17, 6-8 W.-C.: οὐ μέντοι ἀπέσπασται τὸ ἕτερον τοῦ ἐτέρου παντελῶς, ἀλλὰ τοῦ ἐνὸς μετέχει τὸ ἡνωμένον.

menti in esso, tanto che la causazione della diade e la diade dei principî risulterebbero antidiavise come càpita per l'uno precedente la diade, che è supposto da Giamblico preprincipare come causa dell'essente unico. Poco sotto (ll. 15-21) Giamblico è citato in quanto corifeo della posizione che sostiene che sia unicato l'essente nella sua specificità, stante la postulazione di un principio medio tra i due e l'ineffabile e che tali due è necessario siano partecipati dall'essente in quanto quest'ultimo è unitario prima che essenziale, ragione per cui le sue metessi sono i primi elementi dell'essente in quanto misto. Si evince dalla parafrasi testé esposta del sottile ragionamento damasciano che l'autorità di Giamblico viene invocata in questioni di dettaglio, attingendo a posizioni che il filosofo calcidese doveva aver espresso evidentemente in interventi collaterali delle sue opere, tanto che non è possibile individuare l'opera da cui i riferimenti sono stati tratti. Parimenti, Giamblico è citato a II, 28, 1-22 a suffragio dell'unicità del principio intermedio tra i due e l'ineffabile, postulando un uno semplice a mezzo tra la molteplicità del limite e illimito e *quell'*ineffabile. Trascorrendo alla seconda seziona sopra definita, Damascio a II, 90, 9-13 adduce la testimonianza giamblichea a favore della tesi che sta argomentando circa l'unicato come capace di mediare tra l'essente (che non è ancora) e l'uno (che non è più): Giamblico è infatti ritenuto affermare lo stesso allorché interpreta l'intelligibile come ipostatico intorno all'uno stesso (περὶ τὸ ἐν αὐτό φησιν ὑποστῆναι) e anche infrequentabile (con singolare enfasi onomatopojetica: ἀνεκφοίτητον) dall'uno. Si constata con liquida rotondità che Giamblico qui è battuto in breccia perché simillimo allo spirito anfibolico damasciano, nel tentativo di comporre la subordinazione sostanziale di ogni gerarchia ipostatica e l'identità dell'indistinzione dall'uno: Damascio non mutua il *ciò di cui* si dice ma il *come* si dice ciò di cui si dice, operando un prestito da Giamblico a livello più profondo che tematico, ovvero nell'ordine strutturale e procedurale. A II, 93, 1 – 94, 1 – con l'affermazione che nell'uno l'intelligibile si manifesta permanere⁴¹⁷ – Giamblico è convocato a supporto del rapporto di intrinseca manifestazione (κατὰ ἔμφασιν) della pluralità nell'unicato: entro l'ordine dell'uno e molti, la sostanza si fa pura denudatasi (γυμνωσθεῖσα) dell'uno in qualche modo e i molti ne traggono ipostasi (*ibid.*, ll. 20-23). Non dissimilmente anche a II, 94, 7-17 il nome di Giamblico è incaricato di avallare la plausibilità di un'intellezione sì unica e contratta sulla base di molti ma, al tempo medesimo, totale, indistinta e veramente unicata (παντελῆ καὶ ἀδιάκριτον καὶ ὡς ἀληθῶς ἡνωμένην νόησιν, *ibid.*, ll. 8-9), in sostanziale conformità con le tesi di Platone e di

⁴¹⁷

DAM., *De princ.* II, 93, 24-25 W.-C.: ἐν τῷ ἐνὶ μένειν τὸ νοητὸν ἀπεφάνητο.

altri uomini divini. Il tratto che progressivamente va dipanandosi mostra che la fruizione giamblichea è trapunta alla pagina del nostro trattato non solo al livello più alto ed eversivo argomentato nei punti qualificanti della postulazione sovraontologica e di una revisione mirata della gradazione dell'essere ma anche in frequenti casi di corroborazione di posizioni aliene da intenti di radicale revisione del portato tradizionale. Così anche a II, 99, 5-14 il nome di Giamblico è accostato a quello di Platone, cogliendovi in modo congiunto il sostegno a livello del primo misto della complementarietà anteriore all'uno e all'essente, votando la contemplazione a quanto è intellegibile e totalmente unicato nonché cosperso intorno al bene (*ibid.*, II, 8-9).

Va stagliandosi quindi una tassonomia almeno bipartita, in cui la più parte delle occorrenze giamblichee ha forza in tanto in quanto avvalora posizioni già condivise nel dibattito neoplatonico, il che tende a verificarsi quando Damascio ricorre agli scritti di Giamblico fuori delle questioni protologiche ma in accordo a temi di metessi uni-molteplice, come certiorato fin dalla prima occorrenza esplicita di Giamblico nel trattato a I, 119, 18-22. Il censimento può a questo punto allargarsi a ricomprendere – facendo astrazione da alcune presenze disseminate isolatamente nel fluire delle pagine – ad alcuni interventi del filosofo calcidese nel corso della sezione teurgica del *De principiis*; valga a referente collettaneo il caso di III, 89, 19-24, laddove si fa appello a molti luoghi (πολλαχοῦ, *ibid.*, l. 19) di Giamblico circa la contrazione delle plurime intellezioni umane come in un unico centro reso circolazione (καὶ τὴν περιφορὰν κέντρον ποιεῖν, *ibid.*, II, 21-22). In ultimo merita, in questa linea, di essere ricordato il tributo di stima che Damascio tributa a Giamblico, appellandolo ‘il grande’ (ὁ μέγας Ἰάμβλικος, III, 148, 18-19), allorché viene contemplato il dispositivo speculativo e terminologico della teurgia caldaica per cui al subprincipamento compete il nome di padre mentre alla potenza nessun nome, donde si evince lo schema che conferisce alla potenza lo statuto di medio e, *a fortiori*, la funzione di atto al terzo.

Emerge con nettezza, quindi, un aspetto fondamentale della fruizione giamblichea in Damascio: molta parte delle citazioni di Giamblico sono per noi non identificabili e/o si tratta di riferimenti a noi sopravvissuti solo nella tradizione indiretta costituita proprio dal *De principiis*. Questo stato di cose invita a pensare che Damascio individuasse in Giamblico il filosofo più consentaneo alla sua posizione progressista entro l'alveo conservatore del neoplatonismo di scuola e, in ragione di ciò, si spingesse ad attingere a statuizioni giamblichee anche minori, tanto da non essere entrate in

modo pervasivo nel corso principale della sua opera. Di qui il Giamblico che leggiamo presso Damascio appare molto più ricco e sfumato rispetto al Giamblico che ci è pervenuto *recta uia*, poiché l'interesse di Damascio di recuperare un pregresso autoritativo e un appoggio argomentativo alle sue ipotesi lo aveva condotto a sceverare in modo minuzioso il tesoro del lascito Giamblico. Ne viene una seconda considerazione, esplicativa della prima: Giamblico muore circa il 330, due secoli prima dell'attività matura di Damascio. Rimarchevole è il fatto che Damascio avvertisse la necessità di richiamarsi a un filosofo ormai lontano nel tempo per contrapporsi su alcuni punti qualificanti a un contemporaneo come Proclo; la qual cosa trova adeguata spiegazione solo se si pensa che le tesi di Giamblico erano eterodosse nei loro cardini e, almeno in molti aspetti, solo abbozzate e non rifinite speculativamente tanto da cadere in oblio e non essere proseguite dai pensatori successivi; di qui il lascito di Giamblico non risulta aver fatto proseliti e aver lasciato pressoché isolato il medesimo filosofo nel suo credo radicale per almeno due secoli, quando Damascio lo ha disseppellito, individuando in lui l'antecedente prossimo del suo programma di riforma di alcune istanze fondative del programma di pensiero neoplatonico, segnatamente nella forte proiezione ultratrascendente dell'origine epoptica.

Concludendo, appare rimarchevole che, mentre la traccia mutuata da Porfirio nel *De principiis* è poco più che un alone – i punti di contatto salienti, infatti, convergono con forza nel comune sostrato del Parmenide platonico –, la presenza di Giamblico si profila invece aver esercitato un'influenza fortemente orientativa ed endoscopicamente capillare; tale stato di cose emerge non solo dal ricorso all'esplicazione giamblichea che punteggia alcune singole questioni metafisiche ma soprattutto dalla mutua-zione da Giamblico più caratteristico della di lui filosofia, cioè quel principio incolmabilmente oltre il tutto alla cui luce viene riletta dal nostro trattato tutta l'ontologia dell'uno, anche nei suoi punti di contatto con il *mainstream* procliano, fino a trasfonderlo in altro da sé. Giamblico può dunque essere accostato come un referente autorevole di alcuni tornanti peculiari del pensiero dell'ultimo scolarca ateniese, il quale tuttavia non poteva sorprendere nemmeno nello scavo filologico giamblicheo se non un incentivo al tessuto argomentativo catafratto a ogni *mésalliance* tra il vertice originante apofatico e la scalarità che procedente dal semplicemente uno. Infatti è nell'apparato designativo dell'indicibile che svetta l'originalità dell'approccio damasciano che, facendosi argonauta nel *maelstrom* dell'ultratrascendenza protologica, deve cimentarsi con una strumentazione sovradia-

lettica di cui anche presso Giamblico non trovava esempio⁴¹⁸, giacché questi per quanto è a noi conosciuto non offriva possibilità di cogliere nella via aporetica il trionfo pompejano del conseguimento evanido di ciò che è *totaliter aliter*, da collocarsi non solo al di là di ogni uni-molteplicità e non solo oltre ogni flessione logico-catafatica ma anche al di sopra di ogni riduzionismo intuitivo⁴¹⁹, ché il principio ineffabile deve restare così ineffabile da eccellere ed eccedere anche l'ineffabilità medesima (ὥς μηδὲ τὸ ἄγνωστον ἔχειν φύσιν, I, 18, 5-6).

⁴¹⁸ Affrontando tale questione, Damascio poteva valersi di Giamblico come precursore della dimensione aporetica nella riflessione di molte istanze neoplatoniche radicali, senza tuttavia che quegli tornasse di ausilio per risolvere – *uel potius*, per accogliere senza risolvere – l'indotto antinomico che Giamblico acquisiva alla speculazione: in questa linea si schierano anche ABBATE 2010, p. 222 e Francesco Romano (*ibid.*, n. 8).

⁴¹⁹ Accedere al piano dell'intuizione (ἐπιβολή, come intende ABBATE 2010, p. 244) non pare essere risolutivo nel caso del rigore dell'interrogazione posta da Damascio, poiché qualsiasi natura sia riconosciuta all'intuizione comporterebbe un contatto – e, quindi, una contaminazione – entro l'ordine onto-gnoseologico, che ne verrebbe vulnerato a detrimento della costitutiva ineffabilità. Quale che sia intuizione, difatti, segnerebbe un conseguimento conoscitivo – quantunque non dialettico – della ragione verso l'oggetto noetico, il che lede in modo insanabile la natura aferetica e autosottrattiva a ogni dizione del principio πάντῃ ἄρρητον o del rispetto indicibile dell'uno.

I.4 Intorno alla differenza tra *indicibile* e *ineffabile*

Não haver deus é um deus tambem
(‘L'assenza di dio è un dio anch'esso’,
F.A.N. PESSOA, *Poemas esotéricos*, verso unico)

Damascio si sta dimostrando un filosofo *emunctæ naris* e, come tale, nel suo *nostos* di ricognizione sui confini del pensabile indulge non raramente a inerpicarsi verso vette teoretiche inusitate; in questa linea, bisogna soffermarsi sulla insolita differenza (e, prima ancora, valutare se in realtà si dia un qualche distinguo) tra indicibile e ineffabile. Si tratta di una terminologia sinonimica con cui si trasferisce l'annominazione che Damascio introduce, rispettivamente, con ἄρρητον e ἀπόρρητον. Se è vero che molti luoghi del trattato sembrano usare l'uno o l'altro dei due termini senza un'apprezzabile distinzione – e, in modo corrispondente, anche la presente trattazione (non la traduzione) ne ha fatto fin qui ricorso oscillandovi in modo adiaforo, stante che entrambi modulano la medesima accezione di rinvio a ciò che eccede i limiti della dicibilità –, resta tuttavia che il *De principiis* presenta anche non pochi casi in cui le due appellazioni del sovraesprimibile cooccorrono antagonisticamente: questi passi si allontanano dall'univocità dell'inesprimibile e mostrano una tensione tra i due poli di quanto supera la parola e la pensabilità; in forza di questo singolare rispetto, vale considerare, come introduzione e manifesto, la prima prospettiva oppositiva⁴²⁰ di ἄρρητον e ἀπόρρητον, per intendere i tratti fondamentali dell'apofatismo protologico che Damascio cerca di sottendervi.

Si legge a I, 8, 1-3 che διττὸν καὶ τὸ κενεμβατεῖν, τὸ μὲν ἐκπῖπτον εἰς τὸ ἄρρητον, τὸ δὲ εἰς τὸ μηδαμῇ μηδαμῶς ὑπάρχον. Evocando l'immagine dell'incedere sul vuoto⁴²¹, il diadoco vi riconosce due punti di vista, nell'ormai consueto prospettivismo aristotelico⁴²² (e ampiamente trasferito

⁴²⁰ Interviene qui, evidentemente, un'implementazione della *uariatio* retorica su una complessiva architettura damasciana aperta allo sperimentalismo della parola, così come essa si riscontra pervia alla tecnica dei paronimi (sulla cui ascendenza aristoteliche e codificazione erodiana nelle riprese neoplatoniche, cfr HADOT 1993, p. 312 e nn. 58-59).

⁴²¹ Sul senso epistemologico di κενεμβατεῖν (la parola – foggata da Plutarco – compare con accezione ontologica a partire da PLOT., *Enn.* III, 9, 3, 11), cfr *WESTERINK 1991, I, p. 135, n. 1 di p. 8.

⁴²² Alla direzione di una pluralità di rispetti e, in nessun modo, di sostanze occorre ricondurre l'apofasia meontologica e l'apofasia meontologica della negazione (nella terminologia di METRY-TRESSON 2012, p. 199), come mostra anche ciò che è coordinato o incoordinato: infatti σύντακτον o ἀσύντακτον si dice in rapporto (πρός) a qualcosa (cfr METRY-TRESSON 2012, pp. 198-199, n. 263), tanto che l'uno è detto incoordinato in rapporto alla triade ma coordinato in rapporto a tutto (cfr rispettivamente I, 13-15 e I, 4, 4). METRY-TRESSON 2012, p. 459 parla *en passant* di «multiperspectivisme» (corsivo dell'autrice), in riferimento ai diversi punti di vista che la metafisica damasciana apre sull'oggetto: l'ottica è in generale senz'altro da condividere, a condizione che si intenda l'approccio nella solida eidetica

in Plotino)⁴²³ per cui anche le realtà primissime si restituiscono e si dicono in più modi: il logos avanza su un filo sospeso sopra il baratro del nulla rischiando di cadere nell' ἄρρητον, considerato come contrapposto a ciò che in nessun modo sotto nessun rispetto è subprincipiamento. Si ricava, in prima istanza, che l' ἄρρητον costituisce del κενεμβατεῖν il rispetto complementare e distinto di τὸ μηδαμῇ μηδαμῶς ὑπάρχον; l'indicibile è quindi altro da ciò che non sussiste affatto come subprincipio. Poco sotto (*ibid.*, ll. 7-9), Damascio fa entrare anche la terminologia dell'ineffabile, allorché dice che il bisogno più necessario di tutti è che τὸ ἐκεῖθεν ὥσπερ ἐξ ἀδύτου πάντα προῖέναι, ἔκ τε ἀπορρήτου καὶ τὸν ἀπόρρητον τρόπον. Nel medesimo contesto, dunque, a pochi righe di distanza, l'autore opera una variazione sul tema dell'inesprimibile, trascorrendo dall' ἄρρητον all' ἀπόρρητον per indicare, con questo secondo, tutto ciò che di Là procede come da un recesso inaccessibile. Sia il recesso da cui il tutto muove sia il modo di riferirvisi richiedono di essere conformati all'ineffabile; ineffabile, pertanto, viene a essere non solo il ciò di cui si dice (ineffabilità sostanziale) ma anche il modo del ciò di cui si dice (ineffabilità modale). Da questa prima occorrenza della duplice terminologia sarà prudente non ricavare altro se non l'osservazione che l' ἀπόρρητον viene presentato fin da questo primo caso in termini ablativi: l'ineffabile è il punto di partenza da cui procede ciò che procede; l'ineffabile non è accostabile in termini conoscitivi ma qualcosa di ciò che ne promana si dà al soggetto percipiente e questo basta perché le cose che di Là principiano rechino le stigmati – per quanto indirette e stinte – dell'ineffabilità della loro origine. Il provenire dall'ineffabilità del recesso inattingibile ricalca qui equipollentemente il moto del dissilenziamento giacché, come questo ghermisce dall'originante inviolabilità vietata alla parola, così quello de-trae da quanto viene di Là (usato come veicolo) ciò che la conoscenza può sfiorare sull'ineffabile, nel suo slancio oltre l'intellegibilità del fiore (ἄνθος τοῦ εἶδους) stesso dell'essenza⁴²⁴.

L' ἀπόρρητον è messo sullo stesso piano dell' ἄδύτου τῶν πάντων e dell' ἀπερινόητον (I, 8, 12-13), portando il logos a rivolgersi su se stesso;

di tipo aristotelico, per cui è la complessità dell'essere a richiedere plurimi accessi, non già dandosi riduzionisticamente una varietà di punti di vista perché *tot capita tot sententiæ*. In questa linea è sostanzialmente anche C.I. Andron (pur con preminenza del punto di vista epistemico su quello ontologico) quando scrive di una forma di *perspectivism*: «the way the mind works is dictated by its back to the eye and even though the mind fills in the gap with the help of the other faculties, a faculty by itself never manages to deal with all the objects of knowledge in a unitary manner» (ANDRON 2004, p. 122).

⁴²³ In questa linea cfr PLOT., *Enn.* III, 8, 7, 1 sulla διττὴ φύσις, con cui segnala la distinzione – e non l'opposizione – tra le nature dell'intellegibile e del sensibile (parimenti cfr anche I, 6, 6, 20-22; II, 4, 15, 33 e 16, 1-4; III, 6, 19, 25).

⁴²⁴ Cfr DAM., *De princ.* III, 132, 20-23 W.-C. circa l'innumerabilità dell'intellegibile e l'impossibilità metanozionale della contrazione razionale (*ibid.*, ll. 6-10).

si tratta di una περιτροπή⁴²⁵ che Damascio si premura di relativizzare alle affezioni dell'indagante (cfr *ibid.*, ll. 14-20), dicendo che si tratta di una questione nominale, in riferimento alle doglie concettuali che ardiscono investigare Quello indebitamente e si fermano sulla soglia dell'inaccessibile (πολυπραγμονεῖν ἐκεῖνο τολμῶσιν, ἐν προθύροις ἐστηκυῶν [scil. le doglie] τοῦ ἀδύτου). L' ἀπόρρητον è dunque presentato come una regione epistemicamente di transizione, che sfugge alla rotonda dicibilità, pur rientrando nella forma delle doglie del pensiero che non limpidamente ma per mezzo di in-dicazioni (διὰ ἐνδείξεων)⁴²⁶ lasciano intendere qualcosa a chi sappia intendere (τοῖς ἐπαίειν καὶ τούτων δυναμένοις).

Proseguendo nell'indagine delle occorrenze contrastanti dei due termini, Damascio ricorre al lessico dell' ἀπόρρητον per illustrare come il primo principio produca i molti: come ineffabile esso ineffabilmente produce i molti, non già come uno esso produce il tutto o come unificato i molti⁴²⁷; poco oltre, la lettera torna alla polarità dell' ἄρρητον quando eleva la domanda circa che cos'altro possa essere ricercato al di sopra dell'indicibile⁴²⁸. Che le due sfumature del concetto siano frementi nella loro alternanza – al di qua di quali esse siano – è attestato anche dai righi immediatamente successivi dove, con richiamo al *Sofista*⁴²⁹, Damascio afferma che come, con l'eliminazione degli enti altri, Platone ha condotto intorno all'interno dell'uno (Damascio scrive εἰς τὸ ἐν περιήγαγεν, con ricercata giustapposizione tra i due sensi locali contrastivi della preposizione εἰς che indica un ingresso nell'uno e del preverbo περι- che invece significa l'approssimazione del logos, nel suo mantenersi intorno all'uno, nei suoi pressi, senza potervi accedere), parimenti Damascio prosegue dicendo densamente che Platone con l'eliminazione stessa dell'uno ci ha ri-dotti

⁴²⁵ Sul carattere paradossale di tale capovolgimento – al pari della referenzialità delle doglie metafisiche, cui è affiancato – cfr quanto dice S. Gersh citato in VLAD 2016c, p. 246, n. 80: «with respect to *ōdis* and *peritropē*, it is worth noting that both terms imply a certain duality, given that travail represents a tension between producing and not producing, and reversal a tension between different directions»; l'aporetica del capovolgimento, quindi, si salda con l'ineffabilità del primo principio, rinsaldando quest'ultima entro la dinamica diaporetica della ragione: in questo modo l'ineffabile richiede di essere indagata entro la dinamica dell'antinomia del logos, piuttosto che nei termini di una conseguenza dell'antinomia medesima (l'ineffabile in quanto aporetico e non l'ineffabile come ciò cui il logos non perviene perché la dialettica ascensiva è interrotta dall'aporia).

⁴²⁶ In questo senso rigoroso va intesa l'osservazione di DAM., *De princ.* I, 55, 14 W.-C. circa Platone, il quale non ha dato nessuna in-dicazione sul primo originante (οὐδὲν ἐνδείξατο περὶ ἐκείνης): la strategia di Damascio intende proprio fornire dei rinvii in-dicanti *stricto sensu* il principio primissimo, quando invece Platone non si era servito di questa tecnica argomentativa per alludervi (Platone quindi difettava di in-dicare nell'accezione damasciana e non di in-dicare genericamente l'ineffabile, stante che anche Platone aveva evidentemente avvertito l'urgenza speculativa di salire oltre l'uno). Non pare al proposito convincente la posizione di Vlad la quale, a distanza di pochi rigi, prima afferma che Platone conduce ineffabilmente all'ineffabile mediante la soppressione dell'uno («through the suppression of the One, Plato is ineffably leading us to the ineffable, VLAD 2016c, p. 244, al fondo») mentre, poco oltre (*ibid.*, p. 245, al principio) scrive che «he never negated the One: because he could not suppress the principle of the discourse».

⁴²⁷ DAM., *De princ.* I, 8, 9-11 W.-C.

⁴²⁸ DAM., *De princ.* I, 9, 8-9 W.-C.: τί οὖν ἄλλο τι τοῦ ἀρρήτου ἐπέκεινα ἐπιζητοῦμεν;

⁴²⁹ PLAT., *Soph.* 244B6 – 245A10.

mediante l'uno all'ineffabile al di là dell'uno (διὰ μέσου τοῦ ἑνὸς ἀνήγαγεν ἡμᾶς ἀπορρήτως εἰς τὸ νῦν δὴ προκείμενον ἀπόρρητον ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς αὐτῇ γε τῇ ἀναιρέσει τοῦ ἑνός)⁴³⁰.

Incomincia, quindi, a definirsi una costellazione di pensiero in cui ineffabile e indicibile, seppur non ancora in modo coerente, per certo non ricoprono il medesimo spazio di significato (altrimenti sarebbe incomprendibile o casuale il continuo contrappunto che i due termini intrattengono) né tampoco sono emergenze straordinarie ed extravaganti; tale osservazione deve essere portata a questo punto dell'indagine poiché, prima ancora che per lo specifico significato che essa assume, la distinzione tra i due modi⁴³¹ dell'apofasia damasciana riveste un ruolo primario per il fatto stesso di intervenire: è il 'che' piuttosto del 'come' a caratterizzare la distinzione in oggetto. Basterà infatti ricordare il rilievo episodico con cui, ad esempio, in tutte le *Enneadi* Plotino ricorre, per contro, una sola volta alla terminologia dell'ἀπόρρητον (peraltro in un luogo fitto di ascendenze e citazioni implicite ed esplicite da Platone)⁴³² mentre all'ἄρρητον non sono riservate che due frequenze, del resto contestuali⁴³³, ancora fittamente tramate di riprese platoniche⁴³⁴. Se si fa risalire lo sguardo a Platone, si noterà che erano sì più numerose le occorrenze di questa terminologia ma pur sempre molto contenute, soprattutto se rapportate all'estensione del corpus platonico: 9 occorrenze per ἀπόρρητος e 12 per ἄρρητος⁴³⁵. Questi numeri

⁴³⁰ Cfr DAM., *De princ.* I, 9, 10-16 W.-C.

⁴³¹ Tenendo presente che si tratta ancora, evidentemente, di due rispetti di un medesimo oggetto e, per di più, di due rispetti che non sono estrinseci all'oggetto di cui si predicano ma insidenti al suo interno, è possibile dire che in questo modo Damascio non incorre nelle difficoltà che fin da Anassimandro l'illimitato solleva (posto che l'illimitato è uno dei nomi del primo principio – come si legge ad esempio a II, 18, 8-11 – e che è il primo principio a qualificarsi ineffabile o indicibile): seguendo la critica di Norman Sieroka all'origine di Anassimandro – per cui cfr N. SIEROKA, *The Bounds of Experience: Encountering Anaximander's In(de)finite*, «Ancient Philosophy» 37 (2017/2), pp. 243-263, p. 257 –, si rileva che sia non è una duplicazione quella che propone Damascio bensì un doppio punto di vista sull'unica realtà del non-uno che è idiomodale ipostasi di sé, sia la connessione tra l'illimitato-indicibile e la piramide del tutto non è in questione poiché l'apofatico è interno alla struttura universale dell'essere, ne è parte integrante e solo eideticamente – cioè solo quando è considerata in termini assoluti – si proietta fuori del tutto.

⁴³² Plotino, trattando della discesa dell'anima nei corpi, si richiama alle concezioni dei padri della filosofia come Eraclito, Empedocle, Pitagora e Platone per esprimere, con le variazioni del caso, l'idea che l'anima è come sepolta nel corpo e vi è in custodia (PLOT., *Enn.* III, 8, 1, 31-33: καὶ τεθάρθθαι ἐν αὐτῷ τὴν ψυχὴν (scil. Platone) λέγει καὶ τὸν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενον λόγον μέγαν εἶναι, ὃς ἐν φρουρᾷ τὴν ψυχὴν φησι εἶναι, dove agisce in ipotesto PLAT., *Phaed.* 62B3 circa la disciplina dell'arcano della misteriosofia orfico-pitagorica. Cfr nello specifico anche PLAT., *Crat.* 400C2 e 413A3).

⁴³³ PLOT., *Enn.* V, 3, 10, 43 (καὶ οἷον ἐπαφὴ μόνον ἄρρητος καὶ ἀνόητος) e *ibid.*, 13,1 (διὸ καὶ ἄρρητον τῇ ἀληθείᾳ [...] τὸ “ἐπέκεινα πάντων καὶ ἐπέκεινα τοῦ σεμνοτάτου νοῦ” ἐν τοῖς μόνον ἀληθεῶς οὐκ ὄνομα ὄν αὐτοῦ): nel primo caso Plotino sta trattando della conoscenza delle ipostasi e la sua preoccupazione è di introdurre un contatto (θίξις) che tuttavia non pregiudichi l'inattingibilità dell'oggetto poiché l'intelletto non è ancora venuto all'essere e quindi non ci può essere ancora un pensiero del molteplice; invece, nel secondo egli riprende Platone, parafrasandolo (cfr *Rsp.* 509B9-10 e soprattutto *Parm.* 142A3), per significare che – comunque ci si riferisca all'uno – gli si dà un nome tanto da abbassarlo al rango degli enti, mentre l'uno assoluto (αὐτοέν, *ibid.*, I, 52) è prima di tutto: di qui è ἄρρητον.

⁴³⁴ Va altresì detto che anche presso Platone – e non solo presso Plotino – il lessico dell'ἄρρητον è rado e non supera le dodici occorrenze totali, oltre metà delle quali concentrate nei due soli torni di *Soph.* 238-241 e *Leg.* 788-822.

⁴³⁵ La specifica declinazione dell'indagine qui condotta non contempla di considerare il caso dell'inconoscibile, non già perché l'ineffabile non sia anche inconoscibile (ché anzi lo stesso Damascio arriverà a definire l'ignoto come il

impongono due considerazioni: da un lato, l'ineffabile non è evidentemente un tema centrale né in Platone né ancora in Plotino, benché la transizione mesoplatonica avesse cercato almeno in modo incipitario e sinusoidale di affrontare il lato ineffabile attribuito al dio⁴³⁶; dall'altro lato, l'esame lessicale delle pericopi interessate non consente di abbozzare una differenza speculativa tra ineffabile e indicibile nei due autori, tanto più che l'opposizione (non solo concettuale ma anche testuale, la quale ultima meglio può far affiorare la prima, ove questa davvero sussista) – che si sta valutando in Damascio – non interviene presso Platone e Plotino, nelle cui pagine ἀπόρρητον e ἄρρητον tendono a comparire in contesti diversi⁴³⁷.

Resta quindi da considerare se l'indagine serrata che Damascio porta sul tema del preterdicibile possa avere delle coordinate pregresse, una volta aver escluso che lo siano i dialoghi platonici e le *Enneadi*; allontanandoci da Plotino e accostando il suo allievo nonché biografo Porfirio sarà possibile avanzare qualche osservazione più pertinente alla nostra ricerca; si nota infatti che, con speciale riguardo alla produzione epoptica e ispirata (così nello scatto teurgico e teosofico del *De philosophia ex oraculis haurienda*)⁴³⁸, Porfirio indulge a tratteggiare o almeno a suggerire i contorni di una ontologia dell'indicibile. Questo tratto si ricava dall'occorrenza della terminologia di specie, evidentemente importata nel discorso dalla tendenza aperta al misticismo e all'esoterismo dei luoghi porfiriani. Anzitutto rileva presentare il dossier dei passi poziori, attraverso la tradizione indiretta di Eusebio di Cesarea, spesso non immune da sarcasmo apologetico contro la superstizione speculativa del Tirio:

- EUS., *Præp. eu.* III, 8, 2: καὶ μεθ' ἕτερα ἐπιλέγει· “ταῦτά μοι ὡς ἄρρητων ἄρρητότερα κρύπτειν· οὐδὲ γὰρ οἱ θεοὶ φανερώς περὶ αὐτῶν ἐθέσπισαν, ἀλλὰ δι' αἰνιγμάτων”.

secondo nome dell'ineffabile, a I, 11, 17-19) ma perché la preterdicibilità consente di tratteggiare un carattere più preciso dell'ultraprincipio: la preterdicibilità infatti consente nel suo interno di instaurare una dialettica tra ineffabile e indicibile, quando invece l'inconoscibilità appare piuttosto unitaria in quanto inaccessibile e non si apre a un'equipollente distinzione iponimica.

⁴³⁶ Cfr CALABI 2002, da cui si ricava bene – come già sottolineato – che all'altezza mesoplatonica non si staglia ancora con nettezza la trascendenza dell'ineffabile dal primo principio, facendo di conseguenza precipitare l'ineffabile fino a identificarsi con l'uno, tanto da obliterare l'assolutamente indicibile: l'indicibile sarà quindi solo parzialmente ineffabile perché si potrà almeno dire uno, perdendo di qui l'assoluta ipertrascendenza che preme a Damascio di rivendicare al suo metaprinzipio.

⁴³⁷ Va altresì considerato che Platone fa ricorso all' ἀπόρρητον anche per designare il modo in cui si trasmette la dottrina filosofica (come in contesto pitagorico) e non solo circa l'ontologia di quanto è oggetto di indagine filosofica: cfr a questo proposito il già richiamato PLAT., *Phæd.* 62B ([...] ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος [...])

⁴³⁸ Cfr PORFIRIO, *La filosofia rivelata dagli oracoli: con tutti i frammenti di magia, stregoneria, teosofia e teurgia* (a cura di G. Girgenti e G. Muscolino), Milano 2011, segnatamente la sezione intitolata «Porfirio: mago, goeta, teosofo o teurgo» (pp. CCVI-CCXI).

- EUS., *Præp. eu.* V, 5, 7-8: γράφει δὲ ταῦτα ὁ δεδηλωμένος ἐν οἷς ἐπέγραψεν “περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας”, ἔνθα μαρτύρεται μὴ τὰ ἀπόρρητα τῶν θεῶν ἐκφαίνειν, ἐπομνύμενός τε αὐτὸς καὶ μὴ εἰς πολλοὺς ἐκφέρειν τὰ λεχθησόμενα.
- Cfr EUS., *Præp. eu.* V, 6, 2-7: ἄκουε δὲ οἷα ἐκφαίνει ὁ τὰ ἀρρητότερα τῶν ἀρρήτων διηρευνηκῶς καὶ τῶν ἀπορρήτων ἀξιωθείς τῆς γνώσεως [...]
- EUS., *Præp. eu.* V, 14, 2-3: [...] ὁ θαυμαστὸς θεολόγος, ὁ τῶν ἀπορρήτων μύστης, τὴν ἐκ λογίων φιλοσοφίαν ὡς ἀπόρρητα θεῶν περιέχουσιν λόγια παραφαίνει [...]
- EUS., *Præp. eu.* V, 8, 11-12: [...] θελγόμενον μολπαῖσι καὶ ἀρρήτοις ἐπέεσσιν κάππεσεν (Apollo circa le emanazioni di Febe dall'alto)
- EUS., *Præp. eu.* III, 14, 9 ταῦτα ἐν ἀπορρήτοις τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας ὁ δηλωθεὶς ἀνὴρ τέθεται.

Porfirio mostra di fare ricorso ad ambedue i modi principali di rinviare all'oltredicibile⁴³⁹ e lo fa con un movimento che consente almeno due rilievi, al solito a cavaliere tra il dato linguistico (ordine espressivo e veicolare) e il riscontro ermeneutico (che vi è sotteso): in prima istanza, l'accezione di ἀπόρρητα sembra doversi ricondurre alla quota conoscitiva che compete alla sfera del divino; il teologo è chiamato a farsi miste della filosofia per oracoli che reca in sé tali misteri. Si coglie l'intervento di un piano enigmatico, per sua natura volto a sostanzinarsi – e non a patire limitazione – dalla disciplina del silenzio. Entro questa cornice si inserisce il secondo rilievo che mette conto di articolare, giacché gli ἀπόρρητα si collocano in prossimità di un'intelligenza di tipo sacrale e liturgico del mistero che abita gli dèi; gli ἀπόρρητα sono infatti presentati al plurale e in forma sostantivata, senza un referente sostantivale esplicito, così da lasciarsi accostare piuttosto alla dimensione sacrale che avvolge il divino che non a una specifica inesplicabilità metafisica. Dalla medesima prospettiva sono coinvolti anche gli τὰ ἀρρητότερα τῶν ἀρρήτων (con relative formulazioni

⁴³⁹ Si presentano come principali ἀρρητον e ἀπόρρητον inquantoché è su di essi che Damascio, portando alle estreme propaggini l'indagine sul tema del preterdicibile, strutturerà l'affondo speculativo. Porfirio non manca tuttavia di ricorrere anche a termini sinonimici (*ex. gr.* ἄφθεγκτος), che saranno però per lo più relegati a un ruolo denotativo e certo non parimenti sfruttati in senso ontologico da Damascio: cfr EUS., *Præp. eu.* V, 14, 1, dove Porfirio riferisce che negli oracoli Apollo disse che bisogna celebrare – oltre a Ermete, Elios etc. – anche Afrodite κλήσεσιν ἀφθέγκτοις, ἃς εὔρε μάγων ὅχ' ἄριστος τῆς ἐπαφθόγγου βασιλεὺς [...]

alternanti), consistendo di una formula elativa che generalmente rinvia al *tremendum* divino, inaccessibile alle vie ordinarie del pensiero e *juxta modum* accostabile al solo teurgo/goeta.

Porfirio attinge al lessico dell'ineffabile anche in altre opere oltre al trattato sugli oracoli (nel complesso meno di 30 occorrenze in tutto Porfirio) ma si tratta, quanto a questi ulteriori scritti, di frequenze isolate per contesto e pressoché occasionali quanto all'argomentazione. Rileva tuttavia considerare almeno il caso del fr. VI della *Lettera ad Anebo* (EUS., *Præp. eu.* III, 3, 17-21) (I 115-116 Mras):

[...] τὰ δὲ καθ' ἑκάστον θεὸν μυστήρια οἳ τε ὕμνοι καὶ αἱ ᾠδαὶ καὶ τῶν τελετῶν τὰ ἀπόρρητα πότερον τῶν καθόλου στοιχείων ἢ τῶν πάλαι θνητῶν ἀνδρῶν τῶν τοῖς θεοῖς ὁμωνύμων ἐπάγονται τὰ σύμβολα;

L'interrogazione che Porfirio affida a questo luogo sintetizza e conferma la linea sopra prospettata, asseverando che il Tirio intende l'ineffabile nella direzione del misterico, in una prospettiva piuttosto iniziatica che speculativa. Il suo interesse urge ad affermare e non a inferire il carattere indicibile delle pertinenze divine, acclarato che il divino è presentato come ineffabile proprio in quanto divino, quando invece questo aspetto richiederebbe almeno di affrontare le ragioni che portano il divino a essere oltredicibile – ché sarebbe aprioristico dire ineffabile il divino per il fatto stesso che riguarda gli dèi o, quello che è lo stesso, comporterebbe un circolo vizioso credere ineffabile il divino perché il divino è per sua natura ineffabile. Quattro sono dunque i tratti che Porfirio consegna intorno all' ἄρρητον e ἀπόρρητον: i) incomincia a manifestarsi un interesse verso questi temi che in Plotino era assente; ii) l'accendersi di tale interesse pare rapportarsi all'accentuazione del tipo misteriosofico pertinentizzato dall'orientamento di certa pagina porfiriana; iii) non sussistono elementi per una distinzione fra i due modi espressivi in esame; iv) in ultimo e soprattutto, l'indistinzione riposa più latamente sulla considerazione che Porfirio non presenta l'ineffabile nella traiettoria di un approfondimento metafisico bensì sul piano esoterico-religioso. Sotto questo rispetto Porfirio non potrà in nessun modo essere considerato precursore valente della linea damasciana lungo la quale, come visto, l'ineffabile assumerà invece piena collocazione e dignità ontologiche, fino a (sovra)ipostatizzarsi e delimitare una specifica regione iperhenologica. L'ineffabile porfiriano è al debutto della parabola neoplatonica ed è una categoria rituale e misterica mentre l'ineffabile damasciano, ormai al culmine della medesima arcata storico-concettuale, si configura pienamente come una categoria sovraontologica ed epistemica,

non per questo rigettandone la dimensione teurgica ma collocando la ricerca sull'ineffabile entro il più generale alveo della teoresi⁴⁴⁰.

Per transenna va detto che sono, questi, i tratti fondamentali condivisi anche dalla linea in cui si inserisce Giamblico, con le sue 30 occorrenze tra ἀπόρρητον e ἄρρητον, segnatamente nel *De mysteriis*⁴⁴¹; infatti, come nel caso dell'introduzione di un principio superiore all'uno da cui è escisso, Giamblico può forse essere indicato rispetto a Damascio come un precursore su temi fin lì non ancora del tutto maturati nel dibattito neoplatonico, come nel caso dell'ineffabilità del primo principio, soprattutto se si considera il numero delle occorrenze lessicali in rapporto all'estensione più contratta del suo corpus rispetto a quello platonico. Va notato peraltro che l'interesse giambliceo verso l'ineffabile non si lascia comprimere in un semplice sviluppo cronologico dell'orizzonte di ricerca a mano che ci si allontana da Plotino, bensì deve più convenientemente essere qualificato come uno specifico intendimento di esplorazione, destinato a non essere né condiviso dai contemporanei in modo indistinto né recepito da tutti i successori (ad esempio sarà di nuovo negletto sotto il magisterio di Siriano, in cui non si può accordare rilievo che a due sole occorrenze nel commento a Ermogene).

Invece il quadro cambia sostanzialmente quando si consideri l'evoluzione che fa approdare la riflessione neoplatonica al suo penultimo stadio con Proclo, presso il quale si assiste a una deflagrazione del lessico dell'indicibile: 78 occorrenze per la flessione di ἀπόρρητον e 253 per ἄρρητον. Non è qui solo questione di estensione dell'opera: i numeri indicano un tale divario che può essere compreso solo se si pensa che sia in atto qualcosa di più profondo, cioè una torsione nuova del pensiero che si inarca verso la focalizzazione di un orizzonte fin lì inespresso. Proclo segna da questo punto di vista uno stacco reciso con la linea plotiniana, fatta forse eccezione per certa posizione pionieristica di Giamblico. Sulla scorta di quanto

⁴⁴⁰

Riferire aprioristicamente l'indicibile al divino porta Porfirio a non affrontare la difficoltà di conservare la τάξις dell'essere insidiata dallo scalzamento al vertice patito dall'uno: l'ineffabile necessita infatti di inserirsi nella compagine del tutto senza che venga meno il principio di ordine che l'assolutezza dell'uno aveva comportato all'intera struttura nel corso del neoplatonismo ortodosso. Questo è infatti il riflesso speculativamente più gravido che il tema dell'ineffabile comporta, riacutizzando gravi problemi mai risolti già insiti nella concorrenza tra il paradigma platonico (Platone e Speusippo) dei quattro livelli dell'essere (teoria in cui si situa il livello dell'uno prima e oltre l'intelletto) per contro ai tre ordini che il mesoplatonismo e il sistema plotiniano ereditavano dall'alternativa senocratea (sull'intera questione cfr O'MEARA 1975, p. 11). L'indicibile deve per sua natura collocarsi al di sopra anche dell'uno (o almeno non identificarsi *simpliciter* col medesimo), incorrendo nelle difficoltà ora richiamate: difficoltà che vengono aggirate da Porfirio nel tratteggiare l'indicibile come un nome del divino ma, così facendo, la sua teoria incontra il vizio speculativo ancor più dirimente che consta dell'impossibilità di preservare la piena ineffabilità trascendente del divino una volta che il divino sia messo in contatto con l'ineffabile – questioni sottili, evidentemente, che non intersecano sagittalmente lo spazio di riflessione di Porfirio come faranno con Damascio, stante che il rispetto misteriosofico ha altre sollecitazioni che lo sguardo metafisico.

⁴⁴¹

Cfr IAMBLL., *De myst.* 1, 11, 4; 3, 20, 30; 5, 23, 43; 6, 7, 14-15.

premessso, bisogna domandarsi che cosa fosse in atto con Proclo, quale fosse la sua esigenza di inoculare così pesantemente l'ineffabile nell'economia dell'essere e, prima ancora, di che carattere partecipi la dottrina dell'ineffabile presso la sua pagina.

Nei termini che a noi qui pertengono, infatti, si nota che quando il filosofo attende a presentare i modi per ascendere all'uno, egli qualifica come ἄρρητον (nonché come inconoscibile) la superiorità (ὑπεροχήν) di ciò che è primo. Facendo astrazione da casi minori (come quello dell'ἄφραστος ιδιότητα secondo la ripresa della *Repubblica* platonica)⁴⁴², Proclo ricorre proprio all'ἄρρητον per illustrare le modalità di ascesa all'uno, ora secondo analogia e ora secondo il modello aferetico; nello specimine esemplare della sezione che si apre a II, 5 della sua *Theologia Platonica* Proclo esamina διὰ ποίων ὁ Πλάτων ἐπιβολῶν τοῖς ἑαυτοῦ γνωρίμοις τὴν ἄρρητον τοῦ πρώτου καὶ ἄγνωστον ἐκφαίνει κατὰ δύναμιν ὑπεροχήν (*ibid.*, ll. 9-11). Dopo questa introduzione all'argomento si affronta nello specifico a II, 6 la questione dei nomi con cui Platone rivela il principio ineffabile, lungo l'ascesa al primo principio. Proclo osserva che tutti gli enti procedono dall'uno – considerato causa sia dell'unità del molteplice sia di ogni processione – e, per converso, avvertono la mancanza⁴⁴³ e hanno anche *desiderium* della realtà ineffabile e incomprendibile dell'uno, chiamato anche 'il bene': διότι δὲ αὐτὰ προελθόντα πρὸς ἐκεῖνο κατὰ φύσιν ἐπέστραπται καὶ ποθεῖ τὴν ἄρρητον ἐκείνου καὶ ἄληπτον ὕπαρξιν (*ibid.*, ll. 14-16). Così il lessico dell'ἄρρητον torna con insistenza poco oltre: καί μοι μήτε ὀνομαστὸν διὰ τοῦτο τὸ ἄρρητον ὑπολάβης μήτε διπλασιάζεσθαι τὸ πάσης ἐνώσεως αἴτιον (*ibid.*, ll. 28-29) e parimenti il filosofo dice di cercare di nominare l'ἄρρητον mediante le entità che procedono dal primo: [...] καὶ τὸ ἄρρητον διὰ τῶν αὐτῶν (scil. διὰ τῶν προϊόντων ἀπ' αὐτοῦ, ll. 9-10) ὀνομάζειν ἐπιχειροῦμεν (*ibid.*, ll. 11-12); e all'ἄρρητον è anche il ritorno ciclico con cui la ἔφεσις perfeziona la conversione delle realtà sussistenti (cfr *ibid.*, ll. 27-28). Ancora, a II, 7 Proclo conclude questo giro di pensiero definendo ἄρρητον e ἄγνωστον (da cui si era partiti, con una *Ringkombination*) il primo principio che Platone cerca di rivelare (μηνύειν) con nomi e dimostrazioni adeguati (cfr *ibid.*, ll. 13-17).

⁴⁴² Cfr PROCL., *Theol. Plat.* II, 5, 15-17 Saffrey-Westerink: Proclo sta trattando dell'analogia tra le realtà seconde e l'uno e fa questo mediante l'immagine platonica del sole (PLAT., *Rsp.* 506D8-509C4). Il ricorso al linguaggio metaforico porta dunque l'ἄφραστος sul piano di un'indicibilità non sostanziale ma analogica, dove l'analogia va intesa non solo in contrapposizione alla mozione del negativo (cioè l'uno è altro dagli enti sia perché esso non è gli enti sia perché esso è simile agli enti e quindi ne partecipa senza identificarvisi) ma nel senso di un'ontologia narrativa, che in quanto tale faccia ricorso all'immagine in vece del rigore deduttivo.

⁴⁴³ Damascio arriva a configurare la mancanza come il possesso di qualcosa, cioè a suo modo la mancanza è il possesso di un'assenza, come è l'ontologia della traccia (cfr DAM., *De princ.* I, 38, 11-12 W.-C.: ἔχει τι [...] ἵχνος).

Il luogo trascelto si segnala in quanto può essere assunto come programmatico e presenta in modo articolato il tema dell'ineffabile, pur senza alcuna opposizione tra ineffabile e indicibile né alcuna fondazione dell'ineffabilità della prima origine (tale essa è ma non se ne esibisce la ragione); i contenuti di questo torno dell'ineffabile potrebbero chiaramente essere ampliati con numerose altre occorrenze del termine, ottenendo tuttavia non molto di più che la pluralità dei modi in cui l'ineffabile si predica: sulle enadi divine, la gerarchia degli enti vi è sottoposta συνδιαιρουμένη δὲ ταῖς ἀρρήτοις αὐτῶν καὶ ἀφράστοις ιδιότησιν (I, 12, 17-18); con ἀρρήτοις αἰτίαις (III, 9, 3-9) i gradi universali dell'essere si connettono a quelli individuali attraverso gli intermedi; anche gli dèi τοῖς ἀρρήτοις συμβόλοις ἀγάλλεται (V, 28, 6-7). Per altro verso, come premesso, Proclo ricorre anche sovente alla terminologia dell' ἀπόρρητον, in contesti che oscillano dall'aggettivazione del modo argomentativo alla mistagogia al sole: μηδ' εἴτινες ἐν ἀπορρήτοις λόγοις αἰνιττόμενοι τὰ τοιαῦτα πλάττουσι, τῆς ἐνδείξεως ἡμεῖς τὴν φαινομένην ἀλλαξώμεθα σκευωρίαν (*Theol. Plat.* I, 8, 84-85 Saffrey-Westerink circa le follie da barbari e le finzioni sui Giganti mentre la scienza platonica deve essere accolta nei recessi dell'anima pura e immacolata); πρὸς τὴν μυσταγωγίαν τὴν ἀπόρρητον ἀτεχνῶς καθεύδοντας ἡμᾶς ἀνεγειρούσας ἐκφαίνοντος (III, 23, 16-18 = VI, 8, 3-4)⁴⁴⁴; [...] καὶ τὸ ἀπόρρητον τῶν ὑπὲρ τὸν κόσμον θεῶν ἐκφήνας τῷ παντί (VI, 12, 6-7) circa il sole in ripresa della demiurgia del *Timeo*.

Essendo qui in questione il *ductus* concettuale che informa ed è informato a sua volta dalle singole occorrenze procliane della terminologia in oggetto, costituisce fuoco di interesse la linea di tendenza che risulta da quanto predetto: i) il lessico dell'ineffabile in Proclo conosce un'intensificazione rilevante in forza di un aumentato interesse protologico e dell'autotrascendimento dell'uno e, tuttavia, ii) il filosofo non sembra voler sfruttare l'opposizione tra i due termini impiegati a tratteggiarne i contorni nonché iii) l'ineffabile si predica di tutto ciò che è sommamente altro ma non prevalentemente dell'uno né esibisce un uso assoluto (in vece dell'Ineffabile prevale il tratto ineffabile di qualcosa).

Su queste basi, è ora possibile riprendere le testimonianze offerte da Damascio sulla differenza tra indicibile e ineffabile, ché è proprio del Nostro l'intendimento di strutturalmente opporre ἀπόρρητον e ἄρρητον fino a produrne l'ingresso entro il complesso delle sue argomentazioni. Attendere così edotti alla sua pagina, infatti, consente ora di non far sdrucchiolare in una semplice computazione bibliometrica l'insistenza con cui l'autore

⁴⁴⁴

Cfr PLAT., *Clit.* 408c3-4.

asperge il lessico dell'indicibile nel *De principiis*: le circa 150 attestazioni censite in Damascio rappresentano allora la precisa volontà di inserirsi in un filone più procliano che plotiniano, con un'apertura che può dirsi propria di un neoplatonismo ispirato, vigente l'avvertenza che l'ineffabile neoplatonico non si caratterizza solo lungo lo sviluppo giamblicheo-teurgico ma anche nel contesto del neoplatonismo cristiano quale fu esercitato ad esempio dai Cappadoci. In questo senso si lascia interpretare la frequenza di oltre 160 occorrenze del lessico dell'ineffabile in Gregorio di Nissa, assunto qui a labaro della sua temperie; parimenti, anche volgendo lo sguardo a quanto si prospetterà in ambito cristiano immediatamente dopo Damascio, un autore come Massimo il Confessore esibisce nelle sue opere circa un centinaio di attestazioni per l' ἄρρητον e l' ἀπόρρητον, testimoniando una vivida continuità di interesse verso tale tematica.

Damascio si colloca proprio nel cuore di questa stagione: opera su questi temi sia appena dopo l'*éclat* dell'ineffabile procliano sia nel corso dell'indagine sull'indicibile della teologia cristiana; quello che però distingue Damascio è, come premesso, un aspetto molto più preciso, cioè l'opposizione tra indicibile e ineffabile che risulta essere messo a fuoco in quei passi del trattato in cui l' ἄρρητον e l' ἀπόρρητον sono giustapposti, ove non contrapposti. Oltre ai testi già richiamati, possono essere ricordati i seguenti luoghi:

- come l'uno, l' ἄρρητον è inconoscibile: ὥστε πολλαχῇ τὸ ἄρρητον καὶ ἄγνωστον [...] καὶ μήποτε τὸ μὲν πάντα ἀπόρρητον <ἀπόρρητον> οὕτως ὡς μηδ' ὅτι ἀπόρρητον τιθέναι περὶ αὐτοῦ (I, 10, 15-24);

- ἴστω δὲ καὶ ἡμᾶς τὸ ἀπόρρητον ἐπ' ἴσης πάντα πρὸ πάντων ὑποτιθεμένους κατὰ τὸ πάντα ἄρρητον (II, 12, 12-14);

- il primo principio, stabile e permanente, che è detto uno-tutto, μὴ προῖον ἀπὸ τοῦ ἀρρήτου διὰ προόδου, ἀλλὰ διὰ μόνης (II, 13, 14-15) [...] εἰ γοῦν ἢ ἐν ὑπέβη παρὰ τὸ ἀπόρρητον, οὐκ ἔστιν αὐτοῦ πρόοδος ἢ ἀπόβασις (I, 14, 1-2).

L' ἄρρητον⁴⁴⁵, nel primo esempio della breve teoria ora riportata, viene

⁴⁴⁵ Alcune indicazioni sull'uso damasciano di questo termine vengono anche dalla scheda che riserva al nostro autore il patriarca Fozio, che di Damascio è stato lettore attento soprattutto per la *Vita Isidori*; scrive: ἐργηγορότι μὲν τῷ Ἰσιδώρῳ οὐ παρῆν ἡ ἄρρητος αὐτοψία (FOTH., *Bibl.* 335B, 30-31); nel cod. 242, parlando di Isidoro, maestro di Damascio, Fozio pare risentire del lessico damasciano che evidentemente trovava nella citata *Vita Isidori* da cui sta escerpando dei passi; in questo modo definisce ἄρρητος l'attestazione visiva e autentica che Isidoro aveva in prima persona quando era in stato di veglia (e che, invece, gli veniva a mancare quando era desto): tale ἄρρητος αὐτοψία

detto passibile di essere accostato in molti modi; di qui si trapassa all'ἀπόρητον, il quale è tanto ineffabile da non essere nemmeno ineffabile. L'attribuzione della categoria della totalità (πάντη) in II, 12 è riferita non più all'ἀπόρητον ma all'ἄρητον: l'acmé dell'attenzione si concentra sull'ἀπόρητον, cui in qualche modo è subordinato l'ἄρητον giacché questo esprime il modo secondo cui il primo è tutto prima di tutto. Poco sotto (II, 13), l'ἄρητον è inserito nell'interno dell'economia di manenza dell'uno (e non della sua processione), di cui costituisce il punto di partenza. Va osservato che altrove (a I, 14) si leggeva che nello schema dell'essere la dipartita non si configura come processione se, in quanto uno, il principio discende presso l'ineffabile (παρὰ τὸ ἀπόρητον). Inoltre, l'uno stesso rientra nella dinamica dell'indicibilità (ἀρήτως), una volta ipotizzato in quanto tale⁴⁴⁶. Per converso, l'uno viene affermato non essere nemmeno ἄρητον: τὸ ἐν οὐκ ἔστι πάντη ἄρητον, ἀλλὰ μόνον οὐ λόγῳ ῥητόν (né per negazione né per affermazione, forse per una semplice nozione che verrà specificata come τῷ ἐνιαίῳ τῆς γνώσεως εἶδει καὶ τῷ ἄνθει τῆς τοιαύτης ἐπερείσεως (cfr II, 22, 11-18).

Siamo quindi in presenza di una situazione molto magmatica, sia linguisticamente⁴⁴⁷ sia concettualmente. I casi in cui i due termini in questione si oppongono nello stesso contesto risultano fondamentalmente riproporre la condizione cui si assiste nell'arco dell'intera opera; senza qui affrontare lo specifico delle singole occorrenze dei medesimi, vale quanto emerge dall'analisi di Metry-Tresson, la quale dedica non poche pagine al tema: ἀπόρητον e ἄρητον, laddove si presentano isolatamente, sembrano ricoprire un'area semantica⁴⁴⁸ prossima, le cui linee di faglia non sono nettamente individuabili. Se tuttavia ineffabile e indicibile possono essere intesi come equipollenti in generale sia presso Damascio sia presso gli altri

riguarda, dunque, la capacità innata e propria di Isidoro nell'incubare sogni predittivi del futuro (sogni detti qui oracoli, la cui interpretazione è presentata come eccellenza degli Alessandrini: cfr *ibid.*, 27-30). Fozio definisce sovradicibile la facoltà onirocritica di Isidoro, quando accoglieva e da lui promanava un bagliore mantico che declinava allorché invece prevalevano su di lui le cose sensibili. Si può pertanto osservare che l'ordine dell'ἄρητος qui attiene a una sfera concettuale di confine, giacché è metanoetico non già il contenuto di ciò che è fatto oggetto di comunicazione (si tratta infatti pur sempre di una visione – in quanto tale rientrante nell'ambito dell'esperienza concettualizzabile – e per sua natura essa comunica un dicibile) bensì lo sono il modo con cui vi si approda e la sua scaturigine prima. D'altro lato, si rileva che l'indicibilità in questo caso non sfiora minimamente la possibilità di configurare un approdo quale che sia ai contenuti di rivelazione: è un'indicibilità mistica e non razionale, che è accolta e non guadagnata a partire dal logos, e altresì è un'indicibilità che non è inviolabile all'atto ultimo dell'interpretazione, se è vero che Isidoro vi può dare espressione in una πρόρησις.

⁴⁴⁶ DAM., *De princ.* I, 14, 6-7 W.-C.: διὸ καὶ ἐν ὑποτιθέμενον ὁμῶς ἀρήτως δείκνυται ὄν (I, 14, 6-7).

⁴⁴⁷ La lingua non è mai uno strumento neutro: la sostanziale affinità è dimostrata ad usura dal fatto che i due termini impiegati (ἀπόρητον e ἄρητον) non si distinguono per la parte lessicale ma solo per la parte prefissale, indicando ora un movimento di allontanamento dal dicibile e ora, invece, la rispettiva negazione, differendo per il modo in cui il logos prende le distanze dall'indicibile, piuttosto che per nature distinte del preterdicibile.

⁴⁴⁸ METRY-TRESSON 2012: su ἄρητον pp. 133-135, 202-210, 221-234, 458-465; circa ἀπόρητον, pp. 72-74, 133-136, 179-195, 201-206, 359-363.

autori riferiti, restano i casi sopra descritti della loro fruizione contestuale, pericopi in cui la sinonimia non è invocabile. Se è vero che non è attraverso il riscontro linguistico né mediante il fraseggio metafisico che sia dato di delinearne i contorni, sarà necessario risalire al più complessivo respiro protologico che anima il trattato⁴⁴⁹; secondo questo intendimento, allora, con prudenza si potrà riconoscere che in queste pericopi l'uso damasciano mostra tutto lo sforzo – per molti tratti incompiuto – di proporre una dialettica interna all'ineffabile, cercando di aprire una dimensione di alterità nell'interno del sovradicibile; distinguere ineffabile e indicibile, pertanto, non vuole conseguire la de-finizione di un duplice dominio di pertinenza né due referenti ontologicamente differenti bensì si protende a guadagnare un rispetto plurivoco anche in seno al non-dicibile. In questo modo, altro sarà ciò che è inesprimibile e altro il modo in cui esso è tale; a Damascio preme distinguere questi due rispetti mentre il nome rispettivo è oggetto a oscillazioni. C'è dunque un aspetto ontologico nell'ultradicibilità e, a fronte, uno epistemico che regola l'accesso all'ineffabile che, a suo modo⁴⁵⁰, ri-comprende come una chiostra tutto il dicibile⁴⁵¹.

Siamo dunque in presenza di una logotomia, in cui si esercita l'ineffabile: a livello complessivo, l'ineffabile dice dell'ab-dicazione del principio superiore a tutto, che pone a Damascio il problema del mitologhema di Lot e Proserpina (cioè l'ineffabile appena viene pensato come ineffabile cessa di essere tale, tanto da dover rifuggire dal guardare il proprio oggetto); a un livello più circoscritto, il trattato presenta alcuni segnali di dialettica dell'ineffabile, elevando il come del non-conoscere a sostanza del non-conosciuto. Presso Damascio sia lo sviluppo argomentativo dell'ineffabile sia, prima ancora di questo, la centralità accordata all'ineffabile si originano dalla prospettiva razionale e non rivelativa della sua impostazione (anche le sezioni teurgiche, inserite quali sono nel generale tessuto filosofico

⁴⁴⁹ Che la prospettiva protologica non coincida semplicemente con il procedimento negativo è bene espresso da I, 21, 15, dove si afferma in modo esplicito che l' *ἀπόφασις* è *λόγος* *τις*, quando invece la protologia dell'ineffabile intende proprio superare i limiti del *logos* medesimo.

⁴⁵⁰ La restrizione relativizzante si esplica in I, 62, 1-17: «piuttosto l'ineffabile è negativo in qualche modo; dico 'in qualche modo', non che ci sia come sia affermativo o positivo bensì che questo nome o questa cosa non è né negazione né posizione ma una completa soppressione, non essendo certo non-qualcosa – infatti, anche non-qualcosa è tra ciò che è – ma non essendo affatto essa stessa. Se dunque definiamo tale il nome ineffabile, come nemmeno nome, tutto quello che è prima dell'uno dovrebbe essere di questa natura: infatti, *al di sopra dell'uno* nulla è in nostro potere congetturare. Ma se questo è da congetturare come primo – in qualsiasi modo –, che cosa andiamo ricercando di più prima di esso, laddove non sono né le cose di più né l'uno? Dunque, verso quella allontaniamoci dall'aporia indiscreta e dall'inadeguatezza e ricerchiamo di nuovo l'uno stesso, se sia dicibile semplicemente o l'oggetto della ricerca sia medio tra l'ineffabile e il dicibile».

⁴⁵¹ Questa è l'immagine usata in I, 24, 5-10: «pertanto, il veramente ineffabile giace d'intorno, come una chiostra, a tutto il dicibile, dall'alto incombendo e dal basso soggiacendo a tutto quale seggio? Piuttosto nemmeno questo nell'enunciazione converrà a quello: infatti né è dall'alto né dal basso né qualcosa di esso è primo né estremo – non vi è infatti processione; né allora è chiostra di tutto né circonda tutto né all'interno di esso è il dicibile né l'uno stesso».

che infatti le precede fino a sussumerle, partecipano della complessiva declinazione razionale del trattato); di qui non può valere per Damascio il principio secondo cui l'ineffabile o l'indicibile sarebbero il criterio per il quale, come avrà a dire Charles de Bovelles, ogni cognizione si rivolge al dio o al primo nella misura delle sue possibilità⁴⁵²: in una prospettiva di rivelazione la superiorità del primo principio rispetto alla ragione può giustificarsi alla luce del libero atto con cui il dio si dà e tuttavia anche si cela alla comprensione del referente quando invece, in una prospettiva puramente razionale, costituisce un grave problema la necessità di mettere a fuoco come faccia il logos, fidando nelle sue sole forze, a intuire ciò che lo sovrasta, se è vero che nell'atto stesso di percepirlo come superiore se ne appropria purtuttavia in qualche modo e in qualche misura. Percepire o postulare l'ineffabile porta il solito problema dell'autoschediasma ontologico, cioè esso cessa di essere totalmente ineffabile in rapporto al logos per il fatto di essere detto inesplicabile. Il che comporta che l'ineffabile damasciano non sopporta di essere presentato come l'insufficienza epistemica del logos dinnanzi a una realtà la cui esistenza ontologica è da accettare in quanto consegnata da una prospettiva rivelativa, bensì l'argomentazione damasciana suggerisce una congruenza onto-epistemica nell'ineffabile; infatti sia l'ordine ontologico sia quello epistemico si consegnano nell'atto del logos che lascia il livello metafisico a favore di quello protologico quando si interroga sul primissimo e, correlativamente, alla protologia compete non di vedere l'oggetto ma di intravedere ciò che sovrasta l'oggetto e, nel fare questo, è prospettato quanto sovrasta il logos medesimo. Qui interviene il carattere decisivo della razionalità protologica a fronte di un generico *atout* metafisico-rivelativo: l'impossibilità di concepire la pienezza dell'origine prima o, più ancora, la sostanziale incapacità di coglierne la natura in nessun modo, indica il fatto che l'insufficienza non sia soltanto conoscitiva ma che questa carenza struttura e costituisce l'oggetto stesso della sovraconoscenza⁴⁵³. Non sarà più, quindi, la rivelazione a far balenare⁴⁵⁴ che c'è dell'altro oltre il conoscibile ma è la stessa constatazione

⁴⁵² Cfr CH. DE BOVELLES, *Il libro del sapiente* (a cura di E. Garin), Torino 1987, cap. xxxvii (pp. [122]-124).

⁴⁵³ Questo è lo spirito che pervade l'intero trattato damasciano e che è bene sintetizzato a I, 12, 3-6: l'inconoscibile per sua natura si presta almeno a essere conosciuto come inconoscibile.

⁴⁵⁴ Come consta, il regime dell'ineffabile non si comprime entro schemi interpretativi heideggeriani: non si tratta di una disvelatezza che preceda l'essere colpito dalle parole ma una bulimica *voluptas* di conferire senso all'incompiuto, facendo virare l'ateloico a una condizione di incompiuta perfezione dotata di senso. Né positivo né negativo, l'ineffabile trova la sua collocazione in una via che al tempo stesso è sia terza rispetto alle due precedenti sia nulla in confronto alle medesime; l'incomprensibile e l'ineffabile smettono la loro negatività, vestendosi del positivo *sui generis* che consiste di un'alterità che non necessita di un opposto per essere tale. L'ineffabile sarà allora sì contrastivo rispetto al tutto, qualora sia considerato in rapporto al tutto che eccede (ineffabile dieretico), tuttavia – se assunto in forma assoluta – si presenterà come un *aliud* talmente sovradimensionato da non permettere che nessun opposto sia concepibile: in questo l'ineffabile non sarà più un *plus* perché nessun *minus* potrà corrispondergli né, per converso, sarà una deprivazione, perché nes-

dell'inconoscibilità a produrre l'ontologia dell'inconoscibile, saldando in unità ontologia ed epistemologia nell'unica ottica dell'ineffabile.

Ma le note non sono ancora la musica e spesso i poeti vedono più in profondità: ancora secondo Pessoa, con cui in esergo si è aperto, potrà dirsi che il dio non solo è oltre l'intervallo ma è anche nell'intervallo stesso («Deus é um grande Intervallo»)⁴⁵⁵: nel primo caso il principio è irraggiungibile nella sua trascendenza, nel secondo ne è raggiungibile almeno l'irraggiungibilità, modulando una dialettica tutta interna ai modi dell'indicibilità, praticabile nella sua impraticabilità, nella sua curva d'orizzonte dialogicamente metadicibile.

La dizione del non-dicibile è dunque duplice ma nessuno dei due sensi interseca lo spettro di un'afasia scettica, mostrando con evidenza che Damascio non sta tratteggiando una generica sospensione del giudizio. Prendendo le mosse dalla sintesi di Emidio Spinelli, consta che certamente Damascio condivide i due requisiti di fondo accordati allo scetticismo tradizionale (perseverare senza sosta nella ricerca e l'infondatezza di ogni conoscenza dogmatica)⁴⁵⁶ ma tuttavia questo atteggiamento viene assunto fino a svuotare le medesime categorie interpretative. Infatti, nella linea dello scetticismo (neo)pirroniano e academico (Arcesilao) – fino a comprendere anche Enesidemo e Sesto Empirico, per non dire di Agrippa – l'epochè si presenta sostanzialmente come un mezzo per orientarsi nel mondo e in vista di un esito felicitativo⁴⁵⁷, quando invece la prospettiva damasciana è tutta interna a un'ottica di ipotesi metafisica. Il Nostro riconosce due rispetti all'ineffabile (in senso stretto e come indicibile), i quali ora esplicitamente, ora implicitamente si dispongono ai due lati del displuvio di ciò che è indicibile e di ciò che è detto secondo l'aspetto di indicibilità o, ancora, designano l'ineffabilità di ciò che è al di sopra di tutto oppure l'ineffabilità dell'uno che è inapprensibile alla ragione, pur strutturando l'intero dominio della piramide dell'essere *quoad* unico. Sono declinazioni diverse, che vogliono esprimere una pluralità di approccio anche a ciò che non è (che non è in quanto non è dicibile) ma senza intersecare la traiettoria di uno scetticismo formalmente individuabile. L'opposizione diretta di indicibile e ineffabile è limitata nei numeri di occorrenza ma molto rilevante sia perché batte un percorso inusuale sia perché rende ragione del successivo alter-

suna pienezza potrebbe stargli innanzi, tanto è il divario che intercorre: l'ineffabile assoluto infrange così lo schema dialettico e si fa ineffabile protologico.

⁴⁵⁵ F.A.N. PESSOA, *Além-Deus*, V parte, v. 13, in *Poemas esotéricos*.

⁴⁵⁶ SPINELLI 2008, pp. 18-19.

⁴⁵⁷ SPINELLI 2008, pp. 36-37; l'approccio etico-empiristico è del resto avallato dall'impianto terapeutico e pratico che si riverbera negli interessi di questi autori (Sesto è ad esempio medico e, *quo talis*, non poteva non mirare alla cura del paziente: del suo corpo come medico e della sua anima come filosofo: cfr *ibid.*, pp. 32 e 38).

narsi (pur asistemico) di tale terminologia; mai, tuttavia, sono in questione presso Damascio né un'afasia generalizzata alla maniera scettica (è ineffabile l'ineffabile sia considerato in sé sia considerato in rapporto all'uno; non è però ineffabile l'intera gerarchia dell'essere) né l'inattingibilità scende dal piano metafisico-epistemico a quello prasseologico ma anzi sale da quello metafisico a quello protologico. L'ineffabile esprime nella sua irraggiungibilità la propria natura.

I.4a Addendum: il rococò dell'ineffabile

Le occorrenze congiunte di ἄρρητον e ἀπόρρητον hanno richiesto di essere specificamente affrontate perché le loro cooccorrenze lasciano trapelare che opera nel trattato damasciano una dualità ermeneutica nell'accostarsi all'oltredicibile, che non coincide con sé e si trascende. Concedere che il discrimine tra ineffabile e indicibile non sia sempre pienamente valorizzato nell'economia dell'opera intiera non oblitera la centralità dell'individuazione di un doppio e contestualmente insolito modo di accostarsi a ciò che è al di sopra del dicibile, giacché Damascio intende mostrare che la metalogica dell'aporia (per sua natura dialogica in quanto contraddittoria) si spinge financo entro i limiti dell'ineffabile – e anzi lì ha il suo vertice; in questo è senz'altro possibile ravvedere la conseguenza estrema di un configgere carsicamente presente già nella riflessione pitagorica, allorché venivano distinte due forme di unità, quella cioè vòlta a esprimere l'uno assolutamente inteso al di là dell'essere e dell'intelletto (il dio superno) e l'unomnade subordinato al precedente, che costituiva con la diade la prima coppia di opposti⁴⁵⁸. Damascio individua un rispetto dell'ineffabile che, per la sua radicalità e de-cisione, non può in alcun modo permettersi di intrattenere nemmeno un rapporto di 'impossibile exappropriazione dell'altro'⁴⁵⁹ mentre ne delinea un rispetto ulteriore in ordine alla sua 'unicità senza unità'⁴⁶⁰, giacché l'uno semplicemente inteso non è dicibile ma non sono tali né l'unicità né l'unicato né l'unificato né l'unizzato etc. che pure dall'uno e dell'uno sono sostanziati e fondati.

L'anelito kierkegaardiano del pensiero a scoprire qualcosa che esso non può pensare trova nella dualità dell'ineffabile la sua declinazione *formale* prima che semantica, in armonia con la dualità dei procedimenti negativo (dell' ἀφαίρεσις) ed eminentiale (della ὑπεροχή) di accedere al principio primo fin dalla stagione mesoplatonica⁴⁶¹. Interviene a livello strutturale il dualismo dell'ineffabile poiché Damascio non intende crassamente protrudere il logos a cogliere ciò che lo superi bensì vuole rendere ragione del modo in cui il logos si riconosce non totipotente e individua di

⁴⁵⁸ Per una sintesi di tale sviluppo diacronico, cfr ZUANAZZI 2005, pp. 24-25.

⁴⁵⁹ Per questa formulazione, cfr J. DERRIDA (con A. DUFOURMANTELLES), *Sull'ospitalità* (trad. it. di *De l'hospitalité*), Milano 2000, p. 91.

⁴⁶⁰ Si mutua da J. DERRIDA, *Il monolinguismo dell'altro* (trad. it. di *Le monolinguisme de l'autre*), Milano 2004, p. 37.

⁴⁶¹ Cfr ZUANAZZI 2005, p. 28; anche presso la cosiddetta letteratura ermetica persiste una duplicità di approccio al principio – pur ancora senza definizione formale –, ora intravisto nella sua assolutezza e ora, invece, nella sua posizione superlativa rispetto al cosmo che pur Gli è relato (cfr *ibid.*, p. 32).

avere un limite; in questo secondo modo, il logos si interroga sul confine del suo dominio di conoscenza⁴⁶², cercando il proprio perimetro, e nel fare questo – cioè nel riconoscersi limitato – presuppone senza porlo l'ulteriore a sé. Il logos damasciano fa quindi un'operazione sottile, allorché percorre la via sinusoidale che porta ai limiti dello spazio epistemico, non già mirando *nullo medio interposito* a ciò che non conosce⁴⁶³; stante che ogni limite è per sua natura duale, la medesima via risulterà di riflesso contenere una domanda su quanto supera la regione del dicibile. Il trattato del Nostro accampa pertanto qualcosa di più circoscritto di un'ontologia del non-essere: si tratterà piuttosto, in prima istanza, di un'epistemologia negativa, da cui la precedente resta per parte sua implicata.

La ricognizione che la filosofia negativa tenta verte quindi sui confini della ragione: essa è negativa in quanto riconosce che la direttrice della conoscenza ha un versante esterno che non è coesteso al conoscibile; per converso, la ricognizione medesima è da considerarsi positiva in quanto considera il lato conoscibile dell'inconoscibile, cioè il versante interno del principio primo, che resta impartecipabile pur comunicandosi, così come l'unità non è l'uno pur non potendone prescindere. La nozione di limite si specifica in quella di con-fine, che meglio dice riferimento a una dimensione duale che stempera la dualità escludente in una dittologia complementare. Damascio completa il percorso di legittimazione del pensiero affacciato sull'impronunciabile iniziato da Plotino⁴⁶⁴, maturando lo statuto metafisico dell'ineffabile: la preterdicibilità partecipa di una natura ancipite ed è, per ciò stesso, dualmente ineffabile-indicibile giacché sia l'origine del tutto è inconoscibile sia è conoscibile che essa è inconoscibile. Per ottenere questo risultato Damascio passa attraverso l'unico percorso che gli fosse concesso, attribuire cioè all'ineffabile stesso una natura doppia non solo come sviluppata ma in sviluppo, collocando l'aporia entro l'ineffabile e non già configurando l'ineffabile come una conseguenza dell'aporetico⁴⁶⁵. Co-

⁴⁶² Così imposta la questione CALUORI 2017.

⁴⁶³ La prospettiva damasciana concepisce il lato affermativo della negazione – a meglio dire, la denegazione (*dénégation*), con cui Jean Hyppolite traduceva la *Verneinung* dell'omonimo dialogo di Freud (cfr per alcune acute osservazioni in proposito R. ESPOSITO, *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Torino 2018, pp. 23-25); si danno infatti contesti speculativi in cui la negazione porta a espressione ciò che l'affermazione sarebbe incapace anche di alludere, estrinsecando un'affermazione così indiretta e retroflessa da non configurarsi nemmeno quale un'asseverazione rovesciata. Questo rientra nella logica del bordo esterno inafferrabile al bordo interno cui è pure collimite e dei cui mutamenti risente nella discontinuità incolmabile. L'esterno si definisce non in rapporto al vuoto su cui sporge (lasciato inattingibile) ma come l'altra faccia dell'interno da cui si distingue perché ne è costitutivamente opposto.

⁴⁶⁴ Lasciandosi alle spalle la concezione mesoplatonica – che sulla conoscibilità del principio aveva espresso come visto un'opinione oscillante –, Plotino presenta l'uno sia come al di là dell'essere (*Enn.* V, 5, 6) sia come nulla del tutto (ess. *ibid.*, VI, 7, 1 e 32; VI, 3, 11 e 8, 8), individuando in questo modo che l'uno si oppone sì al tutto ma, nel fare questo, fonda tuttavia la sua superiorità proprio sul riferimento a ciò che supera, in qualche misura dipendendone.

⁴⁶⁵ In obbedienza al paradigma teoretico per cui *omnis determinatio est negatio*, Damascio non lede i sigilli dell'impensabilità ma interpreta *in utramque partem* la negazione che origina dalla determinazione (ove la determina-

me altro è tacere e altro il silenzio, così Damascio ci ricorda che altro è l'ineffabile e altro l'indicibile perché l'oltredicibile è, nel senso visto, *ambiguamente* oltre se stesso⁴⁶⁶.

zione è la riflessione sul limite del conoscere); negativo è sia ciò che sta al di là del termine (che ne è superato) sia ciò che, collocandosi sul limite stesso, nega in sé tanto quanto è al di là quanto ciò che è al di qua del limite individuato – ai quali parimenti si contrappone.

⁴⁶⁶ Circa l'ambiguità gerarchica del dio in rapporto all'intelletto già nel *Περὶ ἀρχῆς* di Aristotele e lo svolgimento mesoplatonico nella ricostruzione di J. Whittaker e J. Pépin, cfr O'MEARA 1975, p. 28, n. 37.

II. Caratteri strutturali del principio *quoad* ineffabile

II.1 Il primato dell'infinito tra Melisso e Dionigi ps.-Areopagita

«Ne deriva dunque che il tutto è infinito (a differenza di Parmenide e come voleva Anassimandro) ed è solo partendo da esso che possiamo spiegare la molteplicità dei fenomeni particolari»⁴⁶⁷: queste parole sintetiche valgono a definire il bivio⁴⁶⁸ davanti al quale la filosofia greca si trovò ai suoi albori, allorché venne preferita la via del finito e limitato prospettata da Parmenide in luogo di quella dell'illimitato e infinito di Melisso. Se la prima è stata destinata a segnare l'intero percorso della filosofia greca – a partire dalla sua ritrattazione platonica –, consta che invece la strada del frammento B2 D.-K. di Melisso⁴⁶⁹ è stata negletta in modo reciso e costituisce – pur nel divario temporale – il riferimento contenutistico più adeguato e simile alla posizione espressa da Damascio proprio al termine della parabola della speculazione greca; sia Melisso, infatti, sia Damascio postulano singolarmente la primazia dell'infinito⁴⁷⁰ sul finito, in questo convergendo di contro alla tradizione greca che aveva nel suo genio l'opposta superiorità del finito sull'infinito, giacché il finito in quanto determinato è apprensibile al logos mentre l'infinito è diveniente e per ciò magmatico e in ultima istanza alogico. È infatti, questa, la condizione che Giorgio Agamben ha bene sin-

⁴⁶⁷ G. CASERTANO, *I presocratici*, Roma 2010² (2009¹).

⁴⁶⁸ L'opzione dell'infinito come superiore al finito si è affacciata al pensiero greco già con Anassimandro, il quale poteva affermare che origine delle cose che sono è l'infinito, donde tutte provengono e ove tutte si distruggono (12B1 D.-K.), posizione che Aezio (*De plac.* I, 3, 3) dirà essere insostenibile sia perché non dice che cosa sia l'infinito sia perché l'infinito verrebbe a configurarsi materia ma la materia non può essere in atto senza causa efficiente, senza considerare la difficoltà di ammettere un corpo sensibile come infinito in atto. Argomentando in 12A15 D.-K. che ogni cosa è o principio o da principio e che il principio in quanto tale non può avere limite e quindi deve essere infinito, Anassimandro postula l'eccellenza dell'infinito rispetto al finito ma sarà con Melisso che la storia del pensiero greco si troverà davanti al dilemma tra la via dell'uno – con la sua costanza ontologica e gnoseologica – e l'irrequietezza dell'infinito – con il conseguente primato dell'aorgico: in tali condizioni, il parricidio platonico sarà diretto contro Parmenide e non contro Melisso, dimostrando che l'alternativa prospettata dal navarca samio era risultata estrinseca all'*acies* dell'attenzione.

⁴⁶⁹ La parafrasi di Simplicio di B2 D.-K. è qui preferita perché si segnala per la sua forza sintetica (sulle critiche in proposito, cfr **MELISSO 1970, pp. 374-375); Simplicio (*In Phys.* 103, 24) scrive: ἀλλ' ἐπειδὴ τὸ γενόμενον ἀρχὴν ἔχει, τὸ μὴ γενόμενον ἀρχὴν οὐκ ἔχει· τὸ δὲ ὄν οὐ γέγονεν· οὐκ ἄρ' ἔχει ἀρχήν. ἔτι δὲ τὸ φθειρόμενον τελευτὴν ἔχει. εἰ δὲ τί ἐστὶν ἀφθαρτον, τελευτὴν οὐκ ἔχει. τὸ ὄν ἄρα ἀφθαρτον ὄν τελευτὴν οὐκ ἔχει. τὸ δὲ μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτὴν ἄπειρον τυγχάνει ὄν. ἄπειρον ἄρα τὸ ὄν.

⁴⁷⁰ Va notato che anche i radi rinvii all'infinito damasciano operati da Rodolfo Mondolfo (*L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Milano 2012 [1934¹]) privilegiano l'aspetto mitologico e teurgico – sia in termini teologici sia temporali –, lasciando in ombra l'apporto puramente metafisico che il *De principiis* conferisce alla questione; tuttavia, nota bene Mondolfo che per la comprensione del mondo serve non solo il limite (dove l'idea di uno) ma è parimenti congeniale anche l'idea di infinito – e di infinito in atto, propriamente (così *ibid.*, p. 612, nell'importante integrazione consegnata alla relazione tenuta dallo studioso al Congresso della Società per il progresso delle Scienze, in ripresa e superamento delle posizioni di Charles Renouvier [Palermo, 1935], relazione confluita nel saggio *L'infinito e le antinomie logiche della filosofia antica*). Si delinea di qui la valutazione che l'infinito non debba essere inteso *totaliter* subalterno al finito e, per ciò stesso, espulso dalla trama del reale in ragione di una aorgica intrattabilità filosofica.

tetizzato circa l'approccio damasciano al mistero dell'essere, scrivendo che «nell'uno si specchia[va] l'altro, inafferrabile»⁴⁷¹: c'è un ordine che trascende anche l'uno, che resta inaccessibile, e a tale ordine va attribuito un carattere di non-definito, stante che è l'uno a dirsi definito (ἐν διωρισμένον). Come dice in modo esplicito lo stesso Damascio, l'estrema differenza sovraontologica su cui costruisce il trattato riguarda l'uno definito, che è fruibile al concetto (ambedue infatti sono 'a portata di mano', πρόχειρος), e quell'uno indefinito che non può invece dirsi nemmeno uno (ma può tuttavia dirsi indefinito) in forza della sua trascendenza rispetto a logos: οὐδεμίαν ἔχομεν ἄλλην ἐκείνου γνωστικὴν (scil. ἔννοιαν), ὥστε μᾶτην αὐτὸ καὶ ἐν λέγομεν⁴⁷².

Entro la cornice di questi presupposti, bisognerà affrontare la questione secondo almeno tre diversi momenti di indagine: i) anzitutto si procederà a valutare il carattere del primato melissiano dell'infinito⁴⁷³, individuando le ragioni che portarono il samio all'affermazione del primo principio in quanto infinito sul principio primo in quanto finito ma anche, subito dopo, alla diffusione del paradigma del finito contro quello dell'infinito; ii) su queste basi, l'infinitudine dell'essere di Melisso verrà recuperata nella sua radicalità, distinguendosi sotto questo rispetto dalla concezione moderata dell'infinito neoplatonico quale si esprimerà da Plotino fino a Proclo; iii) infine, si potrà articolare l'infinitezza sovraontologica di Damascio come l'esito in cui il pensiero greco sfocia cercando di fronteggiare molte delle istanze aporetiche lasciate dal pensiero parmenideo, come già fece Melisso. Corollario di questo itinerario sarà la constatazione che Damascio, seguendo per altra via la traiettoria che era stata di Melisso e spingendosi anche più in là del filosofo samio su alcuni aspetti periclitanti, perviene a un'elaborazione teoretica del principio primissimo come infinito che costituirà la sua eredità più feconda, raccolta da Dionigi ps.-

⁴⁷¹ AGAMBEN 2013 pp. [9]-12, p. 12; al di là del tono evocativo del suo breve excursus in materia damasciana, Agamben è esponente tra i maggiori del tipo specifico di razionalità proposta da Damascio: «conoscendo la sua inconoscibilità, non conosciamo qualcosa di lui, ma qualcosa di noi» (*ibid.*, p. 12). Proseguendo nella sua *curiositas* heideggeriana verso il principio anipotetico (cfr G. AGAMBEN, *La comunità che viene*, Torino, 1990, pp. 68-69), Agamben apre alla paradossalità di una conoscenza inconoscibile che porti tuttavia a un esito conoscitivo, da configurarsi certamente sul lato del conoscente così come la filosofia tutta è sempre calibrata *anche* sul lato del conoscente, in quanto essa è strumento conoscitivo (nel caso specifico l'oggettualità del conosciuto è soddisfatta da Damascio mediante la preservazione dell'ineffabilità dell'oggetto in questione: l'ineffabile qui infatti è esso stesso oggetto di conoscenza, poiché esibisce la natura dell'oggetto da conoscersi, non già ne vela la sostanza). Se lo Hegel è il Proclo tedesco, da questa lettura di Agamben germina uno Heidegger come il Damascio germanico.

⁴⁷² Cfr DAM., *De princ.* I, 94, 13-20 W.-C.: si parlerà pertanto di un uno indefinito solo per un'*aequivocatio in terminis*, poiché si tratta piuttosto di un'opposizione tra il definito dell'uno e l'indefinito dell'ineffabile; sovraordinando il secondo al primo, Damascio converge con l'antica posizione di Melisso, per cui l'indefinito fa aggio sul finito.

⁴⁷³ Melisso non è stato certamente l'unico tra i presocratici a focalizzare l'attenzione sull'infinito, come illustra Clemente in *Protr.* 66, 1 (ove ricorda come Anassimandro, Anassagora e Archelao celebrarono l'infinito) ma è senz'altro con Melisso che la teorizzazione sull'infinito ha raggiunta la sua forma più compiuta.

Areopagita e di qui passata alla più parte della teologia medievale⁴⁷⁴. Il che, evidentemente, aprirà all'esame del *continuum* tra Damascio e il corpus dionisiano⁴⁷⁵, inteso quale la prosecuzione dei molti guadagni speculativi vertiginosi dell'euforica logomachia del *De principiis*.

In prima istanza, quindi, l'infinito di Melisso. Il centro dell'argomentazione melissiana circa il primato dell'infinito sul finito è esprimibile come segue: se l'essente (τὸ ὄν) fosse finito, esso dovrebbe confinare con il vuoto (κενόν) ma il vuoto è non-essere, il che rende impossibile che l'essere sia finito, perché dovrebbe essere limitato da ciò che non è. Il fr. B2 D.-K. di Melisso, come trådito da Simplicio⁴⁷⁶, così dice in proposito:

ὅτε τοίνυν οὐκ ἐγένετο, ἔστι τε καὶ αἰεὶ ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται καὶ ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν, ἀλλ' ἀπειρόν ἐστιν. εἰ μὲν γὰρ ἐγένετο, ἀρχὴν ἂν εἶχεν (ἥρξατο γὰρ ἂν ποτε γινόμενον) καὶ τελευτήν (ἐτελεύτησε γὰρ ἂν ποτε γινόμενον). ὅτε δὲ μήτε ἥρξατο μήτε ἐτελεύτησεν, αἰεὶ τε ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται, οὐκ ἔχει ἀρχὴν οὐδὲ τελευτήν· οὐ γὰρ αἰεὶ εἶναι ἀνυστόν, ὃ τι μὴ πᾶν ἔστιν.

Il passo è perspicuo e rilevante, poiché mette in gioco tutti – e chiaramente – gli elementi che caratterizzano la strategia dell'infinito di Melisso; l'infinito è presentato nella sua dimensione di superiorità rispetto a ciò che ha principio e fine (sia spazialmente sia temporalmente)⁴⁷⁷ perché solo l'infinitudine risulta superare i limiti della parzialità: il tutto (πᾶν) si dà solo in congiunzione con l'eternità dell'essere e, come l'essere è sovraordinato al divenire, parimenti l'infinitudine in quanto è tutto è superiore al finito che è invece espressione di una porzione de-finita. Melisso introduce con questa riflessione un filosofema di gran vaglia, dal momento che l'infinito non risulta essere un *minus* del finito in quanto mancante della perfezione e definizione di quest'ultimo bensì si presenta come un *plus* in rapporto al finito, giacché il finito è sempre in qualche misura vincolato all'incompletezza mentre solo l'infinito riesce a contenere in sé il tutto. Questo è un interessante capovolgimento che, come vedremo, verrà ripreso soltanto nell'estrema temperie neoplatonica: porre la primazia dell'infinito sul finito significa riconoscere che l'infinito non è la condizione del molteplice e del

⁴⁷⁴ A dimostrazione di quanto il rapporto tra Damascio e Dionigi sia stato negletto soprattutto dagli studiosi di Damascio e, al massimo, accampato da alcuni interpreti del *corpus Dionysianum* come S. Lilla e C.M. Mazzucchi, si può ricordare che nel capitolo pur intitolato *Damascius face à l'avenir* in HÄGG 2006 non viene fatto alcun significativo cenno a Dionigi come in qualche modo prosecutore delle idee dell'ultimo diadoco: Damascio viene raffigurato (*ibid.*, pp. 220-221) come un Sisifo, quale espressione di un inutile affannarsi intorno a temi tanto ambiziosi quanto destinati al silenzio dell'insuccesso.

⁴⁷⁵ Si possono scorgere anche punti di contatto tra Damascio e Mario Vittorino, purtuttavia irrelati e circoscritti solo ad aspetti molto precisi e selettivi, come il concetto di *præexistens subsistentia* (GIRGENTI 1996, pp. 265-266).

⁴⁷⁶ SIMPL., *In Phys.* 29, 22; 109, 20 (cfr **MELISSO 1970, pp. 370-373).

⁴⁷⁷ Che sia interessata anche la dimensione spaziale dell'infinito, cfr **MELISSO 1970, pp. 103-104, n. 90.

diveniente (inferiori quali sono all'uno e al manente) ma è la condizione del tutto, superiore qual esso è rispetto alla parti che vi afferiscono.

Questa recisa inversione di paradigma metafisico è addotta da Melisso per rispondere alle aporie che il pensiero di Parmenide aveva sollevato, giacché il grande eleate considerava l'essere come de-finito da ogni punto di vista (τετελεσμένον πάντοθεν)⁴⁷⁸; considerare infatti l'essere come sferico, alla maniera di Parmenide, garantisce sì la continuità insolubile della superficie ma tuttavia non cessa di sollevare il problema di ciò che limita anche la superficie della medesima sfera, così da permetterle di essere tale. In queste condizioni, si dovrebbe postulare l'esistenza di uno spazio vuoto capace di delimitare dall'esterno l'essere; Melisso avvista tale paralogisma entro il sistema parmenideo – fallacia forse già riscontrata da parte pitagorica⁴⁷⁹, indagando temi metafisici consimili –, pervenendo di qui a concludere l'inconciliabilità di finitudine e non esistenza di spazio vuoto. Stante l'eliminazione del vuoto (il vuoto è non essente, quindi è inesistente), Melisso accampa l'infinitudine dell'essere. Una conclusione di questo tipo porta immediatamente la rilevante conseguenza di ostacolare la strutturazione di una metafisica teologica; infatti, ipotizzare la primazia del finito sull'infinito significherebbe accettare che il dio, inteso come primo principio, mutui da questo il carattere di finitudine, il che comporterebbe di articolare una teologia del dio finito, contraria qual è – per non dire delle implicazioni speculative – alla lunga storia della tradizione teologica greca che fin da Anassimandro aveva identificato il dio con l'infinito⁴⁸⁰.

Occorre notare che il primato dell'infinito sul finito viene conseguito da Melisso nell'interno della ricerca sulla figura metafisica dell'uno, che resta al centro anche del suo percorso teoretico; all'opposto di Parmenide, però, Melisso perviene ad ascrivere all'uno il carattere di infinitudine, come argomenta nel fr. 6 D.-K.: εἰ γὰρ <ἄπειρον> εἴη, ἐν εἴη ἄν· εἰ γὰρ δύο εἴη, οὐκ ἂν δύναίτο ἄπειρα εἶναι, ἀλλ' ἔχοι ἂν πείρατα πρὸς ἄλληλα; Melisso qui esprime in modo inequivocabile che l'infinito è l'esito dell'indagine henologica: uno e infinito sono due rispetti della stessa istanza. L'infinitudine è quindi guadagnata a salvaguardia della natura di totalità dell'essere, per evitare che l'uno dell'essere debba ammettere qualcosa fuori di sé e

⁴⁷⁸ Cfr PARM. B8 D.-K., soprattutto vv. 42-43.

⁴⁷⁹ Eudemo (in SIMPL., *In Phys.* 467, 26) attribuisce al pitagorico Archita una dottrina prossima a quella ora esposta circa Melisso; sulla difficile questione se sia stato Archita a riprendere questa tesi da Melisso (ipotesi sostenuta dallo Zafiropulo) oppure il contrario (come viene sostanzialmente a sostenere il Raven), cfr la sintesi e i rispettivi rimandi contenuti in **MELISSO 1970, pp. 102-103 e n. 89.

⁴⁸⁰ Cfr W. JAEGER, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1964, pp. 35-49, 229-242 e G.S. KIRK – J.E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1957, pp. 99-142, oltre a LILLA 2005, p. [187], n. 1; allo stesso lavoro (*ibid.*, n. 2) si rinvia per il riferimento alle opere di R. Mondolfo, C.J. de Vogel e E. Mühlenberg circa l'inquadramento generale sull'infinito nella filosofia greca e nella patristica, segnatamente in Gregorio di Nissa.

altro da sé che lo limiti – il che aprirebbe a una forma di dualismo esiziale per il tratto di totalità dell'uno. L'urgenza della domanda sul limite⁴⁸¹ e l'intreccio tra essere e infinito che vi è sotteso in Melisso sono corroborati dalla constatazione che anche Aristotele – che peraltro non manca di tacciare di incoerenza il ragionamento del filosofo samio sotto altri rispetti –, presenta un'argomentazione in tutto coerente con quella di Melisso sia per linguaggio sia per contenuti; scrive infatti lo Stagirite nel *De generatione et corruptione*⁴⁸²: τὸ γὰρ πέρας περαίνειν ἄν πρὸς τὸ κενόν. L'*horror uacui* non può non condurre che all'infinito: come l'uno si contrappone al molteplice, così l'infinito argina il vuoto, sotto la condizione che il molteplice e il vuoto sono ambedue espressioni del non-essere.

Melisso intravede quindi la necessità di avanzare un ordine tra infinito e finito a favore del primo⁴⁸³, senza tuttavia lasciare pressoché traccia nel prosieguo del pensiero greco; come anticipato, infatti, pur riconoscendone il valore⁴⁸⁴, Platone eleverà a suo interlocutore Parmenide, sostenitore di un universo uno, immobile, definito e in tutto circoscritto. Ne sortisce che nella riflessione platonica l'ἄπειρον avrà sì un ruolo rilevante, segnatamente considerato entro il rapporto con l'ἀπειρία (tensione πέρας/ἄπειρον) ma pur sempre a un livello subordinato rispetto alla causa riconosciuta al di sopra di questi due principî: basti qui ricordare che Socrate nel *Filebo*, dopo aver asserito che ogni cosa consta di limite e illimito (16C: πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἔχόντων), preciserà che «nell'universo c'è molta infinità e c'è anche abbastanza limite e, al di sopra di essi, c'è una causa non di poco conto, che [...] può essere chiamata sapienza e intelligenza» (*ibid.*, 30C: σοφία καὶ νοῦς)⁴⁸⁵. Doveva trattarsi di un convincimento diffuso, ove si consideri che presso Siriano⁴⁸⁶ si afferma che anche Filolao⁴⁸⁷ valutasse l'infinità, insieme col limite, come realtà sì superne ma pur sempre derivanti, ancorché direttamente, dal primo princi-

⁴⁸¹ Melisso nel fr. 5 D.-K. individua il problema con la formula del περανεῖ πρὸς ἄλλο.

⁴⁸² ARIST., *De gen. et corr.* 325a15. Circa la fallacia delle ragioni avanzate altrove da Aristotele contro le tesi melissiane (*Phys.* 186a10 e *Soph. el.* 167b13, 168b35, 181a27), cfr Reale in **MELISSO 1970, soprattutto pp. 98-101.

⁴⁸³ L'importanza di questo capovolgimento gerarchico doveva essere sfuggito a Giovanni Filopono, se è vero che l'esegeta alessandrino, proprio commentando il luogo citato di *De gen. et corr.* (157, 9 ss. Vitelli, dove si afferma che «l'essere è uno, immobile ed infinito»), ascrive tale posizione non a Melisso bensì a Parmenide, che era invece sostenitore di un uno definito sotto ogni rispetto. Può avere influito il fatto che l'uno venga detto anche immobile, stante che la staticità è un predicato della sfera parmenidea, *pace* la dinamica infinitamente progrediente avanzata dal Calogero in proposito (cfr **MELISSO 1970, pp. 70-71).

⁴⁸⁴ Cfr PLAT., *Theat.* 183E, dove il nome di Melisso precede quello di Parmenide.

⁴⁸⁵ Sapienza e intelligenza immediatamente dopo vengono dette ingenerabili senza l'intervento della ψυχή (cfr PLAT., *Tim.* 46D). PLAT., *Phil.* 23C12-D1 indaga la causa della mescolanza, riconoscendo col far questo che esiste un principio superiore all'infinito, che compare proprio nella mescolanza medesima come congregato al finito: τούτω δὴ τῶν εἰδῶν τὰ δύο τιθώμεθα, τότε τρίτον ἐξ ἀμφοῖν τούτοις ἐν συμμίσγόμενον.

⁴⁸⁶ SYR., *Metaph.* 165, 35 – 166, 2.

⁴⁸⁷ Sotto il nome di Filolao si adombra il riferimento a qualche filosofo neopitagorico, come nel caso di Archeneto e Brotino, citati poco dopo, a p. 166, 4-5 (cfr LILLA 2005, p. 188, e n. 4).

pio.

La via percorsa da Platone nel *Filebo* influenzò profondamente il sistema rigorosamente gerarchico di Proclo, tanto da farsene elemento cardinale: come Socrate, in armonia con la dottrina neopitagorica, poneva che il primo principio producesse sia il limite sia l'illimito, parimenti Proclo scrive più volte⁴⁸⁸ che il primo limite e la prima infinità sono sì i principî supremi ma al tempo stesso sono anche subordinati a quell'uno che è il primo uno⁴⁸⁹. Si annuncia qui il rapporto problematico tra l'ultimità del duplice principio che è finito-infinito e il principio unico del tutto, allorché viene affermato che il primo principio – come detto in *Elem. theol.*, prop. 92, p. 82, 31-34 Dodds – non è l'infinito ma la funzione di misura di tutti gli enti spetta al bene e all'uno; siamo evidentemente al cospetto di una posizione che ha perso di vista, sulla scorta di Platone, l'identità tra uno e infinito, come era in Melisso. Altresì, in *Theol. Plat.* III, 32 Saffrey-Westerink, Proclo – citando direttamente il *Filebo* – sembra addirittura far dipendere l'infinito dal finito, presentando l'infinità (ἀπειρία) della potenza generante come posteriore al πέρας. Quando Proclo oppone il primo uno al secondo uno e identifica l'infinità col secondo uno in quanto potenza generatrice, subordina la potenza produttrice medesima al principio superiore, il che equivale a far dipendere l'infinito dal finito⁴⁹⁰. Come illustra Salvatore Lilla⁴⁹¹, Proclo non si discosta su questo punto da Plotino⁴⁹², il quale considerava alla maniera platonica l'infinità come prodotta dall'uno, giacché l'infinità non si trova nell'uno bensì è l'uno a produrla⁴⁹³; il guadagno della svolta melissiana non supera, dunque, il tornante rappresentato dalla cesura parmenideo-platonica, che avverte il ruolo rilevante dell'infinito solo entro la dialettica col finito e, con questo, in subordinazione all'uno. Va tuttavia notato che la specificità della questione sollevata da Melisso, proprio in forza della fondatezza nell'individuazione di uno snodo decisivo della riflessione sul primo principio, non mancò di trapelare nella filigrana della riflessione di Plotino poiché, sempre in *Enn.* II, 4, 15, l'infinitatezza della potenza generatrice dell'uno è messa in relazione con l'infinità stessa dell'uno: è, infatti, l'infinitatezza dell'uno (relativa o alla potenza o alla sua

⁴⁸⁸ Cfr segnatamente PROCL., *Theol. Plat.* III, 30-31 Saffrey-Westerink ed *Elem. theol.*, § 92, p. 82, 28-29 Dodds, citati anche in LILLA 2005, p. 189.

⁴⁸⁹ PROCL., *Elem. theol.*, §§ 90-92 Dodds.

⁴⁹⁰ PROCL., *Elem. theol.*, § 56 Dodds; in *In Parm.* VI (102, 11-12 Cousin), Proclo coordina il limite e l'illimito (l'infinito), facendoli però dipendere dal dio che li produce insieme ed equiparati.

⁴⁹¹ LILLA 2005, p. 188.

⁴⁹² Anche Porfirio seguirà Proclo sul punto in questione (*Sent.* 40 dipende infatti da PLOT., *Enn.* VI, 5, 12).

⁴⁹³ PLOT., *Enn.* II, 4, 15; cfr anche *Enn.* V, 3, 5 e VI, 5, 11-12 circa l'infinità dell'inesauribile potenza dell'essere intellegibile (identificato da Plotino col νοῦς: essendo questo il primo prodotto dell'uno, l'infinito è subordinato all'uno).

eternità) a essere indice dell'infinitezza dinamica dell'uno medesimo⁴⁹⁴.

Questa oscillazione entro Plotino risulta connotarsi di alto interesse, perché non appare isolata ma è piuttosto una meditata espressione di un disagio speculativo profondo; se è vero che anche la teologia di Platone aveva già predicato l'ἄπειρον dell'uno⁴⁹⁵ e aveva fortemente vincolato, nel corso della seconda ipotesi, l'uno all'infinità della moltitudine degli enti⁴⁹⁶, è tuttavia affatto propria di Plotino l'insistenza con cui l'infinità viene riferita all'uno, tanto da determinare un paradigma concorrente a quello della subordinazione dell'infinito all'uno, di cui sopra. Anche a prescindere dai passi in cui il *primum* sia solo trattato come illimitato, ripetuti sono i luoghi in cui Plotino definisce, in modo esplicito e inequivocabile, illimitato l'uno o dio: *Enn.* II, 4, 15, 19 («dall'infinità dell'uno»); III, 3, 8, 38-39 («poiché anche dio non è delimitato») e VI, 5, 4, 13-14 («se chiamiamo infinita quella natura»)⁴⁹⁷. Plotino è consapevole dell'aritmia che si profila tra le due prospettive e, a parziale conciliazione, introduce la teoria dell'infinità potenziale; così in *Enn.* V, 5, 10, 22-24 si legge che «l'infinito consiste nella potenza; questa infatti non cambierà mai né verrà mai meno» e, *ibid.*, VI, 9, 6, 11-13 «bisogna supporre che esso sia infinito non perché sia impercorribile nel senso della grandezza o del numero, ma perché la sua potenza è illimitata». Il soggetto di cui si ragiona è il primo principio e Plotino risulta trasferire sulla potenza dell'uno il carattere dell'infinito, in modo da non riferirlo *recta uia* all'uno in sé. Per parte sua, Proclo dimostra di conoscere questa dottrina, arrivando a definire l'uno come ἀπειροδύναμος, introducendo quest'aggettivazione che sarà ripresa sia da Damascio sia da Dionigi⁴⁹⁸: «altri (*scil.* Plotino) considerano l'uno come dotato di una potenza infinita, in quanto genera tutto ed è causa di tutta l'infinità presente negli esseri»⁴⁹⁹.

Due osservazioni sono a questo punto necessarie, in un primo bilancio: i) l'orizzonte che si profila all'altezza cronologica di Proclo risulta inclinare a contemplare il paradigma dell'infinito subordinato all'uno/dio, pur

⁴⁹⁴ Sulla specifico aspetto dell'insubordinazione dell'infinito nella dottrina dell'uno plotiniano, cfr E.R. DODDS, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford 1933, pp. 245-247 e L. SWEENEY, *Infinity in Plotinus*, «Gregorianum» 38 (1957), p. 718, n. 85.

⁴⁹⁵ PLAT., *Parm.* 137D.

⁴⁹⁶ PLAT., *Parm.* 144A-B.

⁴⁹⁷ Anche Clemente di Alessandria chiama infinito il suo dio in *Strom.* V, 81, 5 – 82, sotto l'influenza dell'afflato neopitagorico intorno alla prima ipotesi del *Parmenide*: sulla questione e ulteriori rinvii, cfr LILLA 2005, pp. 190-191, n. 11.

⁴⁹⁸ DAM., *In Parm.* I, 88, 8-9; DION., *De diu. nom.* 889D; Proclo (*Elem. theol.*, §§ 84, 86, 89, 92 Dodds) usa il termine non solo in ordine al primo principio ma anche in riferimento agli enti intellegibili che derivano dal limite e illimitato: cfr anche LILLA 2005, p. 194.

⁴⁹⁹ PROCL., *In Parm.* VI (98, 6-8 Cousin); cfr LILLA 2005, p. 194, da cui è anche tolta la traduzione del luogo procliano.

con le avvistate difficoltà cui questo va incontro, come riscontrato soprattutto da Plotino perché far derivare, in qualsiasi modo, l'infinito dal finito pare incontrare le obiezioni di una derivazione del maggiore dal minore; ii) la nettezza con cui Melisso definiva illimitato l'uno non è più raggiunta da nessun autore neoplatonico: per il samio l'uno è infinito, l'uno è superiore al molteplice, allora l'infinito è superiore al finito (sotto l'assunzione che il molteplice sia la sommatoria di plurimi finiti).

Questo è il quadro speculativo con il quale poteva confrontarsi Damascio, quando all'altezza del 515 assunse la dignità di diadoco dell'Accademia⁵⁰⁰. La posizione in cui egli si attesta, forte della radicalità della sua riflessione, mostra a un tempo sia di ricomprendere sia di superare le difficoltà e i guadagni della tradizione neoplatonica, così da connotarsi come il punto di flesso della teoresi pagana che ebbe a influenzare Dionigi e, per suo tramite, l'intero corso della teologia cristiana medievale. In primo luogo va osservato che Damascio è stato autore di un articolato commentario al *Filebo* e non poteva, quindi, ignorare che l'infinito è per solito presentato in dialettica con il finito e in comune subordinazione all'uno: così in *In Phil.* 62, 3 si basa sulla posizione platonica e si riferisce a Proclo dicendo che «egli afferma che l'uno va posto al di sopra di entrambi» nonché, *ibid.*, 98, 1-6, «quali sono i due principî originari e qual è l'unico, anteriore a essi? Alcuni li chiamano 'limite' e 'illimitatezza'». Occorre tenere presente che questa è, evidentemente, non la genuina espressione del pensiero damasciano ma la sua esposizione della dottrina dei predecessori, tanto che nel *De principiis* – dove la riflessione può innalzarsi più libera, senza la necessità di corrispondere con aderenza alla pagina altrui, come invece capita per sua natura in uno scritto ipomnematoico – l'affermazione dell'uno come superiore all'infinito e questo come coordinato al limite (diade di limite-illimitato) in subordine all'uno stesso è pressoché sporadica⁵⁰¹.

Damascio attua uno spostamento di senso sottile e però decisivo: egli muove dall'obiezione di Plotino per cui la potenza dell'uno è illimitata, la riprende e la radicalizza, riferendo l'infinitudine direttamente all'uno. Plotino aveva bisogno di mediare con il platonismo tradizionale (che subordinava l'infinito all'uno, come visto) mediante la dottrina della potenzialità, giacché era essa e non l'uno in sé a essere illimitato. Damascio non si limita a considerare l'infinito come prodotto del primo uno bensì ritiene che l'infinito e l'uno si identifichino; è, questa, la posizione infatti cui Damascio

⁵⁰⁰ *WESTERINK 1991, I, pp. XIX-XX.

⁵⁰¹ Cfr DAM., *De princ.* II, 9, 19-21 W.-C.

perviene sulla scorta del rilievo che la conoscenza – siccome è per sua natura limitante – può cogliere solo enti particolari in quanto anch'essi limitati, come scrive in modo esplicito in I, 72, 12-15. L'identificazione dell'uno con l'infinito è ribadita anche a I, 85, 18 – 86, 1, da cui si evince che l'uno eccede la conoscenza perché si conosce solo il delimitato e, pertanto, l'uno non può costituire oggetto di conoscenza perché non appartiene agli enti determinati⁵⁰²: quindi l'uno, evidentemente, è illimitato. Occorre interrogarsi sulle ragioni e sui modi che hanno condotto Damascio a operare questa svolta; la risposta plausibile deve tenere presente una questione già affacciata presso Proclo – verisimilmente sotto l'influenza dalla *Fisica* aristotelica⁵⁰³ –: se il primo principio aspira a possedere tutte le proprietà, il carattere di infinitudine gli è massimamente proprio. Si considerino almeno questi due passi del commento al *Parmenide* di Proclo: «l'uno stesso, se è lecito affermarlo, comprende in sé ogni cosa al massimo grado e non c'è nulla al di fuori di esso»⁵⁰⁴ e ancora, con leggiera variazione, «la causa illimitata e l'infinita eccellenza dell'uno [...]»⁵⁰⁵. L'eccellenza dell'uno riposa sulla sua capacità di possedere in qualche modo il tutto. Sullo sfondo influisce l'osservazione di Plotino per cui dall'uno procedono tutti gli esseri perché questi preesistono in esso in qualche modo, il che è reso possibile dal fatto che l'uno contiene almeno a priori ogni ente: «o perché li possiede a priori [...] ma li possedeva, in quanto non distinti»⁵⁰⁶.

Damascio in più punti del suo scritto riprenderà e svilupperà il tratto dell'onnicomprendività del tutto, affermando già in apertura dell'opera «ma è uno, in quanto assorbe tutto»⁵⁰⁷; Damascio riconosce che il grandissimo perimetro o massima circoscrizione di tutti gli esseri, comunque vengano chiamati, è ricompresa dall'uno: «ma se l'uno [...] li comprende tutti [...]»⁵⁰⁸. Il diadoco afferma questo concetto ancora, dicendo «ottiene l'uno, che contiene tutti gli esseri in sommo grado»⁵⁰⁹. Risulta quindi chiaro che Damascio si confronta con il filosofema dell'uno come *capax omnium rerum* e questo comporta sì il vantaggio di fondare la superiorità dell'uno sui singoli enti – in quanto il totale è superiore al parziale – ma, a fronte, accampa la non facilmente superabile difficoltà del carattere che permette all'uno di ricomprendere tutto; sotto questo rispetto, convenendo con Lil-

⁵⁰² Sui passi citati perveniva già alle nostre conclusioni anche S. LILLA, *La teologia negativa dal pensiero greco classico a quello patristico e bizantino*, «Helikon» 31-32 (1991-1992), pp. [3]-72, p. 50.

⁵⁰³ Cfr ARIST., *Phys.* 207a8-9.

⁵⁰⁴ PROCL., *In Parm.* VI (73, 11-12 Cousin).

⁵⁰⁵ PROCL., *In Parm.* VI (73, 16-17 Cousin).

⁵⁰⁶ PLOT., *Enn.* V, 3, 15, 29-31.

⁵⁰⁷ DAM., *De princ.* I, 3, 10 W.-C.

⁵⁰⁸ DAM., *De princ.* I, 5, 16-18 W.-C.

⁵⁰⁹ DAM., *De princ.* I, 63, 20 W.-C.

la⁵¹⁰, deve ravvisarsi che già Aristotele si era interrogato su come nulla possa essere lasciato fuori dello ὅλον e aveva inferito che dall'intiero derivano tutte le grandezze giacché l'infinito contiene in sé tutte le cose; quindi, posta la simiglianza tra intiero e infinito, sia l'intiero sia l'infinito avvolgono tutti gli enti in sé⁵¹¹. Sarà necessario dedurre a questo punto che, nel trattato damasciano, rileva la seguente implicazione: l'uno è superiore ai molti secondo l'invalso schema henologico; l'uno contiene tutto proprio perché è superiore ai molti che convergono nel tutto; allora l'uno è infinito, poiché è infinito ciò che abbraccia il tutto⁵¹².

Siamo dunque pervenuti all'infinitudine dell'uno. Si tratta di una conquista importante per almeno due ragioni: in prima istanza, Damascio si colloca non solo al vertice ma addirittura al di sopra della tradizione neoplatonica, perché riconoscere l'uno come infinito lo porta al di là della linea che andava da Platone a Proclo e, in definitiva, anche al di là di Plotino; si potrà dire di più, cioè che Damascio con questa mossa teoretica perviene per altra via a quell'esito che era stato toccato dal solo Melisso e da cui, invece, secondo i modi visti la temperie neoplatonica si era tenuta in vario grado lontana, preferendo privilegiare l'impostazione platonica di fondo. Inferire l'uno come *totaliter* infinito, nella sua dimensione elativa, porta la storia del pensiero greco ad attestarsi dov'era prima di quello snodo costituito dall'affermazione del primato dell'uno parmenideo che sarebbe stato sancito da Platone. Non trattandosi di una questione speculativa qualsiasi ma del predicato fondamentale del primo principio, con l'uno infinito il culmine dell'Academia ripropone uno schema heno-ontologico preplatonico, nella variante melissiana.

In seconda istanza, l'introduzione metafisica nel sistema henologico di un uno infinito non è conoscitivamente neutra ma, piuttosto, impegna a rielaborare l'intera impostazione epistemica della ricerca sui principî. L'infinito infatti partecipa di un carattere precipuo, quello di essere inconoscibile: come avvertiva già Proclo, «ciò che è infinito è inconoscibile per quegli enti in rapporto ai quali è infinito»⁵¹³ nonché, con portata più generale, «ogni ente particolare [...] non appena appare infinito, sfugge alla fa-

⁵¹⁰ LILLA 2005, p. 192, n 15.

⁵¹¹ Cfr ARIST., *Phys.* 207a18-21.

⁵¹² Vale osservare che l'uno, in quanto capace di contenere tutto, conquista esso stesso il tenore di infinito, quando invece Lilla pare credere, in un'osservazione *en passant* (LILLA 2005, p. 195: «per Plotino e Proclo l'infinità è il prodotto del primo «uno», ma non è identica ad esso; e quando essi chiamano questo «uno» infinito, essi pensano o alla sua proprietà di racchiudere potenzialmente in sé tutti gli esseri, o alla sua potenza generatrice che è senza fine [...]») che l'onnicomprensività dell'uno sia da valutarsi come causa di un'attribuzione *indiretta* dell'infinitudine all'uno, come nel caso dell'infinita potenzialità dell'uno (dove a essere infinito non è evidentemente l'uno ma la sua potenza).

⁵¹³ PROCL., *Elem. theol.*, § 150 Dodds.

coltà conoscitiva»⁵¹⁴. Ciò comporta necessariamente che l'uno, in quanto infinito⁵¹⁵, sia anche inconoscibile: come l'uno è superiore ai gradi dell'essere che ne promanano, così supera la conoscibilità che a essi pertiene, giacché il finito è misurabile e conoscibile mentre l'infinito è oltre ogni possibilità di conoscenza.

La peculiarità della tesi avanzata da Damascio è patente, giacché nel suo trattato l'uno è infinito e, *per questo stesso motivo*, inconoscibile. Detto altrimenti, Damascio rende ragione dell'inconoscibilità del primo principio, individuandola nella sua natura di infinitudine secondo i passaggi ora esposti. Si tratta di una conquista rilevante, soprattutto se si considera che in questo modo Damascio riduce a ordine le istanze che fin da Platone circolavano come *disiecta membra*. La dottrina dell'inconoscibilità del principio originante apparteneva infatti alla prima ipotesi del *Parmenide*; l'uno è nominato ἄπειρον da Parmenide⁵¹⁶ e si giungerà ad affermare che esso è preterconoscibile, superando non solo ogni conoscenza scientifica ma anche ogni conoscenza doxastica⁵¹⁷. La connessione tra i due predicati doveva risultare però disagevole a Platone, nel suo schema di dipendenza dell'infinito dall'uno, tanto che in *Parm.* 141E l'uno della prima ipotesi risulta essere assolutamente inconoscibile non in quanto infinito ma in quanto non partecipa in nessun modo dell'essere (οὐδαμῶς ἄρα τὸ ἐν οὐσίας μετέχει [...] οὐδαμῶς ἄρα ἔστι τὸ ἓν).

Abbiamo di qui conseguito lo specifico della vera novazione di Damascio: l'uno è inconoscibile perché è infinito. Tale idea – che, in forza di quanto illustrato, non poteva essere ritrovata in nessun neoplatonico pagano tranne Damascio – sarà di portata determinante per tutta la tradizione della teologia apofatica da Dionigi ps.-Areopagita in poi: Dionigi infatti pone in stretta relazione l'inconoscibilità di Dio (il principio primo del suo sistema metafisico) con l'ἀπειρία, come ripetutamente afferma. Scrive Dionigi in apertura del *De diuinis nominibus*⁵¹⁸:

ὥσπερ γὰρ ἄληπτα καὶ ἀθεώρητα τοῖς αἰσθητοῖς ἔστι τὰ νοητὰ καὶ τοῖς ἐν πλάσει καὶ τύπῳ τὰ ἀπλᾶ καὶ ἀτύπωτα, τοῖς τε κατὰ σωμάτων σχήματα μεμορφωμένοις ἢ τῶν ἀσωμάτων ἀναφῆς καὶ ἀσχημάτιστος ἀμορφία, κατὰ τὸν αὐτὸν τῆς ἀληθείας λόγον ὑπέρεκειται τῶν οὐσιῶν ἢ ὑπερούσιος ἀπειρία καὶ τῶν νόων ἢ ὑπὲρ νοῶν

⁵¹⁴ PROCL., *Theol. Plat.* II, 1 Saffrey-Westerink, in cui non si tratta solo dell'uno ma di ciò che è infinito, quale che ne sia il grado ontologico.

⁵¹⁵ Va notato che, nel commento al *Parmenide*, lo stesso Damascio non evitava di ascrivere all'uno l'infinità della potenza, non già la potenza in sé (cfr *In Parm.* I, 88, 8-9).

⁵¹⁶ PLAT., *Parm.* 137D: ἄπειρον ἄρα τὸ ἓν, εἰ μήτε ἀρχὴν μήτε τελευτὴν ἔχει.

⁵¹⁷ PLAT., *Parm.* 142A: οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γινώσκεται οὐδὲ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται.

⁵¹⁸ DION., *De diu. nom.* 588B.

ένότης.

Consta che il vertice dell'edificio conoscitivo e l'infinità coincidono: più propriamente, l'infinità ipersostanziale (ἡ ὑπερούσιος ἀπειρία) si colloca al di sopra di quanto è accessibile alla ragione umana. Poco oltre⁵¹⁹, Dionigi precisa che il carattere ipersostanziale si dice della divinità ed essa è tanto occulta da essere indicibile e impensabile. A ciò fa l'importante aggiunta che è solo grazie all'ispirazione divina contenuta nei libri sacri che tale divinità ipersostanziale è stata aperta alla ragione⁵²⁰:

περὶ ταύτης οὖν, ὡς εἴρηται, τῆς ὑπερουσίου καὶ κρυφίας θεότητος οὐ τολμητέον εἰπεῖν οὔτε μὴν ἐννοῆσαι τι παρὰ τὰ θειωδῶς ἡμῖν ἐκ τῶν ἱερῶν λογίων ἐκπεφασμένα.

Dall'analisi dei due passi si impone anzitutto la considerazione che Dionigi afferma in modo esplicito la diretta corrispondenza tra infinità, divinità e inconoscibilità. Tale corrispondenza così chiaramente sostenuta non può non risentire della lezione di Damascio, sia perché – come visto – presso gli altri pensatori neoplatonici questo intreccio concettuale o è torbido o più spesso non è affatto sostenuto, sia perché la vicenda biografica di Damascio per luoghi e tempi⁵²¹ si intreccia con la vita di Dionigi. In progresso di tempo, deve essere notato che l'accentuazione del carattere di inconoscibilità accreditato all'infinito proviene a Damascio non dalla riflessione sul portato della dottrina neoplatonica – che ne aveva solo sfiorati i contorni – bensì da un'implementazione aristotelica. Come sopra anticipato, è infatti Aristotele a introdurre con forza l'inconoscibilità dell'infinito, il che si riscontra in modo manifesto sia nella *Fisica* sia nella *Retorica*: «se l'in-

⁵¹⁹ DION., *De diu. nom.* 588C.

⁵²⁰ In questa sede rileva osservare la differenza di prospettiva che separa Dionigi da Damascio, in certo modo agevolando il primo sul secondo: la prospettiva teologica della riflessione dionisiana, infatti, consente all'autore di dire inconoscibile l'oggetto di cui pur argomenta senza cadere in contraddizione, poiché l'oggetto è inconoscibile alla sola ragione che con le sue sole forze non potrebbe adirlo ma non è parimenti inconoscibile alla ragione, se questa ne riceve almeno i riflessi attraverso la rivelazione contenuta negli autori sacri. Per converso, la traiettoria di Damascio vuole essere puramente razionale e ciò comporta il difficile processo di fondazione della plausibilità di accostare filosoficamente quanto trascende il logos medesimo. Di qui si origina la necessità per Damascio di articolare un linguaggio dell'ineffabile e di strutturare una protologia, capace in quanto tale di superare la metafisica iperrazionalmente ma, insieme, di non abbisognare di contenuti extrarazionali. Nemmeno l'apporto teurgico in Damascio può considerarsi a rigore ultimamente rivelativo, stante che neppure la teurgia può avere accesso all'ineffabile, che alla fine resta pur sempre tale (scopo di ogni rivelazione, invece, è evidentemente quello di arricchire in qualche modo la conoscenza su ciò che la supera).

⁵²¹ Le opere di Dionigi fanno la loro comparsa nel 532 ma già anteriore al 528 è la prima attestazione, come attesta C.M. Mazzucchi (cfr il suo saggio integrativo in **DIONIGI 2009, pp. 726 e 731). Lilla si spinge ad affermare che l'autore adombrato sotto il nome di Dionigi avrebbe audito le lezioni di Damascio presso la scuola neoplatonica (LILLA 2005, p. 162 e n. 23, posizione già espressa da R.F. Hathaway, ivi citato. Hathaway peraltro individuava in un altro allievo di Proclo – non in Damascio bensì in Heraisco – l'identità dell'autore del corpus ascrivito a Dionigi: cfr C.M. Mazzucchi in **DIONIGI 2009, p. 737 e nn. 121-123 e MAZZUCCHI 2013; contrario all'identificazione tra i due autori è CURIELLO 2013, con analitica ripresa e confutazione dei punti argomentati da Mazzucchi).

finito è inconoscibile in quanto infinito [...]» (*Phys.* 187b7-8); «per questo è sconosciuto in quanto infinito; la materia non possiede infatti di per sé la forma» (*Phys.* 207a25-26); «l'infinito è privo di forma e inconoscibile» (*Rhet.* 1048b27-28). Questo punto risulta particolarmente significativo perché proprio la formulazione aristotelica dell'inconoscibilità dell'infinito ha portato Lilla a scorgere in Gregorio di Nissa la principale⁵²² voce neoplatonica oltre a Damascio a favore dell'infinità del principio primo come causa principale della sua inconoscibilità. Lilla adduce a suffragio di questa posizione tre manifesti passi del padre cappadoce: «quella [*scil.* la natura increata] non ha limiti [...] la sua misura è l'infinità [...] essa sovrasta ogni idea di intervallo; nella misura in cui l'intelligenza vi si concentra, sfugge all'impegno di quest'ultima» (*Contra Eunom.* I, 246, 16-22 Jaeger); «se l'infinità di Dio oltrepassa il limite, neppure il λόγος che si contempla assieme a Lui può essere compreso da limiti e misure» (*Contra Eunom.* II, 58, 26-28 Jaeger); «noi infatti crediamo che la natura divina sia infinita ed incomprendibile e quindi non formuliamo su di essa nessuna idea, perché, secondo la nostra definizione, tale natura è concepita come totalmente infinita. Orbene, quello che è assolutamente infinito non è definito da una cosa sì e un'altra no, ma l'infinità sfugge al limite sotto ogni aspetto» (*Quod non sint tres dii*, 52, 15-20 Müller)⁵²³. Occorre tuttavia fare un distinguo: si può convenire senz'altro che presso Gregorio Nisseno trovi espressione la rara corrispondenza trimembre tra infinito, uno/Dio e inconoscibilità che la storia della teoresi neoplatonica sul versante pagano non arriverà a piena concettualizzazione se non con Damascio; va notato, però, che in Gregorio di Nissa è chiaramente affermata la relazione tra l'inconoscibilità e l'infinitudine e queste due con Dio mentre resta solo abbozzato il carattere di unità di Dio e, di conseguenza, la relazione ternaria tra infinito-inconoscibile-uno; Dio è uno ma non direttamente in quanto uno viene presentato da Gregorio come infinito e inconoscibile. Di qui si determina la rarità di questa triplice formulazione completa (basti pensare che in tale forma⁵²⁴ non risulta articolata nemmeno presso Gregorio di Nazianzo né

⁵²² Invero, altrove Lilla accenna sporadicamente anche all'occorrenza presso Gregorio di Nazianzo (non è precisata invece la situazione di Basilio Magno) dell'idea che l'ineffabilità di Dio porti alla di Lui inconoscenza (cfr LILLA 2005, p. 129; p. 152 e n. 605): questo punto forma il capitolo 7 dell'omelia 38 del Nazianzeno (SC 358, 114-116).

⁵²³ Cfr LILLA 2005, pp. 195-197, da cui sono tratti i riferimenti dei testi gregoriani, nella traduzione italiana ivi riportata di C. Moreschini).

⁵²⁴ La teologia di Gregorio di Nazianzo contempla l'identità tra Dio e l'infinito ma esibisce una certa resistenza a collocare Dio oltre la sostanza, la qual cosa fa solo in un cenno di *Or.* 12 (PG 35, 737B 5-6), su cui cfr LILLA 2005, p. 129, n. 355 circa il rinvio a Moreschini. Ciò comporta che, mentre la corrispondenza tra infinito e inconoscibilità di Dio sono chiaramente affermate, resta in ombra l'aspetto ipersostanziale di Dio: già Filone – ben presente al Nazianzeno in *Quod D. sit imm.* 62 (II, 70, 17) – asseriva che Dio è superiore all'intelligenza ma non per questo Dio veniva posto anche al di là dell'uno o della sostanza. Gregorio di Nazianzo resta piuttosto vincolato alla concezione di Dio come πέλγος della sostanza (cfr *Or.* 38, 7 (114, 7), quando invece nella sua radicalità predicare dell'uno l'infinitudine

altrove nella teologia di III secolo) e induce a conferire la massima attenzione a Damascio come precursore di Dionigi, il quale ne farà uso esplicito. Dionigi – come abbiamo constatato – pone Dio nella sua infinità al di sopra di tutti gli esseri perché solo così può ricomprenderli tutti ed essere l'uno di tutto (cfr *Diu. nom.* III, 1) e, in questo modo, avanza una visione sovrasostanziale di Dio, alla maniera di Plotino che aveva posto inequivocabilmente il primo principio al di là dell' οὐσία⁵²⁵: la teologia dei Cappadoci (non solo del Nisseno nello specifico) su questo punto, invece, per le sue istanze sostanzialiste in materia di teologia trinitaria non può rinunciare a presentare Dio come οὐσία e non al di là della medesima, pur qualificandola come sostanza ineffabile⁵²⁶ (il che sposta ma non risolve il problema, giacché non esibisce la ragione per cui la sostanza divina sia ineffabile in contrapposizione alla sostanza del mondo).

A nostra scienza, non è possibile dire se *anche* Gregorio (autore molto frequentato da Dionigi) abbia influito sul *corpus Areopagiticum* sotto questo specifico rispetto – tuttavia la radicalità di Damascio porta all'evidenza quanto in Gregorio era solo adombrato in alcune sue implicazioni. Né del resto le due influenze devono necessariamente elidersi. Certo è che, mentre il *floruit* di Gregorio si situa a circa un secolo e mezzo da Dionigi (Gregorio muore intorno al 395), Damascio è contemporaneo dell'estensore del *corpus Dionysianum* e la nettezza della proposta damasciana si riflette sulla posizione (risolta e però anche oscillante) che Dionigi presenta nel suo tentativo di ascendere a una concezione di Dio come infinito⁵²⁷ solo parzialmente ispirata all'impianto dei Cappadoci.

In forza di queste argomentazioni, si può affermare in conclusione che lo sfruttamento delle conquiste damasciane saranno da riconoscersi fuori del paganesimo, nel retaggio tesaurizzato presso l'apofatismo della pagina di Dionigi. Contestualmente, l'esame delle conseguenze del ricupero aristotelico ha permesso di integrare la posizione sostenuta da Lilla, notando che la linfa più originale che da Damascio si traduce alla teologia cristiana pertiene non alla ruminazione genuinamente plotiniana o alla sistemazione procliana bensì a una cadenza di pensiero addirittura presocratica e antiplatonica. Queste premesse spostano l'indagine dal rapporto Proclo-Damascio al rapporto Damascio-Dionigi, del tutto negletto da Napoli e

significa attribuire il carattere di infinito a ciò che è inteso superare anche la sostanza proprio perché esso è uno e unico comprendente tutto, sostanza inclusa.

⁵²⁵ Cfr LILLA 2005, p. 117.

⁵²⁶ BAS. NYSS., *Contra Eunom.* II (248, 2-3; 255, 1-3; 257, 21) e *In hexæm.* (PG 44, 72C14).

⁵²⁷ Dionigi infatti riconosce Dio come infinito ma, altresì, oscilla tra questa concezione e quella della subordinazione dell'infinità a Dio, ancora in accordo con la tradizione neopitagorica e neoplatonica, come rileva LILLA 2005, p. 190.

Paralipomeni sul *De principiis* di Damascio: intorno alla teoresi dell'apofatismo
Metry-Tresson.

II.1a *Corollarium*. Ontologia dell' ἐξαίφνης in Damascio e Dionigi

Una volta aver qui introdotto l'orizzonte del commercio speculativo tra Damascio e il corpus degli scritti dionisiani, un aspetto altrettanto puntuale che circoscritto⁵²⁸ emerge tra gli altri: la metafisica dell'improvviso nell'economia dei due autori. All' ἐξαίφνης, infatti, non corrisponde propriamente una categoria filosofica sviluppata e precisata entro la tradizione filosofica greca, nonostante che vi pertengano tratti di rilievo teoretico; *rebus sic stantibus*, si osserva che la questione non è stata sollevata nella pur rada letteratura⁵²⁹ che ha esplorato il rapporto tra Damascio e Dionigi, ivi compreso il contributo di Lilla⁵³⁰. Il Mazzucchi⁵³¹ ha invece avvertita questa singolare corrispondenza, notando che deve aver avuto un ruolo decisivo il *Parmenide* di Platone, commentato da Damascio; così introdotti i termini complessivi della questione, mette conto di presentare anzitutto singolarmente i testi.

La terza lettera del corpus di Dionigi si apre così: «ἐξαίφνης» ἐστὶ τὸ παρ' ἐλπίδα καὶ ἐκ τοῦ τέως ἀφανοῦς εἰς τὸ ἐκφανὲς ἐξαγόμενον (1069B)⁵³²; si tratta di uno scritto rilevante nella sua brevità, teso a illustrare – sviscerando i segreti labirintici della volontà divina espressa nella Scrittura (τὴν θεολογίαν αἰνίττεσθαι) – l'amore di Cristo (chiamato 'il Soprasostanziale', τὸν ὑπερούσιον) che è tale e tanto verso gli uomini da farsi uomo, giunto a sostanzirsi dal suo mistero al nostro cospetto. In questo atto di benevolenza infinita si concreta il mistero di manifestazione e nascondimento di Gesù, giacché Gesù – prosegue Dionigi – rimane occulto anche dopo la sua manifestazione (κρύφιος δέ ἐστι καὶ μετὰ τὴν ἐκφανσιν); in tale direzione dovrà essere inserita e intesa l'idea speculativa veicolata dall' ἐξαίφνης, trattandosi di evocare un contatto che si restituisce secondo la propria totalità pur restando ultimamente inattingibile. Non è un'immediatezza temporale, nemmeno se virata sull'ordine del tempo logico; sarà piuttosto implicato il senso dell'esito di ciò che viene all'esistenza

⁵²⁸ Sullo statuto dell'istantaneo almeno in contesto platonico, cfr S. LAVECCHIA (a cura di), *L'istante. L'esperienza dell'illocalizzabile nella filosofia di Platone*, Milano-Udine 2012.

⁵²⁹ A far data da R. ROQUES, *L'univer dionysien*, Paris 1954, p. 74, n. 1, circa la corrispondenza tra i due autori intorno al lessico della partizione di ciascuna delle cinque gerarchie (διακοσμήσεις) in tre ordini (τάξεις).

⁵³⁰ LILLA 1997, pp. 135-152 (p. 135, n. 100 contiene alcuni rimandi bibliografici, tra cui a P. Roques, citato *supra*).

⁵³¹ Così già in **DIONIGI 2009, pp. 737-738, n. 125.

⁵³² La lettera, indirizzata al monaco Gaio (destinatario anche delle lettere I, II e III) mostra in modo immediato un uso non anodino di ἐξαίφνης, come indicato sia dalla posizione fortemente incipitaria dell'avverbio sia dal suo impiego di lessema (infatti viene introdotto per essere glossato, il che gli conferisce la centralità dell'attenzione) sia infine dal rilievo della sua applicazione cristologica, il che ne offre un'applicazione speculativa e non un mero uso discorsivo.

senza lasciarsi ridurre entro uno schema causale né di successione logico-temporale. L'improvviso sgorga alla realtà presente da un dove che resta misterioso, segnalando soltanto che si dà un punto di partenza senza tuttavia che di tale *unde* né si possa né in fondo rilevi declinare i tratti; di qui si intende l'insistenza dionisiana sul lessico del punto di partenza, tanto esplicito nella forma quanto deliberatamente implicito nella reticenza della specificità dell'*a quo*⁵³³. Dionigi compie a questo punto un ulteriore passo, riferendo il nascondimento di Gesù (Ἰησοῦς κέκρυπται) a un ordine metaconsoscibile – il lessico dell'ineffabilità che Dionigi qui propone è tanto poderoso da dover essere riportato integrale:

καὶ οὐδενὶ λόγῳ οὔτε νῶ τὸ κατ' αὐτὸν ἐξῆκται μυστήριον ἀλλὰ καὶ λεγόμενον ἄρρητον μένει καὶ νοούμενον ἄγνωστον.

Si ricava allora la coincidenza tra l'improvviso e l'inapprensibilità al logos; l'improvviso è ultrarazionale nella misura in cui non solo è indicibile ma permane tale anche mentre viene detto nonché, mentre viene razionalmente pensato, resta inconoscibile. Di qui consta la specificità dell'improvviso: il mistero non è *simpliciter* inconoscibile ma si conserva tale pur nel contatto col pensiero, così come l'improvviso lambisce il presente benché non si diano coordinate dell'improvviso né esso possa venire costretto a misura (è istantaneo e non esibisce la sua natura al logos, che non può concettualizzarlo aitiologicamente). L'improvviso è pertanto guadagnato entro l'economia del mistero cristico in forza della posizione liminare dell' ἐξαίφνης, in tensione antifrastica tra ineffabilità e pensabilità: non ci sono confini che definiscano l'improvviso da quanto lo precede e segue (altrimenti non sarebbe improvviso ma, al massimo, istantaneo), eppure pur in assenza di confini si constata un'ontologia dei definiti – questione consimile era stata agitata in più luoghi da Damascio circa l'uno e il tutto, segnatamente ricorrendo all'immagine fulgida dell'acqua: quando differenti quantità d'acqua vengano versate insieme, la sommatoria delle acque le comprende tutte e però le precedenti quantità hanno perduto le rispettive identità e i reciproci confini ma non per questo non sussistono più entro il nuovo uno che concorrono a formare⁵³⁴.

⁵³³ Dionigi declina una iterazione del preformante ἐξ- (già occorrente in ἐξαίφνης) in ἐκφανής, ἐξαγόμενον ἐκφανσι, ἐξῆκται a indicare che la categoria dell'improvviso si concentra nella sua stessa formulazione linguistica piuttosto sul punto di partenza che non su quello di arrivo, giacché il secondo è noto (è infatti l'ordine in cui si colloca il soggetto percipiente) mentre il primo deve sussistere ma non se ne coglie la natura. Questo rilievo mostra la fruibilità della categoria dell'immediato entro la struttura speculativa dell'indicibilità apofatica, giacché in-dica la presussistenza di un *prius* senza impegnarsi sulla sua ontologia.

⁵³⁴ DAM., *De princ.* I, 82, 19 – 83, 3 W.-C.

Uno sfruttamento così consapevole del parafilosofema dell'improvviso da parte di Dionigi richiede di cercare quali fonti potesse presupporre. Alla base di tutto si deve riconoscere Platone, cui rimontano almeno tre contributi utili in vario grado a dirimere la questione, luoghi in cui l'ἐξαίφνης sembra muovere a una piena dimensione speculativa; va preliminarmente detto che è poco rilevante il luogo tolto dal *Gorgia* (citato in proposito anche in **DIONIGI 2009 *ad locum*) laddove, trattando del mito degli inferi, Platone afferma καὶ τὸν κριτὴν δεῖ γυμνὸν εἶναι, τεθνεῶτα, αὐτῇ τῇ ψυχῇ αὐτὴν τὴν ψυχὴν θεωροῦντα ἐξαίφνης ἀποθανόντος ἐκάστου [...] ⁵³⁵; l'immediatezza esprime la repentinità del passaggio tra la vita e la morte, al cui evento si dipana il giudizio dell'anima: non interviene invece alcun interesse filosofico in questo approccio né già in antico alcuna indicazione è stata colta in tal senso ⁵³⁶.

Pare invece decisamente di maggior interesse l'attestazione del *Simposio* ⁵³⁷, allorché Platone afferma che l'occhio educato poco per volta e rettamente (ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς) alle cose belle, giunto al vertice dell'iniziazione estetica, coglierà subitamente l'essenza del bello (πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν). Si tratta di una fruizione dell'immediato che converge nell'intuitivo, intendendo presentare come qualitativamente impercipibile e irrilevante alla misura lo stacco tra il bello essenziale e quanto lo precede nel percorso anagogico di risalita alla sua natura. Parimenti, la lettera VII fornisce un contributo rilevante nella ricostruzione dell'appropriazione filosofica dell'immediato; avverte Platone che non possono esistere scritti della dottrina da lui professata perché solo dopo una lunga frequentazione con i suoi contenuti speculativi essa si manifesta subitanea all'anima come è repentina la luce che si accende da una scintilla (ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς) ⁵³⁸. Come nel caso precedente, siamo davanti a una modulazione dell'immediato quale intuitivo, qui entro una forma di linguaggio figurato, sempre con l'intendimento di sottolineare nell'immediato il carattere di eccedenza rispetto al *continuum* della progressione in cui si trova inserito.

La lettera VII ha portato l'argomentazione entro la dinamica psicologica; insistendo sullo stesso rispetto, più di questo è il riferimento del

⁵³⁵ PLAT., *Gorg.* 523E.

⁵³⁶ Nessuno scolio risulta soffermarsi in nessun modo sull'aspetto in questione ma solo sulla nudità del giudice (M. CARBONARA NADDEI, *Gli scolii greci al Gorgia di Platone. Testo, traduzione e note*, Bologna 1976, pp. 128-129).

⁵³⁷ PLAT., *Symp.* 210E4-5.

⁵³⁸ PLAT., *Ep.* VII 341C7-D1.

Parmenide ad avere un ruolo primario; scrive Platone⁵³⁹:

ἄρ' οὖν ἔστι τὸ ἄτοπον τοῦτο, ἐν ᾧ τότ' ἂν εἴη ὅτε μεταβάλλει. – τὸ ποῖον δὴ; – τὸ ἐξαίφνης. τὸ γὰρ ἐξαίφνης τοιόνδε τι ἔοικε σημαίνειν, ὡς ἐξ ἐκείνου μεταβάλλον εἰς ἑκάτερον [...] ἀλλὰ ἡ ἐξαίφνης αὕτη φύσις ἄτοπός τις ἐγκάθεται μεταξὺ τῆς κινήσεώς τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὔσα.

Siamo qui in presenza di un impiego pienamente speculativo della categoria dell'immediato, capace qual è di inserirsi tra movimento e stasi sfuggendo al tempo pur collocandosi nel tempo, giacché anche l'improvviso si situa entro il fenomenico. L'improvviso è nel tempo ma non è del tempo perché si configura etimologicamente come ἄτοπός τις, cioè piuttosto *stricto sensu* come un qualcosa senza luogo che non solo come un assurdo. Si tratta di guadagnare all'immediato un'ontologia di confine, caratterizzata dalla tensione tra il fisico e il metafisico. Un equilibrio, questo, che si segnala almeno per due ragioni: dall'una parte perché introduce un livello di conoscenza metaconcettuale e una noetica superiore, come rileva Metry-Tresson⁵⁴⁰; dall'altra parte, il guadagno metafisico dell'improvviso cui allude il *Parmenide* aveva attirato l'attenzione di Damascio che, come rileva il Mazzucchi nel luogo di cui sopra, dedica non meno di quattro pagine alla questione. L'ἐξαίφνης è addotto nel commento damasciano al *Parmenide*⁵⁴¹ circa il misto autocostituentesi, sostanziato di divisibile e indivisibile, alla soglia della terza ipotesi che governa l'ingresso nella psicologia; l'immediato è considerato in relazione allo statuto dell'anima umana piuttosto che dell'anima cosmica, la quale ultima è infatti svincolata da ogni rapporto di determinazione-indeterminazione, mentre la prima necessita di essere suscettibile di mutamento nella sua sostanza stessa. La mediazione dell'anima umana è quindi immediata e originaria, temporale e intemporale, discreta e continua così che l'improvviso si collochi come lo spazio ontologico anfibio di ciò che è si cala nel tempo pur restando eterno, portando il divenire nell'essere senza contaminazione mutua. Basteranno queste notazioni per illustrare che Damascio mostra di fruire del carattere anfibolico contenuto e suggerito dall'ἐξαίφνης platonico, proponendosi ad autorevole punto di contatto e/o possibile mediazione verso l'asserto di Dionigi.

Su Damascio possono avere influito in subordine anche altre influenze, che hanno contribuito ad approfondire la consapevolezza sull'ontologia dell'improvviso; basti qui ricordare che Aristotele (*Phys.* 222b15 ss.) dice

⁵³⁹ PLAT., *Parm.* 156D-E.

⁵⁴⁰ METRY-TRESSON 2012, p. 64, n. 101 parla di un ordine «bond resolutif» circa l'importanza dell'immediato nella ginnastica metafisica.

⁵⁴¹ Da *WESTERINK 1991, I, p. LXVI e n. 1 è proposto il rinvio segnatamente a DAM., *In Parm.* R. II, p. 252, 27 ss.

che, essendo il mutamento un'uscita dal proprio stato (ἐκστάς), l'istante è senza una durata temporale apprezzabile perché (*ibid.*, 235 ss.) non c'è punto di partenza del cambiamento istantaneo, che esiste ma è intemporale e neutro. Va detto che Aristotele presenta almeno due occorrenze di ἐξαίφνης (*Meteor.* 368a6 e 390a22) che potevano aver sollecitato la considerazione di Damascio, atteso che Damascio dalla testimonianza di Giovanni Filopono risulta aver commentato almeno il primo libro dei *Meteorologica*⁵⁴². Altresì, rileva che, nelle circa dieci occorrenze di ἐξαίφνης nelle *Enneadi*, Plotino⁵⁴³ esibisce tracce polite di un'ingrediente teoresi sopra l'istante: ancora in ambito psicologico scrive ἰδοῦσα δὲ ἐν αὐτῇ ἐξαίφνης φανέντα (μεταξὺ γὰρ οὐδὲν οὐδ' ἔτι δύο, ἀλλ' ἐν ἄμφω). L'immediato è quindi invocato a rendere ragione dello stato di copartecipazione della dualità in unità, giacché l'anima si di-strae ormai oltre l'uno ma ancora al di qua del due, vedendo entro di sé la parvenza di un ente che rifugge dalla determinazione del tempo logico computato secondo il discreto.

Si staglia dunque un quadro⁵⁴⁴ sufficientemente coerente da poter essere organizzabile come segue: l'epistola III di Dionigi ricorre all'«improvvisamente» per alludere all'ineffabilità con cui Cristo entra nella storia, poiché il Soprasostanziale si dà agli uomini e tuttavia il suo mistero permane insondabile. In questo contatto il tempo si annulla pur restando tale, comprendendo l'indicibilità e l'aporia della coesistenza di manifesto e occulto, tanto da prospettare un tempo intemporale, quale può configurarsi l'improvviso. Di qui si rileva un non frequente uso speculativamente orientato dell' ἐξαίφνης che apre l'epistola, un impiego che si lascia ricondurre soprattutto al Platone del *Parmenide* e ad alcuni luoghi, specie plotiniani, che ne modulano istanze consimili: l'improvviso come espressione di una regione ontologica che sia annulla la distinzione del tempo sia supera la distinzione uni-duale, permettendo la siamesità dell'uno-due, sia infine segna l'irriducibile cesura qualitativa tra il precedente e il successivo. Entro queste coordinate la posizione di Damascio merita di essere considerata con alta attenzione, tanto perché è prossimo a Dionigi nei termini che vengono coinvolti (ineffabilità, soprasostanzialità etc.), quanto perché non poteva non aver presente il *Parmenide* platonico, di cui cura il commento e che è opera in stretta relazione coi temi del trattato⁵⁴⁵.

⁵⁴² Cfr *WESTERINK 1991, I, pp. XXXIX-XLI.

⁵⁴³ PLOT., *Enn.* VI, 7, 34, 13-14.

⁵⁴⁴ Prescindendo dallo scoliografo (PG 4, 532A), Mal 3, 1 non ha densità semantica per i nostri fini: ἰδοῦ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου, καὶ ἐπιβλήσεται ὁδὸν προσώπου μου, καὶ ἐξαίφνης (ebr. מִלְפָּנֶיךָ) ἦξει εἰς τὸν ναὸν ἐαυτοῦ κύριος (LXX). Non vi si scorge alcuna elaborazione concettuale ma un semplice impiego narrativo dell'immediatezza (parimenti per At 9, 3; 22, 6: non è la letteratura biblica a poter fornire spunti a Dionigi sulla categoria dell'immediato).

⁵⁴⁵ Anche prescindendo dalla non facile questione della cronologia relativa di stesura, si pensi che il commentario

Non è stato però finora considerato se anche nel *De principiis* intervenga la fruizione della categoria dell'improvviso; consta che anche in questo scritto Damascio vi faccia ricorso, segnatamente in due luoghi. Il primo occorre nel corso di una delle argomentazioni sull'evocazione unitaria dell'imparziale nei parzializzati. Scrive Damascio⁵⁴⁶:

ἀναρριχώμενοι δὲ αἰεὶ πρὸς τὸ ἄναντες εἰς τὸ ἀμεριστότερον συναισθανόμεθα πῃ καὶ ἐν τῷ μεριστῷ τοῦ μονοειδοῦς· ἀτιμάζομεν γοῦν αὐτὸν πρὸς τὴν ἐκείνου ἀθρόαν ἀντίληψιν, οὐκ ἂν τοῦτο συννοοῦντες, εἰ μὴ τῆς ἀθρόας νοήσεως ἵχνος τι ἐν ἡμῖν διεσείετο, καὶ τοῦτό ἐστιν ὅπερ ἐξαίφνης ἀνάπτεται φῶς ἀληθείας ὥσπερ ἐκ πυρείων προστριβομένων.

Il passo richiede di essere compreso nella sua integralità; Damascio dice che, inerpicandosi lungo l'erta in direzione del più imparziale, il monosostanziale si dà anche nella parzializzazione. A questo punto, il monosostanziale che è nella parzializzazione è sottostimato rispetto al monosostanziale che si restituisce nella sua complessiva antilepsi, che ha come condizione che nel soggetto percipiente si desti una qualche traccia dell'intellezione complessiva; qui Damascio introduce l' ἐξαίφνης perché, passando al linguaggio figurato, come una scintilla sgorga improvvisa dalla frizione di due pietre focaie, così all'improvviso si accende anche il fuoco di verità che col suo intervento permette di sussumere sotto l'unità dell'intellezione l'unitarietà partecipata dal monostanziale nei suoi diversi gradi. L'improvviso è introdotto a indicare una relazione di totale alterità pur nel massimo della prossimità: come il fuoco è altro dalla pietra eppure ne promana, parimenti la noesi dell'uno è altra dal monosostanziale che pure ne deriva e che, in tale derivazioni, ne reca in qualche modo traccia. Non c'è una soglia tra i due ordini (in ἀνάπτεται Damascio può alludere ai due omografi ἄπτεισθαι, quello che significa 'accendere' ma anche quello che significa 'toccare': è nel contatto di due pietre che si genera l'unica fiamma), perché l'istante dell'improvviso è più dell'istante dell'immediato: l' ἐξαίφνης si potrà distinguere dal παραχρῆμα proprio nella differenza ontologica dei relati che magneticamente respinge nell'unire. Per queste ragioni, poco dopo (*ibid.*, ll. 15-19), Damascio specificherà l' ἵχνος τι γνώσεως

al *Parmenide* e il trattato *De principiis* intrattengono legami così fitti e diretti da essere stati considerati – per lungo tempo e da valenti studiosi – come espressione di un unico scritto: così da Muratori a Ruelle e oltre, fino a che Westerink ha mostrato con solidissimi argomenti che si tratta in realtà di due opere distinte. Nondimeno, il rapporto di stringente corrispondenza tra i temi agitati nei due scritti permane, a tal punto che la mancanza nel commento al *Parmenide* dell'esame perfuso circa la prima ipotesi del dialogo platonico non trova spiegazione altrettanto convincente se non pensando che Damascio non vi abbia atteso poiché vi aveva già lavorato nel corso del *De principiis*: su queste questioni cfr *WESTERINK 1991, I, pp. LVI-LVIII.

⁵⁴⁶

DAM., *De princ.* I, 82, 3-9 W.-C.

richiamando con un'immagine questa volta tratta dalle geometrie il rapporto che si inserisce tra monostanziale e uno: come la circonferenza è distinta dal centro, tuttavia non si dà circonferenza senza un centro, che resta unico per tutti gli infiniti punti della circonferenza medesima. Centro e cerchio sono mutuamente distinti e però sostanzialmente uniti come l'improvviso della scintilla al tempo che precede la scintilla.

Il *De principiis* presenta almeno un'altra occorrenza notevole di ἐξαίφνης, nella sezione teurgica del trattato a III, 141, 11-12; discutendo dei principî iperdivinissimi e sulle condizioni di interpretabilità dell'abisso intellegibile, Damascio osserva che occorre accontentarsi (ἀγαπητέον) di sfiorarli da lontano, durando fatica, oscuramente, approssimandosi in qualche modo ad avere 'un'intelligenza congetturale di una qualche traccia pressoché lampeggiante all'improvviso d'intorno ai nostri occhi' (ἢ παραυπονοεῖν τι ἵχνος οἶον ἀστράπτων ἐξαίφνης περὶ τοῖς ἡμετέροις ὄμμασιν). Giace evidente la contiguità di lessico e pensiero con la prima occorrenza (l'improvviso è coesteso all'immagine della luminosità e all'idea del vestigio conoscitivo) ma quello che più conta qui sottolineare è che l'ἐξαίφνης è ancora una volta chiamato a mediare tra enti che non hanno una misura intermedia: come l'improvviso cronico sfugge al tempo⁵⁴⁷ pur essendone all'interno, così in ambito ontologico ed epistemico i principî superni eccedono infinitamente quelli subordinati – subordinati nonostante che non se ne diano gradi intermedi e senza che, pertanto, una qualche iridescenza si introduca nell'incoltabile reciproco jato.

Considerando la relativa rarità dell'impiego speculativo dell'improvvisazione, le due occorrenze nel *De principiis* ora ricordate acquistano un qualche rilievo, in ispecie se inserite nell'intarsio fin qui delineato. Raro è l'ἐξαίφνης filosofico e, per quanto raro, affiora con un uso altrettanto circoscritto che maturo in due autori coevi e, per molti aspetti speculativi se non biografici, in mutuo commercio quali sono Damascio e Dionigi: per le ragioni indicate, lessico e idee dell'ἐξαίφνης della lettera III dionisiana non si oppongono al riscontro damasciano, che anzi pare da tenersi in considerazione come il referente prossimo dell'uso cristologico che ne flette lo ps.-Areopagita.

⁵⁴⁷

A favore del carattere antifrastico del tempo e sulla ricerca damasciana di guadagnare una temporalità non standard depone anche DAM., *De princ.* I, 103, 23 – 104, 5 W.-C.: la paradossalità del tempo è presentata sotto la specie dell'eternità, giacché pare essere un tiro a sorte (ἀποκλήρωσις) il fatto che – pur derivando tutto dall'uno – per partecipazione alcuni enti siano corruttibili (quindi soggetti al tempo) mentre altri non lo siano (e quindi siano in certo modo atemporal) benché il principio supremo sia superiore vuoi al corruttibile vuoi all'incorruttibile.

II.1b Grammatica metafisica in Damascio: l'infinito argomentativo

Dall'analisi sin qui condotta si è potuto ricavare il ruolo centrale che Damascio accorda all'infinito, da Platone relegato in dialettica con il finito a una funzione ancillare rispetto all'uno e, invece, elevato nel *De principiis* a carattere decisivo dell'uno medesimo. Andando tuttavia oltre le considerazioni di Lilla, bisogna qui indicare che questo voluto dallo stesso Lilla corrisponde a un rispetto molto preciso di infinito, essendo una forma sostanziale di infinito giacché, in altri termini, l'infinito predicato dell'uno porta l'attenzione sul piano ontologico.

Dalla perlustrazione del trattato si apre però la possibilità di configurare anche un altro rispetto dell'infinito in Damascio, qual è il rispetto logico dell'infinito, giacché il diadoco mostra di essere altrettanto avvertito sull'uso logico dell'infinito quanto è favorevole all'introduzione dell'infinito in ambito ousiologico. Se è vero che è accettabile riconoscere nel rinvio all'infinito il carattere aporetico che gli attribuisce la veloce tassonomia dell'aporia di Metry-Tresson⁵⁴⁸, pare anche che in corrispondenza dei due diversi sensi dell'infinito l'atteggiamento speculativo di Damascio si polarizzi in una direzione più ricca. Tale distinzione risulta essere necessaria per contestualizzare nell'intera economia del trattato la recisa opposizione che Diadoco esercita contro la regressione argomentativa *ad infinitum*; il principio primo è infinito ma la progressione all'infinito del logos nel tentativo di accedervi non è considerato lo strumento adeguato. Per valutare i modi e le ragioni della ripulsa dell'uso logico dell'infinito, vale qui presentare una silloge dei luoghi del *De principiis* in cui questa presa di posizione si esprime:

- «allora l'unica coordinazione del tutto, che diciamo tutto, è imprincipiata e incausata, per non ricorrere all'infinito» (I, 2, 10-12);
- «infatti, per questo fatto stesso di non aver supposto nulla conveniamo che ciò sia portentosissimo; se infatti supponessimo qualcosa, ricercheremmo anche un altro prima della supposizione: e ciò certo all'infinito o sarebbe necessario incagliarsi nel massimamente ineffabile» (I, 14, 16-19);

⁵⁴⁸

METRY-TRESSON 2012, pp. 33-55, ove il regresso all'infinito modula un tipo di aporia a fianco dell'aporia in senso lato (di due sottotipi: le questioni alternative lasciate in sospeso e le questioni in cui l'affermazione è in imbarazzo) e dell'aporia in senso stretto (in cinque sottotipi: disgiunzione; contraddizione; esclusione; antinomia semantica; il quinto sottotipo è costituito proprio dal ragionamento all'infinito), oltre alla περιτροπή considerata di ascendenza scettica.

- «ma se proprio è necessario indicarvi qualcosa, si deve ricorrere alla rispettiva negazione di questi caratteri: né uno né molti, né fecondo né infondo, né causale né incausale – ricorrendo nondimeno a queste negazioni che si capovolgono (non so come) all'infinito in modo ineludibile» (I, 22, 15-19);
- «se infatti (lo è) anche da questo, immetterà anch'esso un certo movimento a partire da sé a quanto è mosso da sé; allora quello sarà l'affezione e il secondo cui è mosso ciò che è mosso e saremo andati all'infinito» (I, 48, 7-14);
- «se infatti anch'esso vivifica, anch'esso darà un'altra vita: e questo all'infinito» (I, 48, 18-19);
- «il ragionamento infatti rischia di capovolgersi sullo stesso punto, dacché ogni processione distingue e ricerca la causa della distinzione sempre nel mezzo – e ciò all'infinito» (I, 75, 3-5);
- «senz'altro dunque ricercheremo altro – e questo all'infinito – o faremo permanente l'uno-tutto, che anche noi ponevamo come permanente prima di ciò che procede, poiché se questo non è prima di ciò che in qualche modo mai permane, nemmeno ciò che è dopo di esso sarà primo tra ciò che procede in qualche modo mai. E questo fino a tanto risulti perseguito» (I, 130, 3-8);
- «dunque sulla base di quanto così convenuto in primo luogo dunque questo si deve inferire, che l'uno non procede: se infatti procedesse, esso sarebbe ciò che principia una complessiva processione sicché anche prima dell'uno necessiteremo del principio non procedente bensì permanente, e questo all'infinito» (II, 20, 11-15);
- «ma per tornare all'argomento iniziale, occorre fare questa importante osservazione: questi due canali della processione secondo ogni antidivisione, rischieremo di dedurli all'infinito» (II, 31, 1-3);
- «così saremo andati all'infinito, preipotizzando principî continuamente a principî» (II, 43, 13-14);

- «infatti, come l'intero intelletto e ogni essenza tutta né sono soltanto i molti né l'uno soltanto ma la complementarità dei due, così potrebbe essere anche misto – il primo – non l'uno dei due ma la loro complementarità. Piuttosto, così facendo saremo andati all'infinito» (II, 46, 22 – 47, 3);
- «del resto c'è anche un intero, prima che parti, solo; ma se al contrario l'intero è sulla base di intero e parti, necessiterà anche di un'altra intiezza – e se sulla base di questa e di quei due è di nuovo l'intero, necessiterà anche di un terzo: e questo all'infinito» (II, 47, 5-8);
- «e ancora ci troveremo a essere andati all'infinito; infatti ciascun subprincipiamento ha anche – quale che sia – una partecipazione in un altro che ne partecipa, poiché sia intero sia parti sono gli elementi» (II, 59, 1-4);
- «dato che dunque tutto è da uno, anche questo uno che chiamiamo semplicemente uno avrà una pluralità in sé – infatti, non sarebbero promanati da esso i molti: e il ragionamento subirà l'infinito» (III, 11, 1-4);
- «allora non saremo andati all'infinito continuando a ricercare sempre prima del molto uno l'uno impluralizzato e infatti questo stesso che è semplicemente uno è causa dei molti *tutti*» (III, 24, 22-25);
- «infatti, se lo è da un'altra causazione, saremo andati all'infinito; se invece lo è dal subprincipiamento, come fa a essere anequiessenziale la causazione – nonché di un anequiessenziale? Poi, se con l'essere genera, è chiaro come anche l'anequiessenziale viene generato a partire dal subprincipiamento appropriato; sicché anche la cosiddetta causazione sarebbe una qualche parte del subprincipiamento» (III, 34, 18-24);
- «<infatti> onnilatrice è la causazione nonché destinata a portare tutti gli enti che semplicemente sono generati all'infinito» (III, 44, 17-18);
- «e certo il movente, in quanto muove, è del tutto immosso; se infatti si movesse anche questo, ci ritroveremo a essere andati all'infinito; se invece qualcuno dicesse che l'automosso è il primo movente, sarebbe immosso e non automosso» (III, 71, 1-4);

Sotto i diversi punti di vista di volta in volta esaminati (ricerca della causa,

del movente, della progressione, del principio etc.), Damascio evita l'infinito nella sua forma del regresso senza fine, in quanto inibente il logos. Le coordinate che sono sottese alla fallacia del movimento progressivo, regressivo e pergressivo⁵⁴⁹ all'infinito rimontano notoriamente alle osservazioni di Aristotele⁵⁵⁰, in accordo con le quali Damascio avverte sia il rischio dell'inconcludenza dell'argomentazione sia il rischio di cadere in una forma di apriorismo, ideale ed essenziale⁵⁵¹, laddove si individui un ordine ontologico finalmente superiore pur di evitare il ricorso all'infinito; tuttavia, rispetto alla tradizione, il *De principiis* ha anche la necessità di commisurare questo statuto del logos come refrattario alla ricorsività infinita con la specifico dell'oggetto che ultimamente indaga, cioè l'infinito che alberga nell'ineffabilità dell'uno. Si svolge qui uno dei punti più innovativi dell'impianto protologico damasciano, che merita di essere accostato nella sua articolazione.

La sintassi protologica del Nostro, infatti, si basa su una differenza ragguardevole rispetto al modello foggato da Siriano e Proclo (e condiviso anche da Isidoro), come nota in modo opportuno Metry-Tresson⁵⁵²: mentre questi precedenti referenti presentavano l'ontologia del terzo membro a livello sostanziale, la versione damasciana eleva il terzo a un ordine sovra-sostanziale, in quanto anteriore all'antidistinzione dell'uno e della sostanza. Il modello che Damascio propone, dunque, si avvale di un terzo principio che è l'unicato, il quale media e al tempo stesso è irriducibilmente sovraordinato rispetto all'uno limitante e all'antidistinzione di uno ed essente. Di qui, Damascio avanza il terzo membro come totalmente indifferenziato⁵⁵³, non facendo del puro misto un *et-et* sintetico dei discreti da cui origina bensì un *nec-nec* capace di conferire unità nell'atto stesso di collocarsi anteriormente all'alterità della distinzione. L'indistinto quindi non è né composto né confuso come il misto procliano ma si situa a un ordine qualitativamente superiore e altro rispetto ai singoli tra cui media. Collocandosi a monte della distinzione tra l'infinito come illimitato (ἄπειρον, strettamente inserito entro la turbinosa dialettica con il πέρας) e l'infinito come indefinito (ἀδιάκριτον)⁵⁵⁴, Damascio eredita da Proclo uno schema ontologico in

⁵⁴⁹ In conformità ad ARIST., *Met.* 994a15-16, pergressivo come serie riducibile alla tricotomia ontologica primo, medio, causato, donde il rischio di un rinvio senza fine a cercare il medio del medio.

⁵⁵⁰ Sintesi mirabile è sempre costituita da H. STEKLA, *Der regressus ad infinitum bei Aristotelem*, Meisenheim am Glan 1970. Sulla possibile declinazione platonica di tale questione, cfr. F. FORCIGNANÒ, «*Illimitata pluralità*». *L'argomento del regresso in Parm.* 132a1-b2, «ACME» LXIII/1 (2010), pp. [31]-74.

⁵⁵¹ ARIST., *Met.* 990b15-17 (= *Met.* 1079a11-13); ALEX. APHR., *In Met.* 84, 21 – 85, 3 = fr. 4 Ross; *Met.* 991a2-8; 1038b34-1039a3; *Soph. el.* 178b-179a.

⁵⁵² METRY-TRESSON 2012, p. 164.

⁵⁵³ DAM., *De princ.* III, 114, 16 W.-C.

⁵⁵⁴ Cfr. METRY-TRESSON, 2012, p. 168.

cui la transizione tra i differenti livelli della struttura dell'essere (dal sensibile allo psichico all'intellegibile all'unicato) è governato da un procedimento aporetico⁵⁵⁵. Si constata che i due aspetti ora osservati in Damascio convergono: il terzo come principio che supera la tensione dei due da cui promana fonda proprio sull'aporia la sua trascendenza di livello, giacché è la natura dell'aporia a segnare la radicale alterità rispetto ai due costituenti. La specificità dell'approccio ultraaporetico damasciano consiste, nello specifico, nell'aver portato l'aporia dentro la struttura enadica della gerarchia dell'essere, poiché è aporetico non solo il dislivello tra differenti triadi ma è tale anche la triade intellegibile, laddove si è constatato che la triadicità dell'unicato mostra nel suo momento di sintesi un'eccedenza irriducibile⁵⁵⁶. Damascio individua il tratto aporetico della questione, domandandosi come faccia l'uno in quanto uno a essere tuttavia anche triplice o, quello che è lo stesso, come possa un uno triplice essere anche semplice⁵⁵⁷.

Il diadoco usa a questo proposito una delle sue espressioni immaginative ed eclatanti, dicendo che l'intellegibile non si conta sulla punta delle dita:

ὅλως δὲ φάναι, μὴ ἐπὶ δακτύλων ἀριθμῶμεν τὸ νοητόν, μηδὲ διωρισμέναις ἐννοίαις αὐτοῦ ἀπτώμεθα⁵⁵⁸.

Con queste parole il filosofo conferisce plastica evidenza al carattere indefinito dell'intellegibile; la constatazione che l'intellegibile non è computabile nasce in Damascio dal superamento dell'idea che il νοητόν non debba essere valutato come un πλῆθος διακεκριμένον, quale lo prospettava Proclo⁵⁵⁹. Damascio considera l'unicato, che è enade intellegibile, come totalmente indistinto (πάντη ἀδιάκριτον) e totalmente senza numero (πάντη ἀνάρητον)⁵⁶⁰, arrivando di qui ad affermare αὐτίκα ἀριθμὸν οὐ φήσομεν εἶναι ἐν τῷ νοητῷ⁵⁶¹. Mentre nella sistemazione procliana⁵⁶² l'ordine enadico ha un corrispondente numero intellegibile, Damascio rivendica che all'intellegibile compete un ordine di indefinitezza e non gli corrisponde

⁵⁵⁵ Cfr METRY-TRESSON, 2012, pp. 29-32, circa la struttura elicoidale già platonica dell'aporia.

⁵⁵⁶ Cfr DAM., *De princ.* III, 132, 18-19 W.-C., ove l'unicato è detto superiore al ritmo triadico, cui il logos si consegna solo in forza della sua inabilità ad abbracciare l'uno come puro e semplice. Tale inabilità va tuttavia sempre pensata in armonia con lo spirito protologico delle pagine damasciane, stante che – per quanto razionalmente inattingibile – la haplogia dell'uno supera sì il logos ma non a tal punto da non consentire al logos di avvistare che si dà un uno *quoad* semplice e infinitamente ultroneo.

⁵⁵⁷ DAM., *De princ.* III, 139, 1 W.-C. (καὶ πῶς τὸ ἐν ἔσται τριπλοῦν;) e 20, 21 (ἀλλ' εἰ τριαδικὸν τὸ ἐν, πῶς ἀπλῶς ἐν;) e cfr anche III, 140, 5-11 W.-C.

⁵⁵⁸ DAM., *De princ.* III, 136, 8-9 W.-C.; cfr RIEL 2002.

⁵⁵⁹ PROCL., *Theol. Plat.* III, 28 (specialmente p. 81, 6), Saffrey-Westerink.

⁵⁶⁰ DAM., *De princ.* III, 136, 16-17 W.-C.

⁵⁶¹ DAM., *De princ.* III, 132, 2-6 W.-C.

⁵⁶² Cfr PROCL., *In Tim.* 106, 30 – 107, 5 (cfr anche PLOT., *Enn.* VI, 6, 11).

alcun numero, in modo da separare le nozioni di monade numerica e quella di enade: l'intellegibile è anumerico, indistinto, enadico; di qui, se è vero che Proclo arriva a dire che le pluralità enadiche si dànno allo stesso tempo contrastivamente in modo sia nascosto sia intellegibile (κρυφίως e νοητῶς)⁵⁶³, lascia però in ombra le ragioni ontologiche di una tale mistione, stante che all'intellegibile compete pur sempre un numero quantunque sovrastanziale (il che apre il problema della differenza tra numero sostanziale e quello sovrastanziale); invece, Damascio distingue in modo categorico l'ordine dei numeri intellegibili dai principî indefiniti di cui sono in gestazione eterna, per cui l'intellegibile conserva il suo carattere di comprensibilità pur essendo indistinto: l'intellegibile resta tale benché faccia entrare in sé l'inconoscibile. Questa condizione liminare dell'intellegibile – che è, insieme, sia per sua natura afferente all'intelletto sia oltre ciò che è discreto e quindi conoscibile –, riverbera in Damascio un deciso apparentamento con Giamblico, come si rileva a II, 64, 8-9: ἐν τῷ ἐνὶ καὶ περὶ τὸ ἐν τὸ νοητὸν οὐσίωται, πολλαχοῦ κηρύττει καὶ ὁ Ιάμβλικος. Come nel caso del principio primissimo superiore anche all'uno, la declinazione del platonismo giambliceo pare qui anticipare le istanze di Damascio, giacché presso ambedue i filosofi l'intellegibile si colloca entro e intorno all'uno, nel tentativo di coniugare il secondo caso cui pertiene l'ordine della conoscibilità col primo caso che non può dirsi in senso stretto intellegibile (l'uno valica il logos). Parimenti con l'intellegibile damasciano si restituisce un piano metanumerico e indefinito eppur afferente all'intelletto, quale un corallo che non è né vegetale né animale ma in realtà è sia vegetale sia animale.

Gli elementi fin qui forniti sono ora sufficienti per avanzare una risposta alla domanda da cui siamo partiti, cioè in che modo si compongano a unità la predicazione dell'infinito circa il primo principio e invece la ripulsa dell'uso *ad infinitum* nell'argomentazione (respingere quest'uso del logos comporta infatti l'accettazione di poter in qualche modo prospettare l'infinito dell'origine entro il finito del pensiero). L'anagogia aporetica⁵⁶⁴ della ginnastica metafisica (λογικὴ γυμνασία)⁵⁶⁵ di Damascio illustra, infatti, il caso dell'inserzione entro l'intellegibile di una componente di irri-

⁵⁶³ Cfr PROCL., *Theol. Plat.* III, 26 e III, 29 Saffrey-Westerink. Non mancano tuttavia luoghi in Proclo (come in *Theol. Plat.* III, 32) dove gli intellegibili sono detti ἀνάρθρα in quanto indifferenziati, su cui cfr METRY-TRESSON 2012, p. 168.

⁵⁶⁴ Il piano metaconcettuale in Damascio non è mai ultimativo, per cui la risoluzione dell'aporia è propriamente un orientamento all'uno sempre più stringente e però anche evanescente pur nella prossimità crescente (questo approccio tensionale ricupera sia la prospettiva anagogica sia quella catartica dell'aporia affermata da METRY-TRESSON 2012, pp. 59-66).

⁵⁶⁵ Cfr PLAT., *Parm.* 135D – 136C e PROCL., *In Parm.* I, 631, 1-21 Cousin e *Theol. Plat.* I, 9 Saffrey-Westerink.

ducibilità conoscitiva; come si è constatato, sia l'intellegibile stesso è anche anumerico e *ipso jure* nascosto alla comprensione sia l'aporia non è limitata al passaggio tra le tre ipostasi dell'essere ma entra nell'ipostasi dell'intellegibile – collocandosi sul piano del misto come unicato –. In questo modo, il rapporto tra conoscibile e inconoscibile non è mutuamente escludente ma, come c'è una memoria dell'oblio senza che si sappia nulla del dimenticato, così si dà una conoscenza dell'inconosciuto e inconoscibile senza alcun *entanglement* tra *cognoscens* e *cognoscendum*; parimenti, il logos è equidistante ed equivicino all'infinito, poiché presuppone in qualche modo l'infinito ma lo esclude: lo esclude perché l'argomentazione deve essere conclusiva ma lo presuppone perché il logos è in qualche modo aperto all'infinito, essendo strutturalmente e potenzialmente capace di incedere senza termine. Come il termine divide unendo e dividendo unisce, così il logos introietta nell'intellegibile l'indefinito ma, insieme, distingue l'intellegibile – in quanto conoscibile – dall'indefinito – in quanto preterconoscibile –. Damascio incede in questo modo al principio supersupremo dell'ineffabile che è sia oltre tutto sia entro la struttura dell'essere: l'infinito può essere sia al di là del finito superandolo sia entro il discreto dell'intellegibile in forza della struttura del logos, capace per sua natura di procedere antinomicamente. In quanto voce polare in λόγος si condensano, infatti, i due opposti valori lessicali e speculativi della radice verbale λεγ-/λογ-, quello cioè di 'raccolgere' e quello di 'separare' (quest'ultimo ancora evidente, ad esempio, in corradicali quali 'elegante' per designare la qualità ricercata della condizione di chi sceglie con cura quanto lo riguarda). Il logos pertanto, in ambito concettuale e assertivo, sia unisce sia divide, il che è reso possibile a un unico lessema da un'idea polare che tenga stretti insieme i due valori oppositivi di i.e. *leḡ-: il logos designa l'azione sempre incompiuta⁵⁶⁶ che raduna in unità ciò che preventivamente ha selezionato dal resto. Poiché è connaturale al logos quindi un procedere inesauribilmente antifrastico, Damascio può presentare alla ragione il carattere di infinitudine del principio primissimo pur abiurando all'infinito della struttura argomentativa: come il logos è un tenere insieme che divide, allo stesso modo il logos si unisce ai bagliori dell'infinito dell'origine dividendosi dall'infinito della deduzione. Appare essere questo lo schema teoretico sotteso alla questione da cui si era partiti poiché, per quanto l'infinito sia ri-

⁵⁶⁶ Basti pensare al suppletivismo dei temi verbali in greco, ove aoristo e perfetto attingono ad altre radici (rispettivamente in εἶπον e εἴρηκα) proprio perché questi tempi vogliono esprimere un'azione del dire in modo resultativo o istantaneo, mentre alla radice λεγ-/λογ- pertiene un valore di dire colto come in fieri. Circa gli allusi valori linguistici del logos sotto il rispetto storico-diacronico, fondamentale resta M. MORANI, *La semantica di logos tra greco pagano e greco cristiano*, in R. RADICE – A. VALVO (a cura di), *Dal logos dei Greci e dei Romani al logos di Dio. Ricordando Marta Sordi*, Milano 2011, pp. [29]-64, soprattutto pp. 37-38.

gettato dalla figura epistemica dell'argomentazione, esso resta implicato nel carattere ontologico dell'uno ineffabile, così come in Agostino alla comprensione si davano evidenze percettive quali l'attrazione del magnete che, tuttavia, superavano ogni possibilità di comprensione ma non per questo cessavano di essere vere⁵⁶⁷. Presso Damascio, l'infinito si comunica in qualche modo nel finito.

⁵⁶⁷ AUG., *De civ.* 21, 5, 1: *fatendum est eis non ideo aliquid non fuisse uel non futurum esse, quia ratio inde non potest reddi, quando quidem sunt ista, de quibus similiter non potest* (in proposito cfr S. MACRÌ, *Pietre viventi. I minerali nell'immaginario del mondo antico*, Torino 2009, p. 28).

II.2 L'ineffabilità in effetti: verso la mistica razionale di Damascio

C'è un passo che, pur nascosto, impressiona sempre ogni lettore nel quotidiano del vissuto dello Hegel, allorché il diario del filosofo riferisce della sua prima ascensione sulle Alpi bernesi: la visione diuturna e il contatto diretto con le rocce suscitò nello Hegel uno sgomento senso di ripetizione e di morte, tanto da inoculare in lui la nostalgia per la vitalità dinamica ancorché disordinata e da irregimentarsi tipica dei commerci dei paesi a valle⁵⁶⁸. Un sentimento analogo coinvolge lo studioso che, in uno sguardo storico complessivo, abbracciasse con uno sguardo di grandangolo lo sviluppo del neoplatonismo da Plotino a Damascio: mentre il primo può essere raffrontato alla dinamica del paese a valle – con la formulazione di un paradigma in cui sia centrale la vita dell'anima, còlta quale elemento eccentrico all'intelligenza cui eccede e sovrasta, senza che il *voûs* stesso possa smarcarsi dall'essere intelligenza vivente⁵⁶⁹ –, come le rocce bernesi Damascio presenta piuttosto il caso di una filosofia che si allontana dall'approccio vitalistico, relegando sia la *ψυχή* in se stessa sia la volontà dell'uno a un rango di subordinazione completa rispetto all'ineffabilità del principio fontale, vera chiave di volta del sistema damasciano. A fronte, però, lo scenario che il *De principiis* dipinge è più complesso e frastagliato perché questa pagina come ha in Plotino un referente tradizionale, così riconosce in Proclo il proprio riferimento prossimo; rispetto a questi autori Damascio imprime al suo pensiero una curvatura spesso apertamente di sostituzione e non solo di sovrapposizione.

La trattazione dell'estrema stagione neoplatonica fin qui condotta, infatti, è stata tesa a mettere in luce che, nelle sue varie oscillazioni, il cinquantennio intercorso tra Proclo e il 529 ha revocato in dubbio molte acquisizioni della filosofia procliana e ha esacerbato non poche questioni speculative rimaste fin lì in sospeso. Su questo orizzonte si staglia una constatazione incombente: mentre Proclo può essere presentato come il sistematizzatore di molte istanze della lunga temperie platonica⁵⁷⁰, Damascio invece incola nuove linfe di pensiero nella metafisica dell'ultima Academia, problematizzando e non componendo in ordine molti dei suoi punti cardinali. Da questo punto di vista, allora, spostare lo sguardo da un

⁵⁶⁸ Cfr G.W.F. HEGEL, *Diario di viaggio sulle Alpi bernesi*, Como-Pavia 2000, pp. 12 ss.

⁵⁶⁹ PLOT., *Enn.* V, 3, 3, 23-31 e DALMASSO 1996, pp. 61-66, senza dimenticare che l'uno plotiniano affianca all'impersonale τὸ ἓν il personale ὁ εἷς – dalla cosificazione dell'uno-esso alla personificazione o prosopopea metafisica dell'uno-egli.

⁵⁷⁰ G. Reale in **PROCLO 2005, pp. XLVIII-LII.

neoplatonismo tradizionale culminate in Proclo a un neoplatonismo revisionato culminante in Damascio comporta un mutamento radicale di prospettiva sull'intero corso dell'avventura del pensiero neoplatonico, allorché si considera che la scuola ateniese si spegne mentre avalla non la semplice eccellenza dell'uno ma la sovrasostanzialità di un principio che, in nessun modo sotto nessun rispetto, si restituisce alla pensabilità se non in forma vicaria, con tutto quello che di qui consegue agli altri ordini dell'essere.

Proprio a questa altezza si innesta la domanda fondamentale: da quale necessità o, almeno, da quali opportunità Damascio muoveva per sferrare un attacco così profondo al sistema procliano? In altri termini, quali convenienze coinvolgono Damascio tanto da indurlo a revocare in dubbio il modo complessivo di traguadare la costruzione dell'essere consegnata dalla tradizione? Come si è constatato, l'ineffabile damasciano non è un elemento tra gli altri bensì, una volta guadagnato nella sua esigenzialità, è il criterio che riverbera di nuovo senso ciascuna argomentazione sull'uno e sulla ἐτερότης da cui origina ogni distinzione della conoscenza⁵⁷¹; a questo scopo, varrà considerare la specificità della proposta onto-gnoseologica del *De principiis* come tarata sui protocolli dell'ontologia duale e dinamica portati, nel loro momento sorgivo, dalla svolta plotiniana, per cercare su questa base di cogliere fin dal principio le ragioni di una revisione multifocale⁵⁷² di dirimenti coordinate speculative destinate a perdurare *sub uaria facie* fino agli estremi procliani.

Con questo spirito, è parso profittevole intraprendere un puntuale e agonico in-contro – come tra Giacobbe e l'angelo – in riferimento alle pagine del Dalmasso sopra Plotino⁵⁷³, perché qui meglio e più sinteticamente che altrove emerge il carattere parousico che informa l'ontologia neoplatono-

⁵⁷¹ Alla ἐτερότης primaria compete il rango anche di fonte originante di qualsiasi distinzione, poiché l'alterità diadica presussiste in certo modo all'alterità generale e alla sfera dell'intelligibile: ogni argomentazione sull'uno si approssima sì indefinitamente all'unità del semplice uno ma pur sempre sotto la condizione che l'uno serba in sé una natura irraggiungibile a stessa. Ogni argomentazione non per questo è destituita di significato ma richiede di ricomprendere nell'alveo del discorso anche il portato dell'ineffabile, visto non come elemento inficiante bensì come carattere intrinseco alla dinamica della dicibilità inesprimibile del principio supremo (per questo, sulla ἐτερότης di Damascio cfr METRY-TRESSON 2012, pp. 246-254).

⁵⁷² Damascio consegna un uno che, come la realtà tutta, si restituisce per parte sua sotto diversi rispetti, ivi compresa la prospezione della sua ineffabilità; in questo modo, non perderà di senso discutere dell'uno nel suo rapporto tensionale di uni-dualità con il molteplice ma, al tempo stesso, pur esplorabile nei suoi legami col i molti, l'uno si presenta in sé come ineffabile, senza che questo annulli nella contraddizione lo statuto ontologico dell'uno in quanto contrapposto ai plurimi: sotto un certo, eccellentissimo rispetto l'uno è ineffabile, sotto altri rispetti è declinabile in rapporto ai gradi cui l'unicato si espone nella sua operazione di riduzione al semplice ma tutti insieme questi sono visioni dell'unica realtà dell'uno, che non si lascia dire nella sua apicalità ma si lascia accostare nella altre declinazioni (per gli sviluppi genetici e le ragioni di tale multiprospettivismo, cfr M. MIGLIORI, *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica in Platone*, Brescia 2013, vol. I, pp. 163-164).

⁵⁷³ Segnatamente DALMASSO 1996, pp. 66-74 (cui è debitore anche il titolo di questa sezione) e, più in generale, pp. 51-97.

nica uni-duale, cui Damascio intende reagire: mutuando una categoria rimodulata da una non minoritaria teologia contemporanea, il filosofema della parousia si rivela di grande momento in quanto capace di esprimere sia la dimensione di presenza del soggetto di cui si predica (πάρειμι vale infatti l'essere-presso di ciò di cui si dice, inteso quale istanziato e attuato nel suo sedime spazio-temporale) sia il parossistico⁵⁷⁴ connotato della sua attesa, di una presenza-non-ancora-presente che si profila imminente e avventizia ma non ancora esibita (quale l'attesa per il Cristo veniente – ma non ancora ritornato – a ferire la storia con il suo sangue di luce)⁵⁷⁵. Parimenti, la sintassi della henologia damasciana vuole porre e deporre la dicibilità dell'uno, percepita come irraggiungibile nell'atto stessa della sua dizione nonché come positiva nella sua stessa rimozione⁵⁷⁶.

Questa è infatti la cifra del sistema damasciano: da un lato si dà una dialettica negativa tesa a inferire l'ignoto (ovvero la necessità della sua posizione) mentre, dall'altro lato, si constata un ineffabile che non si oppone all'uno ma agisce in modo analogico nei diversi livelli dell'essere inseriti nell'uno⁵⁷⁷ (la tradizione siriano-procliana infatti faceva dell'ineffabile un nome dell'uno, non già un grado superiore a quest'ultimo in modo incolmabile)⁵⁷⁸. Damascio tratteggia una sintassi iperapofatica⁵⁷⁹ dell'uno che accentua la tensione dell'alterità nel suo interno, a tal segno che questa non esplode nel pluralismo ma implode nell'esito kenotico di un'exinanita dualità; a opporsi all'uno non sono solo i molti ma anche, a livello di principialità, ciò che non può dirsi né nell'una forma né nell'altra – ed è proprio in questo estremo che l'uno precipita mentre pratica il massimo dello sforzo per raccordarsi al molteplice, giacché il culmine della pro-cessione *ad multa* si invera nel fondo della retro-cessione all'ineffabile, in armonia con l'ambiguità che pervade l'uno fin dal *Parmenide* platonico⁵⁸⁰. Infatti la ra-

⁵⁷⁴ Da accogliersi evidentemente nella sua forza di contenere e insieme supportare la contraddizione (*mutatis mutandis*, alla maniera dei notorî presupposti delineati da Hegel in *Werke* III, p. 67).

⁵⁷⁵ Sulla proprietà antinomica della speculazione parousiaca, cfr la flessione della figura teologica della speranza in J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza* (trad. it. di *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zur den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, 1964), Brescia 2002, p. 232 e la classica nota di A. Oepke in ThWNT V, 863.

⁵⁷⁶ Sulla primordiale *distanza* (διάστασις) che è nella torsione diastolica dell'alterità, cfr DAM., *De princ.* II, 98, 9-11 W.-C.: [...] διαστήσας δὲ ἐπὶ τούτοις τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν μετὰ τῆς διστώσεως ὅπως οὖν καὶ οἷας δὴ ἑτερότητος [...] (cfr anche *ibid.*, III, 85, 7-8 e III, 113, 12-13 W.-C.)

⁵⁷⁷ TRABATTONI 2002, p. 486.

⁵⁷⁸ Questa è tesi che anche Damascio accoglie quando argomenta sull'ineffabile non assoluto (di matrice giamblichea) ma come insidente nella henologia tradizionale: cfr DAM., *De princ.* II, 21, 1 - 22, 10 W.-C., a partire dall'esegesi del *Filebo* dei due autori citati, incrociata con lo statuto dell'opposizione limite-illimito di ascendenza pitagorica.

⁵⁷⁹ Per questa terminologia, cfr G. GIULIANO, *Tempus Discretum. Henry Corbin all'Oriente dell'Occidente*, Travaigliato 2012, pp. 96-98.

⁵⁸⁰ Ambiguità pluriprospectica dell'uno è sostenuta in GARDNER 2018, pp. 37-40, circa l'unità della forma dell'uno, circa l'unità dialogica o ermeneutica dell'uno, circa l'unità dialettica del pensiero dell'uno in rapporto ai partecipanti sensibili.

dicalizzazione della ricerca dell'unità dell'uno porta, con la sua inconcludente conseguibilità, a valutare l'esercizio del pensiero sulla struttura dell'essere come un mettere a nudo, secondo la figura concettuale più volte introdotta da Damascio (γυμνάζεσθαι). Come noto, la ginnastica dialettica ha un'origine lontana e ben identificabile in *Parm.* 135D – 136C, nell'intento di porre un'ipotesi in relazione con il suo opposto senza necessaria contraddizione⁵⁸¹: γυμνασία come disciplina di esercizio in vista della verità⁵⁸². Il caso prospettato da Damascio, tuttavia, pare andare oltre i limiti dell'esercizio di pensiero del Socrate platonico⁵⁸³, come indicati da Darren Gardner⁵⁸⁴: a) l'esercizio dialettico come attività che prelude all'agone vero e proprio e b) l'esercizio come simulazione dotata di senso in sé conclusa. In primo luogo, si constata che questi due aspetti sono superati in quanto saldati e confluenti nella già tratteggiata strategia damasciana della speculazione come doglie ineffabili; come il pensiero si avvita su se stesso senza dare mai luce alla concezione del proprio concepimento⁵⁸⁵ – trovando, tuttavia, in tale persistente stato viatorio il suo *ubi consistam* capace di conferire senso –, in modo simillimo si potrà arguire che l'esercizio del pensiero è sia preparazione ad altro da sé sia condizione epistemica capace di dotarsi di senso pur senza mai raggiungere il termine per cui è disposto⁵⁸⁶.

In seconda istanza, Damascio risulta però valutare qualcosa di più specifico quando fa riferimento al mettere a nudo il pensiero circa il principio primissimo che supera i modi della dizione: quando scrive τὸ ἐν γεγυμνωμένον ἀπὸ τῶν ἄλλων ἀπάντων⁵⁸⁷ in ripresa di πάντα ἐν οὔσαν γυμνὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων⁵⁸⁸ non indica semplicemente la nudità che permette di avviare l'esercizio ma piuttosto avanza la nudità come punto di arrivo dell'esercizio dianoetico medesimo. La nudità – che si esprime nella riso-

⁵⁸¹ Secondo la testimonianza di Diogene Laerzio (*Vit. phil.* VIII, 50), si può far risalire questa tecnica argomentativa fino a Protagora, nel suo intendimento di sviluppare il senso reale delle antinomie di Zenone (cfr METRY-TRESSON 2012, p. 57, n. 83).

⁵⁸² Cfr segnatamente PLAT., *Parm.* 135D6.

⁵⁸³ Il pensiero come pratica ginnica va oltre il caso del *Parmenide*: basti ricordare che Platone ritrae Socrate intento a discutere con i suoi interlocutori nella cornice della palestra, come in *Liside* e *Carmide*, senza contare che il giovane Socrate stesso e Teeteto sono detti ciascuno συγγυμναστής (*Pol.* 257D).

⁵⁸⁴ GARDNER 2018, pp. 40-42.

⁵⁸⁵ L'ineffabile damasciano è, sotto questo rispetto, il punto di arrivo della speculazione del *Carmide* platonico, allorché l'inconoscibilità dell'ineffabile ha richiesto di essere accostato come parte integrante e coesenziale del logos alla maniera in cui (cfr *ibid.*, 166C-E) la σοφροσύνη – riconosciuta come scienza delle scienze da Crizia – si scopriva scienza (ἐπιστήμη) anche della mancanza di scienza (ἀνεπιστημοσύνη), facendo di quest'ultima un elemento complementare e propositivo e non spurio o puramente limitativo dell'indagine conoscitiva.

⁵⁸⁶ Proclo sviluppa l'immagine dell'esercizio del pensiero discorsivo come preparazione all'intellezione semplicissima dell'anima (οὕτως ἡ ἐπιστημονικὴ τῆς διανοίας διέξοδος γυμνάσιόν ἐστι διανοητικὸν πρὸς τὴν ἀπλουστάτην νόησιν τῆς ψυχῆς, *In Parm.*, p. 994, 9-12).

⁵⁸⁷ DAM., *De princ.* I, 109, 24-25 W.-C.

⁵⁸⁸ DAM., *De princ.* I, 109, 14-15 W.-C.

luzione del procedimento analitico dell'aporia dialettica⁵⁸⁹ – risulta essere la condizione cui il pensiero perviene nella autofagia cui si sottopone sulla via dell'uno; certo il logos si mette a nudo in vista dell'esercizio cogitativo cui va incontro ma, al tempo stesso, è proprio la condizione di spoliazione il termine cui mira; mentre nella strategia delle doglie intellettive si restava nell'interno di questa dinamica di pensiero, ora si può avvertire che alla nudità corrisponde anche un progressivo avanzamento, in proporzione alla nudificazione dell'uno, liberato dalle superfetazioni di ogni ontologia pregressa. Non c'è quindi solo un'idea di dinamica perpetua ma si aggiunge il connotato di un ingrediente depauperamento dell'uno che, attraverso i diversi gradi partecipati, si rivela in ultima istanza nudo e ineffabile, senza che questa condizione si possa dare definitivamente, una volta per tutte. Damascio accosta il nudo dell'essere come stato, uno stato che consegue a un indefesso procedere sottrattivo dei predicati di alterità⁵⁹⁰, fino a incontrare il livello dell'incomunicabilità sotto i rivestimenti della dialettica.

Il punto dirimente che se ne conquista potrà, dunque, essere espresso nella coniugazione dell'aporematismo, fin qui presentato nei differenti rispetti, con il tratto della filosofia negativa che mira a impoverire l'essere, facendone emergere la nudità nella duplice dimensione di ciò che è nudo *simpliciter* e di ciò che è nudo *di* qualcosa, in costante equilibrio. Su queste basi, il nudo dell'essere è l'immagine che Damascio suggerisce come *Leitmotiv* icastico della struttura concettuale che governa lo ἀπλοῦν νόημα⁵⁹¹; è ora possibile acquisire che la dialettica negativa operante ai differenti livelli delle idee, dell'unicato, dell'uno e – a livello culminante – dell'ineffabile in sé⁵⁹² non si estrinseca solo in un'euforia paradossale, esercizio continuamente dinamico tra i termini che mette in relazione, ma in modo segnalato è anche uno stato di vacuità, quale una nudità che mostra non il reale senza veli di infingimento ma la sua sostanziale inconsistenza, tanto che il logos polverizza e – nell'atto stesso di trovarlo – nega ciò che era oggetto della sua inquisizione.

Lo statuto di ginnastica del pensiero che Metry-Tresson mette in luce

⁵⁸⁹ Sui due movimenti syneretico e anaplotico dell'aporia dialettica di Damascio, cfr METRY-TRESSON 2012, p. 72.

⁵⁹⁰ L'operazione richiede di muoversi in armonia all'alterità damasciana, che si spinge fino a connotarsi su un piano di asimmetria: di due differenti, il primo differisce dal secondo senza che il secondo necessariamente lo faccia rispetto al primo; questa è infatti la condizione che riguarda l'essenza e la materia (cfr DAM., *De princ.* II, 113, 1-7 W.-C.), giacché l'essenza può differire dalla materia mentre questa non può differirne in quanto la materia è altra dall'essenza e invece l'alterità è un'essenza.

⁵⁹¹ Sulla ginnastica dei concetti in tale direzione, cfr METRY-TRESSON 2012, p. 64 e anche pp. 61-62, n. 92.

⁵⁹² Si dà una quota di inconoscibile in ogni grado del processo conoscitivo, posto ovviamente che l'inconoscibilità assoluta dell'ineffabile – pur nella consentaneità con questi gradi, che in qualche modo lo implicano – «comporta aporie linguistiche sue proprie, e assai ardue da superare» (TRABATTONI 2002, p. 489).

in modo compiuto⁵⁹³ chiede di essere inteso – alla luce di un esame completo delle occorrenze damasciane – come composito di due momenti: non solo quale dinamica inesauribile tra i poli di cui consta ma anche quale progressione deconstitutiva e scarnificante dell'apparato unitario, così che l'uno viene portato verso l'ineffabile; la centralità dell'esercizio è affermata in II, 72, 13-15:

οὕτω μὲν οὖν ἄλλο παρὰ τὴν οὐσίαν ἢ ὑπαρξίς, ὡς ιδιότης μία γυμνουμένη τῶν ἄλλων εἰς ἔνδειξιν τῆς πρώτης ἀρχῆς.

La strategia dell'indicazione si salda con la nudità del pensiero in ricerca, il che comporta il superamento del profilo unidimensionale dell'esercizio come pratica di tensione al vertice dell'essere, peraltro dichiarata chiaramente a I, 82, 9-14:

αἱ γὰρ μεριστὰι ἔννοιαι συναγείρόμεναι καὶ πρὸς ἀλλήλας γυμναζόμεναι, κατὰ τὴν εἰς τὸ μονοειδὲς καὶ ἀπλοῦν συννεύουσιν κορυφὴν τελευτῶσιν, ὥσπερ εἰς τινα σύμπτωσιν, οἷον τὴν κατὰ τὸ κέντρον ἐν κύκλῳ, τὰ πέρατα τῶν ἀπὸ τῆς περιφερείας ἐπειγομένων εἰς τὸ κέντρον πολλῶν εὐθειῶν.

L'immagine dei raggi che convergono dalla circonferenza verso il centro in un'unica σύμπτωσις⁵⁹⁴ è impiegata per illustrare il movimento teoretico dei concetti parcellizzati che terminano in un'identica vetta monoessenziale e semplice: il che è ottenuto dai concetti «mettendosi a nudo vicendevolmente» (πρὸς ἀλλήλας γυμναζόμεναι). Ciò significa che non solo interviene una dialettica continua ma anche che la dinamica dialettica *spoglia* gli strumenti speculativi, poiché cercare quel nucleo contenuto sotto il manto di ciò che è unitario conduce a nudità la dialettica del logos, cioè il logos ragionandone si spoglia di ciò che lo costituisce fino a farsi il nulla del nudo. Il punto qualificante in Damascio consiste proprio in questo duplice movimento: i) interviene uno sdoppiamento originario tra l'ineffabile dell'uno e l'ineffabile in sé, tra cui vige una dialogica continua e ii) tale sdoppiamento si esplica nell'annullamento che è la nudità delle argomentazioni, giacché l'esercizio protologico è nudità e la nudità è ricerca della sostanza pura – in quanto denudata – dell'uno intantoché le stesse argomentazioni spogliano se stesse di quanto le sostanzia (così circa l'ordine intellegibile-intellettuale dell'unicato, luogo dell'uno essente, dove ogni ente risulta generatosi uno e molti, ἐν τῇδε τῇ τάξει καὶ ἡ οὐσία καθαρὰ γέγονεν

⁵⁹³

Cfr METRY-TRESSON 2012, almeno pp. 21-23; 54-67; 72-74; 187-190; 397-401; 443-445.

⁵⁹⁴

Si osserva incidentalmente l'importanza della virgola dopo κύκλῳ per intendere il senso complessivo del luogo (mancante – nella diversa punteggiatura offerta – in METRY-TRESSON 2012, p. 188, n. 217).

γυμνωθεῖσά πη τοῦ ἐνός)⁵⁹⁵.

La formula dell'ineffabile in quanto assoluto e in quanto insidente nell'uno (o, *mutatis uerbis*, l'uno come ineffabile e l'uno in quanto uno) si annoda reciprocamente, in un atto puro dell'esercizio dialettico, in cui l'indicibilità si lascia intravedere come aporetica e come antinomica, riprendendo una distinzione tra aporia e antinomia nel senso adombrato da Ricoeur⁵⁹⁶: altra sarà l'indicibilità di ciò alle cui soglie il logos si arresta e altra l'inesprimibilità di ciò che viene accolto e ricevuto sotto la specie dell'ineffabilità, senza che questa sua natura lo renda impermeabile alla ragione, che non ne esplica la natura nel coglierlo (lo coglie in quanto ineffabile, non già ne resta escluso perché impronunciabile). Nudo è l'esercizio della parola perché nudo è l'ineffabile cui mira la parola; in ripresa di Platone, *Rsp.* 508B12 – 509C2, Damascio⁵⁹⁷ dà un'indicazione chiara sulla spogliarsi dell'argomentazione, nella ricerca del suo oggetto congenere:

ποτέ μὲν κατὰ ἀναλογίαν ἡμᾶς προσβιβάζων εἰς τὸ τῆς οὐσίας ἐξηρημένον, ποτὲ δὲ διὰ τῶν ἀποφάσεων ἀπογυμνῶν ἡμῖν ἐκείνην τὴν φύσιν, ἣν τελευτῶν οὐδὲ εἶναι φησιν, ἀλλὰ μόνον ἔν τοῦ εἶναι ἀμέτοχον· ἀπ' αὐτῆς γὰρ τὸ εἶναι.

Si osserva anzitutto il puntuale riferimento strutturale della frase con PROCL., *Theol. Plat.* II, 5, p. 37, 12-19 Saffrey-Westerink, dove tuttavia, in modo sintomatico, manca proprio l'appellativo damasciano di *de-nudate* circa le negazioni articolanti l'argomentazione: in Proclo compare solo il sintagma διὰ τῶν ἀποφάσεων, alle ll. 13-14. Infatti consiste nel tratto della denudazione l'apporto originale di Damascio alla linea tradizionale dell'impianto plotiniano; l'abbrivio plotiniano è concentrato a rimuovere l'impedimento per l'origine a essere sia il primo sia il molteplice ridotto a sostanza unica⁵⁹⁸; questa possibilità è scorta nella mediazione di una dialettica autocostituente di atto puro e di attività vivente, in cui il dislivello tra intelligenza e anima permanga indelebile: «l'Intelligenza è e non è nell'Anima, ne è parte, ma anche la trascende»⁵⁹⁹.

Come si constata, è sì pienamente nelle corde del piano speculativo delle *Enneadi* una declinazione di tipo argomentativo ma è come se l'oggetto dell'argomentazione non venisse assottigliato dal progredire dell'argomentazione che depauperava il ciò di cui si dice a mano che procede. Da-

⁵⁹⁵ DAM., *De princ.* II, 93, 21-22 W.-C.

⁵⁹⁶ P. RICOEUR, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia* (trad. it. di Le mal. Undéfi à la philosophie et à la théologie, 1986), Brescia 1993, pp. 46 ss.

⁵⁹⁷ DAM., *De princ.* I, 64, 16-19 W.-C.

⁵⁹⁸ PLOT., *Enn.* V, 3, 12, 4-11.

⁵⁹⁹ Cfr PLOT., *Enn.* V, 3, 3, 23-31 e DALMASSO 1996, pp. 62-63.

maschio, inserendosi su questo retaggio, sviluppa invece il concetto per cui la dialettica così introdotta non solo solfeggia il linguaggio dell'antinomia ma, col fare questo, spoglia sia i modi argomentativi sia l'oggetto dell'argomentazione medesima, fino a stringere in unità dinamica la dialogica, la nudificazione del principio e la spoliazione dei mezzi referenziali. I due aspetti non sono slegati, anzi è proprio l'approfondimento damasciano sull'antinomia dell'essere ad avere comportato la spoliazione dell'uno in ineffabilità. Alle spalle di Damascio, infatti, opera la svolta – altrettanto negletta che pervasiva – collegata al nome di Plutarco di Atene, il quale aveva ordinato in senso ipertrascedente le nove ipotesi del *Parmenide*; tali nove ipotesi avevano conosciuto un ostacolo insuperabile nella loro disparità lungo le interpretazioni proposte da Porfirio, Giamblico e anche da Teodoro di Asine, giacché non era possibile far corrispondere a ogni ipotesi in favore dell'esistenza dell'uno una controipotesi in favore della non-esistenza dell'uno, se non a costo di avanzare una ipotesi solitaria e slegata dall'impostazione dialogica. A Plutarco si collega invece la prima correzione al modello di processione κατ' εὐθείαν, stabilendo uno schema 1+4+4 in cui la distribuzione delle ipotesi stacca recisamente quella indicante l'uno puro, il dio (ὁ θεός), individuata come capace di trascendere qualsiasi opposizione di essere e non-essere⁶⁰⁰. Questo esito evidentemente imprime alla ricerca del principio una curvatura che allo scavo storico proprio di Damascio non poteva non attagliarsi con l'impostazione iperhenologica di tipo giambliceo; la prima ipotesi del *Parmenide*, in tale prospettiva, viene a collocarsi non come la prima e la più eminente di una teoria bensì come prima della teoria stessa, cioè al di fuori di quella medesima teoria che essa fonda e che in essa (iperontologica quale si dimostra) trova la sua ragione ontologica.

Ma non è tutto. Plutarco apporta un altro contributo rilevante alla dialettica interna delle ipotesi; lo scolarca ateniese, infatti, imposta la sua struttura archeo-logica sull'assunzione di una duplice forma di non contraddizione, secondo che il non-uno venga inteso come assolutamente opposto all'uno o come relativamente opposto all'uno: nel primo caso, il non-uno sarebbe il contrario che nega il molteplice mentre, nel secondo, si prospetta piuttosto un antitipo dell'uno e il molteplice si configura come gli altri manifestati nel modo di essere della materia ma pur sempre dipendente dagli dèi. Plutarco formula questa distinzione conquistando alla contraddizione anche la possibilità di un'opposizione non ontologica ma focalizza-

⁶⁰⁰

Per l'intera questione della dottrina dei principî, cfr D.P. TAORMINA, *Plutarco di Atene: l'uno, l'anima, le forme. Saggio introduttivo, fonti, traduzione e commento*, Catania-Roma 1989, pp. 54-60 e 63-65.

trice di diversi rispetti secondo cui si restituisce il tutto dell'identità, alla maniera che dal *Fedone* era passata e ampliata in Aristotele. Sempre in armonia con le pagine di Daniela Taormina di cui sopra, si potrà affermare che la formulazione di Plutarco consegue la differenziazione tra il senso forte e il senso debole della contraddizione, trovando che in quest'ultimo la predicazione antinomica può essere capace di un suo significato, senza annullare il referente. Va notato che in questo modo si dota di senso la contraddizione, purché declinata sul lato del multiprospettivismo della realtà che riflette: una proprietà si può predicare e negare dell'uno sotto differenti rispetti, trasferendo ma non risolvendo la questione del modo in cui i diversi rispetti del soggetto unitario possano coesistere. Qui infatti si apre una questione che supera i limiti dell'essere quale suscettibile di dirsi in molti modi, giacché l'uno in quanto uno richiede di ricondurre a unità i molti rispetti sotto cui si lascia osservare; l'essere aristotelico si dice in molti modi mentre l'uno – avendo in sé l'indicazione del suo numero – comporta che i molti rispetti in cui si articola siano fatti convergere – il che riconduce l'istanza della contraddizione relativa entro l'alveo della contraddizione in senso assoluto, con tutte le difficoltà sottese.

Questi, pertanto, possono dirsi i due asintoti cui perviene l'indagine di Plutarco, da un lato riconoscendo due gradi all'antinomia dialettica – pur nell'indisponibilità di ridurre il primo nel secondo – e, dall'altro lato, riconoscendo alla prima ipotesi del *Parmenide* un ordine sovraordinato alle restanti, senza però enucleare formalmente il criterio ontologico che esime la prima ipotesi dall'applicazione della parte negativa della dialettica. Con l'intensificazione protologica mutuata da Giamblico la ricerca damasciana riuscirà a mettere in contatto le due direttrici viste e a volgere in euporie le aporie testé individuate.

Illustrare le linee di questo percorso necessita di un preventivo passo di lato, allo scopo di introdurre un'ulteriore coordinata. Se c'è un nucleo concettuale che, più di altri, porta a sintetica espressione l'originalità del programma plotiniano rispetto al quale agisce e reagisce Damascio, questo rimonta allo specifico dell'ἐγρήγορσις. Come è stato indagato⁶⁰¹, si tratta di un termine che vira con decisione dal mero riscontro lessicale alla natura di spia di un giro teorico pregnante nella riflessione elaborata da Plotino sull'autoeccedenza dell'uno; la forma misticamente veritativa di questa figura di pensiero è affermata da Plotino riflettendo sull'attività di autoper-

⁶⁰¹

DALMASSO 1996, pp. 91-96, dove la svegliezza è ostensibilmente collegata alla possibilità di risalire a un livello cognitivo altrimenti che cosciente, un dislivello che apre al più-che razionale senza scivolare nell'irrazionalità.

cezione dell'anima destata e perennemente desta⁶⁰²: ἡ δ' ἀληθινὴ ἐγρήγορσις ἀληθινή ἀπὸ σώματος, οὐ μετὰ σώματος, ἀνάστασις.

La svegliezza in questa forma è segnacolo della stagione non tanto latamente platonica⁶⁰³ ma specificamente neoplatonica, mostrando fin dalla struttura morfologica la sforzo di Plotino verso l'individuazione di una veglia nuova, che differisca dalla veglia ordinaria contrapposta al sonno. Occorre anzitutto notare che la forma di sostantivizzazione di una base verbale coniugata al perfetto mostra che Plotino sta forzando i confini e le risonanze del linguaggio, cercando di promuovere una comunicazione dell'extra-ordinario nella sua inclinazione onomaturgica. Dunque ἐγρήγορσις indica sì la veglia nella sua dimensione intermittente tra il sonno e la piena veglia, una sorta di dormiveglia in cui i contorni delle cose quasi evaporano dal loro profilo solido e rotondo fino a confondersi con un'identità liquida superiore a se stessa⁶⁰⁴; ma ἐγρήγορσις tende anche verso una sfumatura difficile – difficile di una difficoltà che ha la forza di rendere ragione della necessità di ricorrere a un conio così ardito; si tratta di quella veglia che abbiamo detto essere *svegliezza*, cioè essa è uno stato e non un'acquisizione, come indica la volontà di costruire il sostantivo sul tema verbale del perfetto: non una veglia derivante da un destarsi bensì una condizione continua e perpetuale di svegliezza, uno *stare* sveglio che, una volta configuratosi, non è destinato a tornare a quel sonno da cui pure è venuto. La svegliezza, se accostata in questi termini, non esclude tuttavia la dimensione dinamica, che anzi ne è il carattere costitutivo; infatti è una condizione che si alimenta della sua continua tensione, del suo incessante e insituabile rinnovarsi, della sua energia continuamente rinnovata, come indica il morfema di *nomen actionis* -σι-, tanto che si potrebbe avanzare che siamo davanti a una 'svegliazione'. In forza di ciò, la svegliezza si delinea come una condizione che si genera senza posa, senza tuttavia che la dinamica di cui è cointrisa si divarichi tra due stati diversi mutuamente: non è

⁶⁰² PLOT., *Enn.* II, 6, 6, 71-73.

⁶⁰³ I dialoghi platonici presentano, infatti, 59 occorrenze della famiglia lessicale derivante dal radicale di ἐγείρω, anche nelle forme perfettive, senza tuttavia plasmare alcun neologismo confrontabile a quello in argomento, restando pertanto nel solco tradizionale dello sfruttamento traslato e metafisico del tropo della veglia.

⁶⁰⁴ Emerge una connotazione generativa della svegliezza come sospensione tra sonno e veglia, giacché non si avanza l'indeterminatezza della conoscenza illusoria e fallacemente doxastica di ciò che si consegna nel sogno ma, piuttosto, l'accesso all'abisso di una conoscenza che preceda la cognizione consapevole. In questo modo, fruendo dei guadagni conseguiti in DALMASSO 1996, pp. 94-97), la questione della conoscenza del vegliante è promossa dal piano platonico della conoscenza spuria comunicata nel sogno da svegli (cfr in specie PLAT., *Tim.* 52B-C e *Soph.* 266C) alla dimensione di una iperconoscenza quale ammissione a una conoscenza pienamente razionale ma al tempo stesso inappropriabile; la conoscenza nella svegliezza non sarà l'imperfezione della cognizione che mescoli in un commercio indistinguibile il vero e il falso nella magmatica coincidenza dei contrari nella χώρα, bensì si profila come il superamento della conoscenza rispetto a se stessa, in quanto capace di racchiudere nel suo interno un nucleo che la trascende e inoggettivabile, servendo l'inquietudine della libertà conoscitiva plotiniana e tratteggiando una iperconoscenza che viene alla conoscenza oltre ogni riduzionismo fenomenologico.

una dinamica immersa nelle movenze del diveniente, poiché non conduce dal sonno alla veglia e, col suo decrescere, di nuovo al sonno ma è un'azione embricata nel perpetuale stato di una veglia che non si oppone al sonno. La svegliezza non ha un suo negativo che la minacci e, per questo, la dinamica inestinguibile che la anima non è con-tesa tra due condizioni pereunti (come nella dialettica ontologica) ma, piuttosto, esprime la corrispondenza aporetica dei contrari che si autoalimenta e dice se stessa nel suo flusso ininterrotto e, così facendo, apre alla dimensione ipertrascendente di ciò che è al di sopra di tutto. Lo stigma protologico della svegliezza è espresso in modo nitido da Plotino⁶⁰⁵ nel seguente luogo, al culmine della presentazione dell'intelletto come attualizzazione non di altro ma di sé:

εἰ οὖν μὴ γέγονεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ καὶ οἷον ἐγρήγορσις οὐκ ἄλλου ὄντος τοῦ ἐγρηγορότος, ἐγρήγορσις καὶ ὑπερνόησις αἰεὶ οὔσα, ἔστιν οὕτως ὡς ἐγρηγόρησεν. ἡ δὲ ἐγρήγορσις ἐστὶν ἐπέκεινα οὐσίας καὶ νοῦ καὶ ζῶης ἔμφορος.

In questo modo la svegliezza si inserisce tra le removende rappresentazioni del sogno (non al sogno in sé)⁶⁰⁶ e l'anima suscettibile di rappresentazioni immaginative, facendone lo spazio di apertura alla conoscenza iper-noetica conseguita sopra: scrive infatti Plotino⁶⁰⁷

οἷον εἴ τις τὰς τῶν ὀνειράτων φαντασίας ἀναιρεῖν ἐθέλων ἐνεγρηγόρσει τὴν ψυχὴν τὴν φανταζομένην ποιοίη.

Si potrà quindi sostenere che la lezione teoretica della svegliezza consegna uno sguardo complesso sul destarsi dell'anima, traguardando la veglia non solo come il risveglio dall'errore della conoscenza (svegliarsi in senso verbale) ma come lo stato dell'indefettibile concorrenza (svegliezza in accezione sostantiva) di ψυχή e νοῦς, in cui la prima supera il secondo senza in realtà superarlo, perché si cimenta non su un oggetto comune ma sull'oggetto che eccede il razionale che pur vi aspira. Il tracciato della svegliezza ha rilievo ai nostri fini in tanto in quanto conferisce plastica evidenza al più generale movimento della metafisica plotiniana come dialettica che trova nell'eccedenza della sua insolubilità la via per intravedere l'al di là della sostanza.

Fin qui Plotino. Resta tuttavia impregiudicato in che cosa consista la svegliezza e quali ne siano le coordinate; resta cioè non focalizzato il mo-

⁶⁰⁵ PLOT., *Enn.* VI, 8, 16, 30-34.

⁶⁰⁶ Damascio stesso ricorre al linguaggio del sogno per dire essente l'atto di ciascun ente – sia di ciò che è sia del movimento sia della stasi – (cfr DAM., *De princ.* II, 87, 3-6 e anche 78, 21 – 79, 2 W.-C.)

⁶⁰⁷ PLOT., *Enn.* III, 6, 5, 10-12, circa l'anima depurata mediante la filosofia dalle affezioni che ostano alla conoscenza dei fondamenti dell'essere.

do in cui si attivi la svegliezza stessa, una volta aver riconosciuto la sua necessità di depurarsi dalle affezioni del somatico. In altri termini ancora, la svegliezza reca in sé il tratto tipicamente plotiniano di una porosità e reciproca osmosi tra il piano dell'uno e quello protologico di ciò che sovrasta l'uno medesimo: si dà l'anelito all'al di sopra della sostanza senza tuttavia che questa ulteriorità esibisca i suoi requisiti di accesso – posto che tali requisiti non finiscano con l'abbassarne il portato al contatto con la sfera henologica. La svegliezza, dunque, ha il vantaggio di mostrare tutte le potenzialità di una sovrametafisica razionale, quantunque manchi di quell'apparato che si richiede in questa direzione e che solo può provenire dall'approfondimento della natura plurivoca della dimensione dell'aporematismo e, contestualmente, dalla speculazione sull'alterità sovressenziale rispetto all'uno.

In modo mirabile la svegliezza è riassuntiva, in forza di quanto detto, di una metafisica del dislivello pregiamblichea; su questa istanza – e nell'interno del già considerato influsso del medesimo filosofo di Calcide – Damascio fa valere le istanze pervenutegli dall'approfondimento maturato su questi temi dalla riflessione di Plutarco come declinata sopra. Il quadro è ormai completo: Plutarco aveva arato il campo della riflessione sulla prima ipotesi come sovraordinata alle restanti, il che nell'ottica giamblichea dell'al di sopra dell'uno si traduceva nel tentativo di definire una lettura protologica della henologia parmenidea; correlativamente, la cesura tra le ipotesi successive alla seconda del dialogo platonico sono rilette alla luce del principio di non contraddizione relativo, quale esso era uscito dalla mediazione di Plutarco, quando invece il superiore jato tra la seconda e la prima ipotesi viene incardinato sullo specifico del principio di non contraddizione assoluto. Sotto questo rispetto, allora, tra l'uno e l'ineffabile passa il grado più alto della strategia dell'indicazione, quello che modula con la massima intensità la in-definibile dinamica dialettica tra le polarità definienti. Se l'ineffabile si coniuga a differenti livelli, è bensì vero che l'ineffabile che è adombrato dalla prima ipotesi ne realizza la più completa espressione, alimentandosi di una dialettica che non solo procede senza fine verso l'obiettivo che non perseguirà in quanto tale ma che anche ha come proprio fine la specifica condizione viatoria di atto puro. La quale condizione affina la medietà progressiva diffusa nella metafisica di impronta plotiniana e che la svegliezza porta a sintesi, giacché come la svegliezza è continuamente in attività e in questo modo fa intravedere un'ulteriorità, parimenti l'aporia è inesauribile e così ottiene sia di consistere essa stessa sia di far trasparire l'inattingibile fondo da cui promana. L'ultimo passo che

Damascio compie in questo suo edificio iperhenologico consiste nello stretto vincolo che istituisce tra l'epurazione epistemica dell'argomentazione e la nudità dell'oggetto; il linguaggio dell'in-dicazione può, infatti, aspirare a rimandare di riflesso alla trascendenza inarrivabile perché il logos, a mano che procede nella dialettica, va rastremandosi così come fa anche il termine cui mira, fondando una paritetica e isonomica condizione che ne permette la relazione sovraontologica. Si tratta di un detergersi da una qualche conoscenza dell'oggetto primissimo (così, con raro verbo, in II, 22, 25: ἀπομόργνυται τινα γνῶσιν αὐτοῦ), fino a sfociare in un socchiudere gli occhi misterico e connivente in una condizione di prossimità in cui la conoscenza fa posto all'unità (πελάσασα δὲ μύει καὶ γίγνεται ἀντὶ γνώσεως ἔνωσις, in II, 23, 1). La nudità⁶⁰⁸ di ciò di cui si dice e di ciò che dice ciò di cui si dice calibra la condizione liminare che sporge sulla sostanza che è non principio ma ormai subprincipiamento:

ἐν δέ γε τῇ ἀκρότητι τῶν ὄντων καταπίνεται ὑπὸ τῆς ὑπάρξεως ἡ δύναμις καὶ ἡ ἐνέργεια, ἐν οὓσα ὁμῶς. διὸ καὶ ἡ ὑπαρξίς οὐ ψιλὴ, ἀλλ' ἤδη οὐσία⁶⁰⁹.

Emerge dunque con forza il tornante decisivo cui si sottopone l'estremo neoplatonismo di marca damasciana, in confronto con le coordinate auro-rali che avevano gettato antiche foglie col sistema plotiniano. La pensabilità e la dicibilità dell'uno nelle *Enneadi*, infatti, mettono al centro dell'economia teorica gli elementi della libertà dell'anima e dell'ordine temporale in cui essa si dispiega⁶¹⁰: tutti elementi, questi, che in Damascio sono oltremodo ridotti nella propria influenza, come il ruolo dell'anima in sé, della memoria e dell'eternità.

Da un lato, Damascio recepisce il percorso di pensiero che aveva istruito Plotino, il quale aveva dovuto articolare un approccio alla pluralità tale da contenere l'opposizione contraddittoria di essere e non essere nella dinamica di una dialettica energetica⁶¹¹. Dall'altro lato, Damascio se ne svincola nel preciso punto del superamento del raccordo dialettico tra pensiero e prassi: non si tratta, principalmente, di raccordare l'ontologia del principio unico con la fenomenologia della pluralità effettuale bensì di

⁶⁰⁸ Damascio non manca di avvertire che proprio al piano della nudità del semplice pertiene la possibilità di accedere a quanto possibile della trascendenza del principio: cfr ad es. DAM., *De princ.* II, 62, 11-12 W.-C. ἀγαπητὸν δὲ ἡμῖν τὰς ιδιότητας ψιλὰς (non c'è un solo nome per il pleroma tutto intiero; a fatica (μόλις) possiamo concepire i bagliori che ne promanano).

⁶⁰⁹ DAM., *De princ.* II, 88, 18-20 W.-C.

⁶¹⁰ Cfr almeno DALMASSO 1996, pp. 100-115 (segnatamente p. 105, n. 4, con il ragguardevole rilievo mutuato da J. Derrida circa la χώρα timaica come ipostatizzazione della natura inafferrabile del diveniente che si genera e viene all'essere, entro una struttura di pensiero sospesa in una dinamica di segno e tempo).

⁶¹¹ Come nel caso dell'esempio del fuoco (PLOT., *Enn.* V, 1, 3, 10-13) interviene una strategia dell'inappropriabile, inteso come generazione inestinguibile ed energia eccedente l'ipostasi in rapporto all'altro (DALMASSO 1996, pp. 54-56).

operare una processione che è una retrocessione, cioè un movimento dall'uno all'indietro, un *mutare aquam* che muta tutto senza mutare nulla, alla ricerca di un *logos amartyros*⁶¹² precedente l'uno e, al tempo medesimo, informante per eteroclisi l'uno e tutte le sue antistinzioni in cui si insinua. Questo spostamento di asse è decisivo perché la filosofia di Damascio si trova in questo modo a sussumere in sé tutto il patrimonio tradizionale della riflessione neoplatonica ma alla condizione di cambiarne radicalmente il segno; la fittissima e complessa mediazione ipostatica e ternaria della compaginazione non viene rimossa ma è sottoposta a un procedimento di reimpostazione, perché essa può essere bensì valutata come valida in rapporto all'uno ma non a ciò che supera l'uno in quanto ineffabile. Di qui, non ha più alcun senso far leva in modo preminente sul concetto di libertà, di memoria, di tempo etc. giacché questo armamentario concettuale rispondeva piuttosto all'interesse plotiniano (e non più di primaria pertinenza al trattato di Damascio) di approfondire le ragioni dell'autotrasparenza dell'anima e della dimensione inconscia precedente l'intelletto, nella volizione dell'atto. La ripresa della riforma giamblichea verso la ricerca dell'al di sopra dell'uno porta Damascio a decostruire la differenza tra generante e generato mediante la conversione⁶¹³ e, facendo di qui leva, a procedere verso una logica di sottrazione radicale; passando infatti attraverso un procedimento di analisi (intesa quale la complessiva de-privazione che si esplica nel dissolvimento⁶¹⁴ del sé del soggetto), l'argomentare damasciano individua che lo spoliamento del logos può essere o una spoliamento dei differenti generi dell'essere o, a livello ultimo, la spoliamento di se stesso.

Questo mutamento di prospettiva conduce Damascio a trasporre il logos fuori di sé, poiché il logos non è solo privato di qualcosa ma è privato di se medesimo, il che si verifica all'atto dell'applicazione sistematica della strategia aporetica. Ponendo il valore positivo dell'aporia, infatti, il logos è spossessato di sé, indagando i suoi confini e l'inaccessibilità di un'ulteriorità che è tanto al di là di se stesso quanto amalgamata alla sua struttura costitutiva. In questo modo l'euforia del logos presso Damascio ha ormai preso il posto dell'ermeneusi dialettica che aveva pervaso i diffe-

⁶¹² Così può essere ormai presentato, alla luce di quanto argomentato fin qui, il ricercato principio inesprimibile, in quanto capace di una sua razionalità che pur eccede il limite della dimostrabilità razionale, tanto da essere indiziario piuttosto che probabile (per la declinazione in contesto teoretico della ragione intestimoniabile a partire dalle sue origini retoriche, cfr L. ROSSETTI, *Il logos amartyros nel contesto della retorica attica*, in S. SCONOCCHIA – L. TONEATTO (a cura di), *Lingue tecniche del greco e del latino II: atti del II Seminario internazionale sulla letteratura scientifica greca e latina* (Trieste, 4-5 ottobre 1993), Bologna 1997, pp. [129]-149.

⁶¹³ Cfr DAM., *De princ.* II, 124, 1-3 e 10-13 W.-C.; ma cfr anche *ibid.* II, 126, 15-18.

⁶¹⁴ Sul dissolvimento e l'analisi, cfr ad es. l'anima *risolvente* la sua processione mediante la conversione (ἡ ψυχὴ τὴν εἰσπύουσαν ἀναλύει διὰ τῆς ἐπιστροφῆς in II, 123, 26 – 124, 1).

renti stadî della stagione neoplatonica; il procedere dialettico, quando è portato alle estreme conseguenze, affaccia su un duplice crinale: quello dell'inesauribilità dell'argomentazione e quello della sua insufficienza. Il primo corno avvia a un approfondimento della henologia tradizionale mentre il secondo, ove radicalizzato, adduce la riflessione all'abisso dell'ineffabilità. In tali termini, l'aporia si è fatta sia strumento sia oggetto di conoscenza, giacché l'aporia mostra al logos i suoi confini e, correlativamente, gli indica il *quid* formale della propria nescienza.

L'aporematismo radicale sotto la cui luce rileggere la metafisica unitaria della linea plotiniana rappresenta l'approdo non solo ulteriore ma ultimo e definitivo cui si erge l'*itinerarium mentis in ineffabile* patrocinato da Damascio: una forma di mistica frigida⁶¹⁵ in quanto nata e orientata al logos e non al cuore ma, proprio per questa sua natura, pienamente *compos sui* nel tentativo di superare la ragione con le sole ali della ragione. Come il padre è tale solo se esce da sé nella produzione del figlio, così l'ineffabile damasciano è tale nell'atto di entrare tra le fibre dell'uno; in questo modo il *Grundaxiom* neoplatonico della dialettica dell'inferiore (partecipante del superiore) con il superiore (non partecipante dell'inferiore)⁶¹⁶ è riformulata dall'interno verso la derelizione del principio primissimo: il senso del *ricamo* speculativo⁶¹⁷ di Damascio si coglie nella volontà di mostrare che l'apice dell'esercizio dialettico defalca di se stesso il logos, perché il logos quando è se stesso è anche più di se stesso.

⁶¹⁵ Cfr la «mystique froide» di METRY-TRESSON 2012, pp. 451-465.

⁶¹⁶ Limpidamente affermato in DAM., *De princ.* II, 176, 24 – 177, 1 W.-C.

⁶¹⁷ Così il λεπτουργεῖν in DAM., *De princ.* II, 180, 5-6 W.-C.

II.3 Sull'orizzonte speculativo e teologico della politica giustiniana

Siamo arrivati a questo punto: «siamo tutti come prigionieri condannati a morte, che si divertono nel cortile della prigione fino a quando vengono portati via»⁶¹⁸: *mutatis mutandis*, se è vero che *prima facie* queste parole parrebbero capaci di esprimere con stretta aderenza l'intenzione che pervade il trattato *Sui principî*, a una riflessione più calibrata risulta invece che le pagine del Nostro sono tutt'altro che un estremo *lusus* del pensiero antico, quasi che l'ultima propaggine della teoresi pagana fosse intenta a equilibrismi dialettici e a virtuosismi speculativi quantunque ormai vòlta – in piena consapevolezza – a soccombere innanzi all'affermazione ormai infettibile del neoplatonismo cristianamente battezzato.

Occorre avvertire anzitutto che la letteratura critica di argomento, lasciando pressoché negletta l'indagine sulla ragione e lo scopo per i quali Damascio avesse vergato il trattato in oggetto, non ha mai accostato l'opera del diadoco dalla specola della sua contestualizzazione entro il quadro degli scritti speculativi di Giustiniano⁶¹⁹; questo approccio, invece, si profila di grande momento, giacché capace di gettare un cono di luce sulle linee di investigazione speculativa promossa dall'autorità imperiale con cui Damascio – *uolens nolens* – non poteva non misurarsi. Valutare il rapporto che intercorre tra il trattato damasciano e la contemporanea produzione speculativa dell'imperatore Giustiniano⁶²⁰ (sia quella autografa sia quella da lui promossa e/o avallata)⁶²¹ significa in primo luogo cercare di recuperare Giustiniano quale uomo di pensiero oltre che di azione politica; un approc-

⁶¹⁸ Lettera di M.me du Deffand a Voltaire (31.agosto.1764).

⁶¹⁹ Sulla scorta dell'invalso, scarso commercio tra gli ambiti di studio di pertinenza alla filosofia e al diritto romano (al quale secondo è in prevalenza incardinato Giustiniano), si noti che da ultima anche METRY-TRESSON 2012 incorre nel limite di emancipare Damascio dai caratteri della riflessione teologica patrocinata dal Palazzo imperiale, con la conseguenza di rendere il Nostro avulso dal contesto del pensiero ambiente e, in ultima analisi, di inibire la possibilità di intendere le ragioni o le condizioni che portarono Damascio alla composizione del suo *opus potissimum*.

⁶²⁰ Sullo stretto intreccio tra filosofia e teologia nell'azione politica di Giustiniano fa testo il quadro sintetico e sinottico descritto da Alois Dempf (DEMPF 1969: proprio perché si tratta di un'apertura anche filosofica e non solo teologica, lo studioso può parlare di «das philosophiegeschichtliche Interesse», *ibid.*, p. 15).

⁶²¹ Come è ben argomentato in AMELOTTI 1977, pp. X-XII, la questione dell'autenticità giustiniana degli scritti *extravagantes* (quelli cioè di pertinenza non direttamente romanistica) è spesso posta in modo inappropriato; non è infatti né possibile né utile strutturare la vertenza in termini di paternità letteraria, poiché anche gli scritti che non risalgono *recta uia* all'inchiostro di Giustiniano dovevano riflettere il volere imperiale, enunciandolo in forma solenne. Infatti, come l'imperatore poteva avere al suo servizio una cancelleria per la legislazione e come per la compilazione del *Corpus Juris* aveva costituite commissioni apposite, parimenti disponeva di un consistorio di teologi (basti citare Teodoro Aschida). Risulta quindi secondario – ancorché spesso filologicamente impossibile – verificare se un testo sia stato scritto personalmente da Giustiniano: certo è che, uscendo dalla curia imperiale, lo scritto medesimo non poteva non essere stato promosso o almeno approvato dalla porpora imperiale, di cui era in ultima istanza emanazione. In questi termini, pertanto, non sono qui accolti i criteri di accertamento dell'autografia giustiniana (notazioni di stile e di psicologia, massime) addotti in A.M HONORÉ, *Some Constitutions Composed by Justinian*, «The Journal of Roman Studies» 65 (1975), pp. 107-123: essi, oltre labili, non apporterebbe alcun guadagno alla ricostruzione della temperie speculativa della corte bizantina.

cio consimile, infatti, è l'unico che permetta di cogliere le coordinate in cui Damascio si inserisce non solo sotto il profilo del dibattito intra-academico ma anche e soprattutto sotto il profilo del dibattito culturale con la parte cristiana in atto in quel torno di anni. Acclarare l'aspetto poco noto del rapporto confliggente tra i due neoplatonismi (la declinazione dell'ortodossia dello scolarcato e, a fronte, la declinazione dell'Impero) è impreteribile nel quadro della definizione della *ratio* dello scritto di Damascio, giacché ne intercetta l'orizzonte culturale più ampio che lo ricomprende nonché le sollecitazioni filosofiche che dovevano agire sull'autore.

In questi termini, la faglia cronologica che la chiusura della scuola neoplatonica opera nel 529⁶²² si presenta quale l'acmé dello scontro tra filosofia e politica che agitava l'inquietudine di Atene dal tempo di Platone: «quanta verità può sopportare, quanta verità può osare un uomo! Questa è diventata la mia vera unità di misura, sempre di più» si domandava Nietzsche⁶²³, cogliendo con acutezza lo stigma della paideia greca nella tensione dilacerante a mezzo tra il realismo di Omero, Tucidide e i sofisti e, a fronte, la proposta idealistica di Socrate e Platone⁶²⁴. L'autunno luminoso della stagione giustiniana mutua ed esprime al grado più alto tale conflazione di orientamenti, mostrandone per soprammercato il carattere turbinosamente ancipite, giacché il medesimo orientamento della corte imperiale non risulta un mero indirizzo di *Realpolitik* ma – ove se ne ricuperi la sottesa, fine matrice speculativa – si accampa piuttosto quale un programma politico irrorato di filosofia e fondante sulla pietra d'angolo della teologia⁶²⁵. Di qui la lettura di Damascio sullo sfondo delle direttive di politica culturale statuite dall'amministrazione imperiale offre la chiave d'oro per osservare non già l'opposizione recisa tra la ricerca alethica e la gestione politica bensì, a un livello più sfumato, il pur refrattario incontro tra una filosofia fittamente contesta di implicazioni teologiche e le esigenze di una linea politica sottilmente avvertita sul piano teologico.

⁶²² Secondo la nota e problematica testimonianza dello storico bizantino Giovanni Malalas (*Chron.*, PG XCVII, lib. 18, col. 661 C), Giustiniano nel 529 della nostra era con un'apposita ordinanza (πρόσταξις) inviata in Atene sanciva il divieto di insegnamento di filosofia e diritto (κελεύσας μηδένα διδάσκειν φιλοσοφίαν μήτε νόμια ἐξηγεῖσθαι).

⁶²³ F. NIETZSCHE, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, Milano 1965 (ed. crit. *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* [1888], in ID., *Kritischen Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI, t. III, Berlin 1969), prologo § 3.

⁶²⁴ Cfr BONAZZI 2017, pp. [173]-190.

⁶²⁵ In quanto aperta al massimo di trascendenza pertinente all'ineffabile, la linea di ricerca percorsa da Damascio è, per sua natura, cointrinseca alle istanze della teologia cristiana, non solo a livello dogmatico e sistematico ma anche a livello liturgico: basti considerare il carattere fortemente apofatico della liturgia bizantina di Basilio, espressione del pensiero neoplatonico alessandrino con accentuata curvatura escatologica (M. NIN, *Introduzione alle liturgie orientali*, Roma 2017, pp. 95-96; cfr anche G. WIKLER, *Die Basilius-Anaphora: Edition der beiden armenischen Redaktionen und der relevanten Fragmente, Übersetzung und Zusammenschau aller Versionen im Licht der orientalischen Überlieferung*, Roma 2005 e J. FENWICK, *The Anaphoras of st Basil and st Jones: an Investigation into their Common Origin*, Roma 1992).

Nell'azione politica di Giustiniano si lascia riconoscere una raffinata complessità di atteggiamenti riconducibili all'esecuzione di linee di legislazione ecclesiastica da cui – se può esserne revocato in dubbio il carattere cesaropapistico, come già proponeva il Mai⁶²⁶ – per certo si mostra l'intreccio tra la linea filosofica (che alimenta la riflessione teologica sottesa all'azione tra *imperium* e *sacerdotium*) e la mano politica della corte. Da un lato quindi si affrontano, confrontano e scontrano la politica giustiniana (in quanto politica culturale) e questioni di dottrina teologica mentre, a fronte e in filigrana a questa, l'azione politica di Bisanzio deve commisurarsi con le sacche di pensiero pagano che ancora potevano presentarsi, in qualche modo, attive e produttive – segnatamente l'Accademia ateniese⁶²⁷. Di qui Giustiniano deve essere accostato come massimo esponente di un programma culturale dalla forte impronta speculativa. Allorché tratta della rinascita della Chiesa monofisita (sotto l'opera di Giacomo Baradeo), interviene nella questione dei Tre Capitoli⁶²⁸ ed emana l'editto contro l'eresia dell'afartodocetismo (prima della quale si era già pervenuti alla confessione di fede contenente la formula teopaschita del 25 marzo 534, approvata dal papa Giovanni II); questi aspetti esprimono evidentemente il tentativo giustiniano di ricercare e difendere l'ortodossia all'interno della comunità cristiana mentre, a un livello sovraordinato e più generale, l'imperatore era chiamato anche a difendere *ad extra* la medesima ortodossia dall'opposizione costituita dall'eterodossia pagana⁶²⁹.

Su queste basi, si può istituire un confronto tra la struttura speculativa che regge i pronunciamenti giustiniani in campo teologico e la coeva filosofia damasciana, premettendo il fondamentale avvertimento che occorre fermare l'attenzione su quegli aspetti propriamente damasciani nel neoplatonismo del *De principiis*, senza allargare lo sguardo ai tratti genericamente neoplatonici che vi intervengono. Solo in questo modo, infatti, si potrà

⁶²⁶ Posizione poi sostenuta e articolatamente argomentata da Biondo Biondi, il quale cerca di dimostrare che Giustiniano non confuse mai il potere temporale con il dominio dello spirituale: egli si ritenne onnipotente quanto alle leggi umane mentre, quanto alle leggi divine, si confessò nulla più che un esecutore (B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, 3 voll., Milano 1952-1954, specialmente vol. I, pp. 135-165; pp. 221-230; pp. 242-252; pp. 349-357; vol. III, pp. 367-374. Tesi anticipate dallo stesso autore anche in *Giustiniano Primo, principe e legislatore cattolico*, Milano 1936 e riprese in termini agiografici da A. GEROSTERGIOS, *Justinian the Great, the Emperor and Saint*, Belmont 1982).

⁶²⁷ In questa logica la chiusura dell'ultima Accademia può essere considerata alla luce dell'azione di Giustiniano come imperatore isapostolico, secondo la maniera invalsa da Costantino in avanti: lo slancio missionario proprio dell'imperatore cristiano si esplica nel tentativo di sradicare il paganesimo, ove possibile convertendo le popolazioni pagane (ad esempio, il 6 gennaio 528 contrae alleanza con Grates, re degli Eruli, di cui acconsente a essere padrino, arrivando alla conversione al cattolicesimo di tutti gli Eruli stanziati lungo le rive del Danubio, per cui cfr CAPIZZI 1994, pp. 34-35) o, in altra forma, pervenendo alla soppressione dei focolai di pensiero pagano.

⁶²⁸ Cfr AMELOTTI 1977, pp. [129]-161.

⁶²⁹ Sulla questione della politica culturale e sulla dogmatica cristiana di Giustiniano, cfr CAPIZZI 1994, soprattutto pp. 46-61 e pp. 97-104. In questo quadro si consideri che alla chiusura della scuola platonica e a Damascio, suo ultimo diadoco, è riservato solo un fugace e generico cenno alla p. 44 – a ulteriore testimonianza del minore interesse in letteratura circa i presupposti dottrinarî della corte giustiniana verso l'estremo neoplatonismo.

apprezzare la (dis)continuità tra il magisterio di Giustiniano e il *proprium* della proposta del nostro autore, in luogo di un più complessivo riscontro sinottico circa il retaggio neoplatonico della teologia giustiniana.

Quindi va anzitutto osservato che, a livello della lettera, il tema speculativo dell'indicibilità non è estraneo alla dogmatica sostenuta e promossa da Giustiniano; durante il VI Concilio ecumenico⁶³⁰, infatti, fu letta l'epistola che sulla questione monofisita Giustiniano aveva indirizzato a Zoilo, neoeletto patriarca di Alessandria tra il 539 e il 540, epistola che inizia *Τοῖς γράμμασιν ἐντυχόντες* (latinamente *Litteras relegentes*)⁶³¹. Il documento si apre con queste parole:

εἷς οὖν ἐστὶν ὁ Χριστός, οὐκ ἀνηρημένης τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς διὰ τὴν ἄφραστον ἔνωσιν· λόγος νοούμενος καὶ ἄνθρωπος θεωρούμενος⁶³².

In prima istanza, l'unità con cui il Cristo è uno – senza che essa elimini la differenza delle nature – è definita ἄφραστος, connotando la sua indicibilità nella direzione di un'impronunciabilità che privilegia nella formula un vocabolario decisamente minoritario presso la coeva ricerca di Damascio, che si è constatato ricorrere invece alla dittologia di ἄρρητον e ἀπόρρητον. Questo segnale può giustificarsi col tentativo da parte di Giustiniano di distinguersi, pur nella prossimità del rispetto speculativo in oggetto, dagli esiti cui approdavano sia il programma filosofico pagano di Proclo sia l'approfondimento damasciano: altro vuole essere l'ineffabile della teologia cristiana dall'ineffabile della protologia neoplatonica.

Ciò detto, occorre valutare le condizioni storiche e le coordinate apologetiche in cui il programma di pensiero di Giustiniano presenta la formula διὰ τὴν ἄφραστον ἔνωσιν; i rapporti tra l'imperatore e i monofisiti, infatti, risultano avere non infrequenti oscillazioni, lasciando individuare nel 536 il displuvio dalla buona disposizione all'opposizione nei loro confronti da parte della corte. Al 533 rimontano tre costituzioni⁶³³ che promulgano il Credo in ripresa della formula *unus de trinitate* appena sanzionato in un

⁶³⁰ Celebrate a Costantinopoli nel 680-681, queste assise produssero atti che riproducono l'inizio e un brano della lettera dogmatica a Zoilo; il medesimo brano è altresì presente nel *Thesaurus* di Niceta Coniate (*codex Vaticanus Gr.* 680, sec. XIII e A. MAI, *Spicilegium Romanum*, IV, Romae 1840, pp. 468-470); per queste e consimili notizie cfr AMELOTTI 1977, p. [57].

⁶³¹ J. HARDUINUS, *Acta conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones summorum pontificum*, Parisiis 1714-1715, XI tomi, (qui III, 1552-1554, riproposto in G.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio*, 60 voll., Paris 1899-1927 [qui XI, 819-820]).

⁶³² AMELOTTI 1977, p. 58, ll. 4-5.

⁶³³ C. 1, 1, 5; 6; 7. La stretta correlazione tra il *Codex Iustinianus* stesso e le istanze proprie della teologia basterà a ricordare che mediante la formula *in nomine domini nostri Ihesu Christi* si intitolano sia il Codice medesimo sia la costituzione *Imperatoriam* che introduce le *Institutiones* sia la *Tanta* che pubblica il Digesto sia, infine, la *Cordi* che promulga il *Codex repetitae praelectionis*, senza poi contare che molte leggi giustiniane sono offerte a Dio (C. 1, 3, 55 [57], 5; Nov. 8, 10, 1; 9, 3; 14 *præf. ep.*; 37, 12; 40 *ep.*; 69 *ep.*; 108, 1) e Nov. 2, 6 è emanata *in dei omnipotentis gloriam*.

editto di pochi giorni precedente e già valutato da Giustiniano fin dalla sua salita al trono nel 527. Questa sanzione era stata preparata da un confronto paritario tra i vescovi monofisiti e i vescovi ortodossi, su promozione dello stesso Giustiniano; il clima di serenità con il monifisismo sarà comprovato dal consenso del papa allora regnante Giovanni II, pur non senza esitazioni⁶³⁴. I rapporti si faranno invece testi sotto papa Agapito, al cui prestigio Giustiniano fece ricorso nel disegno di riconquista dell'Italia. Nel marzo del 536 al papa è trasmessa la lettera già inviata a Giovanni II e Agapito – per non sconfessare il predecessore – non può non rinnovare l'assenso, pur ammonendo che l'*auctoritas prædicationis* non compete ai laici, al netto delle lodi significate allo zelo dell'imperatore⁶³⁵.

L'editto del 533⁶³⁶, rinnovando la condanna di Nestorio, di Eutiche e di Apollinare, sanziona la formula *unus de trinitate* e sottolinea l'unità della persona del Cristo, così da esprimere una professione di fede accettabile dai monofisiti (severiani), oltre che da parte degli ortodossi meno rigorosi⁶³⁷. I rapporti con i monofisiti si rinsaldano tra il 535 e il 536, quando il tropario Ὁ μονογενὴς υἱός – attribuibile a Giustiniano stesso⁶³⁸ – riprende la formula *unus de trinitate*, esponendo il dogma in termini ammissibili anche dai severiani. Il febbraio del 536, tuttavia, fa registrare un repentino accesso di crisi nei rapporti con la fazione monofisita: a Costantinopoli entra Agapito, recando un messaggio del re goto; Agapito si erge a difensore degli ortodossi, di contro alla parte monofisita di Antimo, di cui chiede la deposizione dalla cattedra di Trebisonda. La rinuncia di Antimo comporta l'elezione a patriarca di Mena, presbitero alessandrino di riconosciuta ortodossia al quale viene deferita la questione dei monofisiti; la sinodo convocata per discutere il merito della vertenza è presieduta dal medesimo Mena e si conclude con l'anatema contro i monofisiti.

Tale figura essere il quadro storico in cui il pronunciamento di Giusti-

⁶³⁴ Cfr *Collectio Avellana*, ep. 84 (e C. 1, 1, 8).

⁶³⁵ La lettera di Giustiniano ad Agapito è in *Collectio Avellana*, ep. 91; a questa prima può essere affiancata una seconda lettera (ep. 89), che riprende la professione di fede voluta da Ormisda (col 518 era infatti incominciato un carteggio duplice tra Ormisda e Giustino nonché con Giustiniano, allora ancora *comes*; inserendosi nel contesto del risarcendo scisma di Acacio, queste vicende hanno al loro centro espressioni del tipo *unus de trinitate passus est*, soprattutto in ordine al teopaschismo della comunità dei monaci sciti, sospettati di eterodossia. L'espressione citata e altre consimili mostrano – oltre a essere passibili di interpretazioni tanto calcedoniane quanto monofisite – che Giustiniano interviene in questioni di dottrina e, contestualmente, si impegna in territorio speculativo ancor prima dell'ascesa al trono e mostra un'importante apertura verso i monofisiti, se è vero che la formula *unus de trinitate* fu considerata inutile da Ormisda ma non condannata da Giustiniano proprio perché capace di soddisfare alle istanze della parte monofisita). Sulla questione cfr anche AMELOTTI 1977, pp. XIII-XVI.

⁶³⁶ Il testo è conservato in due redazioni: C. 1, 1, 6 e nel *Chronicon Paschale* (versione, quest'ultima, non scorciata e comprensiva della titolatura imperiale, data e spedizione della lettera).

⁶³⁷ C. 1, 1, 7 è una costituzione rivolta al patriarca di Costantinopoli Epifanio, ribadendo a distanza di pochi giorni l'editto di cui sopra, con maggior fruizione di argomenti conciliari, in specie quelli di Calcedonia.

⁶³⁸ Riferimento che risulta corroborato dalla testimonianza di Sofronio, Giorgio Monaco, Cedreno e Niceforo Callisto (cfr AMELOTTI 1977, p. XVII, n. 33).

niano si inserisce con la sua appellazione all'indicibilità dell'unione delle nature nel Cristo; in questo stato di cose, alla luce delle oscillazioni che si erano verificate e delle difficoltà teologiche sottese alla questione, sarà facile interpretare l'opportunità di presentare come ineffabile l'unità delle due nature nel Figlio come risorsa per non prestare il fianco a ulteriori e facili controargomentazioni, con l'intendimento di asserire d'autorità piuttosto che dedurre la natura umano-divina del Cristo. Pertanto, la scelta lessicale di ἄφραστον non può che connotarsi come la deliberata presa di distanza dall'ineffabilità di ἄρρητον e ἀπόρρητον avanzata dalla linea proclinana e recepita da Damascio, sia perché questa risultava intrisa di paganesimo sia perché si delineava come un'ineffabilità problematica, inserita qual era nello sviluppo critico dell'aporetismo nonché dentro un complesso sistema di distinzioni terminologiche e di argomentazioni incalzanti. L'impronunciabilità della ἕνωσις sostenuta da Giustiniano deve invece affrontare la necessità di inibire ogni deriva controversistica e, con questo scopo, fa convergere uno e indicibile, fruendo di quest'ultimo carattere come di una clausola di garanzia a favore della tesi accampata: mentre Damascio fa consistere l'impronunciabilità del sovressente proprio *nella* dialettica aporetica di uno e ineffabile (ché l'aporia realizza essa stessa l'ineffabile, non solo vi conduce come al termine di un percorso), Giustiniano muove da un'esigenza normativa, in forza di cui l'impronunciabilità è strumento di assicurazione dell'uno per sottrarre l'uno alla critica del dubbio speculativo; peraltro, l'enunciato giustiniano non si impegna sul tema della trascendenza dell'ineffabile rispetto all'uno, il che era invece il guadagno grande della riforma damasciana⁶³⁹.

In seconda istanza, mette conto di considerare, fuori degli atti sinodali, il cosiddetto trattato contro Origene e i suoi errori dottrinali, diretto al patriarca di Costantinopoli Mena (scritto collocabile tra il 542 e il 543)⁶⁴⁰. Fin dall'incipit del medesimo trattato, l'imperatore intende contrastare le blasfemie (ταῖς ἑαυτοῦ βλασφημίαις)⁶⁴¹ espresse da Origene nel secondo

⁶³⁹

Nelle condizioni in cui il documento giustiniano ci è tramandato, non è possibile apprezzare se l'indicibilità dell'uno fosse piuttosto dedotta e argomentata oppure asserita, valendo in questo secondo caso più come un argomento di autorità sia perché espressione del pensiero dell'imperatore sia perché eliminava alla radice ogni possibilità di discettare se tale unità di nature nel Cristo fosse plausibile alla ragione (ciò che viene assunto come indicibile riveste un valore pressoché assiomatico, non lasciando spazio al confronto). Certo è che la fruizione che gli atti conciliari in argomento hanno riservato alla lettera a Zoilo mostra che l'interesse muove dal fatto che l'unità sia impronunciabile, giacché non riserva alcun riferimento al procedimento con cui questa posizione sia o guadagnata o almeno avallata, quando invece nello spirito damasciano l'ineffabilità comunque predicata non si lascia statuire ma si consegna solo nel procedere aporetico della ragione su ciò che proprio e solo *in itinere* appare vanificare ogni dicibilità.

⁶⁴⁰

Cfr. AMELOTI 1977, pp. [67]-125. Proprio perché non intrattiene rapporto con la produzione dei sinodi, la silloge degli scritti contro Origene è collocata in calce alla *Collectio Sabbaitica contra Acephalos et Origenistas destinata*.

⁶⁴¹

AMELOTI 1977, p. 70, 7.

libro⁶⁴² del suo scritto dedicato proprio a indagare i primi principî (Περὶ ἀρχῶν); si legge in proposito:

ἐν τῇ ἐπινοουμένῃ ἀρχῇ τοσοῦτον ἀριθμὸν τῷ βουλήματι αὐτοῦ ὑποστῆσαι τὸν θεὸν νοηρῶν οὐσιῶν ὅσον ἡδύνατο διαρκῆσαι· πεπερασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ λεκτέον καὶ μὴ προφάσει εὐφημίας τὴν περιγραφὴν αὐτῆς περιαιρετέων⁶⁴³.

La pericope si mostra speculativamente molto densa, concentrandosi sul filosofema della finitudine di Dio. Il punto è delicato, perché coinvolge il primato ontologico tra finito e infinito: se è vero che Dio è riconosciuto essere il vertice della gerarchia onto-assiologica dell'essere e, seconda premessa, Dio è finito – come sostiene Origene –, allora il finito fa oggetto sull'infinito; come evidente, questa è una questione centrale anche nella ricerca protologica istruita da Damascio e da Dionigi. L'argomento che conduce Origene ad avanzare la finitudine di Dio concerne in modo specifico la finitudine *anche*⁶⁴⁴ della sua potenza, su cui occorre fare due osservazioni. Il primo aspetto da valutare consiste nell'attribuire il carattere di finito alla potenza di Dio; infatti, che ci sia un rapporto molto stretto tra il dio che è il primo principio e la potenza traversa tutta la metafisica occidentale da Platone⁶⁴⁵ alla Stoa fino alla filosofia greco-giudaica e a Paolo, senza dire della patristica e della tradizione caldaica⁶⁴⁶. Qui, però, è in questione qualcosa di più preciso di questo, giacché si tratta di una potenza presentata come delimitata (πεπερασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ). La ragione per cui Origene attribuisce a Dio una forma di limitazione è patente: come viene precisato subito sotto, se la potenza divina fosse infinita, deriva di necessità che essa stessa non potrebbe comprendersi, stante che per natura l'infinito non può comprendersi (nella duplice accezione ontologica – l'infinito non ha limite e, per ciò stesso, non ha una circoscrizione

⁶⁴² I manoscritti riferiscono 'nel primo libro' (ἐν τῷ [...] πρώτῳ λόγῳ) ma si accetta l'espunzione di πρώτῳ proposta in AMELOTI 1977, p. 70, 7 (*ibid.*, 109, 1-2, riferendo la medesima pericope di testo, si legge ἐκ τοῦ δευτέρου λόγου).

⁶⁴³ AMELOTI 1977, p. 70, 8-10.

⁶⁴⁴ Il testo greco scrive infatti καὶ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ, ove il καὶ non sembra essere del tutto adiaforo al senso del passo; la versione latina di mano umanistica (successivamente passata in Labbe, Mansi e alla *Patrologia Latina* e, di qui, riportata in AMELOTI 1977, p. 71) scrive invece «dicendum enim finitam esse dei potentiam» (ll. 8-9), facendo cadere il καὶ medesimo. Dire infatti che è finita *anche* la potenza divina porta a considerare che non è in questione che al principio primo pertenga un carattere infinito in atto bensì che a esserlo sia un infinito addirittura della potenza. In questo modo, sarà *sub iudice* non solo la finitudine di un attributo quale che sia di Dio ma specificamente la finitudine della potenza; al tempo di Giustiniano lo spostamento dell'attenzione al piano della potenza (prima ancora che all'infinitudine legata alla medesima) doveva ormai risuonare degli esiti che la riflessione teologica stava approfondendo circa la δύναμις divina, segnatamente presso Dionigi che riconosce alla potenza divina una dignità speculativa maggiore che al suo atto (cfr LILLA 2005, pp. [199]-226).

⁶⁴⁵ H.K. KRAEMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1967, segnatamente il capitolo intitolato «Das Eine als Potenz (Dynamis)», pp. 339-369.

⁶⁴⁶ Cfr LILLA 2005, pp. 207-224.

che lo con-tenga – e intellettuale)⁶⁴⁷. In questa economia metafisica, l'infinito è ancora percepito come fattore di ordine e di infrazione all'ordine dell'essere e, come tale, viene escluso dai predicati del primo principio, per evitare di incorrere nella conseguenza antinomica di un dio ignoto a se stesso. Questo è il regime della metafisica con cui si misurava Origene, quando invece il quadro che si prospetta con Giustiniano è radicalmente differente; Giustiniano, infatti, si inserisce in una gerarchia metafisica rinnovata, nell'interno della quale si ascrive a Dio il carattere dell'infinità, senza che questo in qualche modo lavori a detrimento della sua onniperfezione. Dionigi afferma⁶⁴⁸ che Dio è infinitamente potente e produce infinite volte infinite potenze diverse da quelle esistenti (ἀπειράκις ἀπείρους) e, in modo ancora più esplicito circa il nostro punto, sostiene anche⁶⁴⁹ che le potenze infinite e prodotte all'infinito non possono affievolire la produzione assolutamente infinita propria della Sua potenza produttrice di potenza. Sullo sfondo agisce Plotino, il quale in modo esplicito aveva interpretato infinita la natura dell'uno in ripetuti luoghi⁶⁵⁰: es. «poiché anche Dio non è delimitato»⁶⁵¹. Si tratta dell'ormai nota dottrina del primato dell'infinito sul finito, che abbiamo constatato essere particolarmente tematizzata e sviluppata da Damascio⁶⁵² nell'interno di un complessivo interesse sul tema (oltre a Dionigi, anche Proclo riferisce al principio primo il tratto dell'infinità, nella riconsiderazione della prima ipotesi del *Parmenide*).

Da quanto detto risulta evidente che la posizione di Origene doveva essere insostenibile a Giustiniano perché, ascrivendo una forma di limitatezza a Dio, cercava sì di preservare la conoscenza di Dio (almeno in termini di autoconoscenza) ma, nel fare questo, finiva con l'attribuire a Dio un attributo tipico della materia, cioè il tratto del limitato. Giustiniano invece non teme di aver che fare con un principio primissimo addotto come infinito perché egli è pienamente inserito in una temperie speculativa che sta valutando la gerarchia tra finito e infinito in favore di quest'ultimo, processo il cui fastigio sarà celebrato come si è osservato proprio presso il trattato damasciano.

Il secondo carattere che emerge dalla pericope di cui sopra è l'accezione di εὐφημία; il contesto indica che il valore è quello etimologico delle sue due componenti ('ben-dire': «non per pretesto di elogio»), intendendo

⁶⁴⁷ AMELOTI 1977, p. 70, 11-12: ἐὰν γὰρ ἄπειρος ἡ θεία δύναμις, ἀνάγκη αὐτὴν μὴδὲ ἑαυτὴν νοεῖν· τῇ γὰρ φύσει τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον.

⁶⁴⁸ DION., *De diu. nom.* 889D.

⁶⁴⁹ Cfr DION., *De diu. nom.* 889D – 892A (e cfr anche PROCL., *Elem. theol.*, § 92 Dodds).

⁶⁵⁰ Cfr PLOT., *Enn.* II, 4, 15, 19 e VI, 4, 13-14.

⁶⁵¹ PLOT., *Enn.* III, 3, 8, 38-39: infinita è non solo la potenza di Dio ma anche Dio.

⁶⁵² DAM., *In Parm.* I, 88, 8-9 afferma che nulla impedisce che l'uno si doti di una potenza senza limite.

esprimere che la natura di Dio deve essere detta finita non per omaggiare Dio ma per ragioni metafisicamente fondate: se Dio fosse infinito, non potrebbe comprendere la Sua natura, tanto da mostrarsi in qualche misura imperfetto, in quanto eccedente a se stesso. Vale osservare che quest'uso proprio di εὐφημία collide con quello estensivo di Damascio, che ne privilegia il senso derivato di 'tacere', in ispecie nelle forme negative ἀνευφημέω.

Anche il libro III del Περὶ ἀρχῶν di Origene offre spunti rilevanti al tema in oggetto; leggiamo:

μηδεὶς προσκοπτέτω τῷ λόγῳ, εἰ μέτρα ἐπιτίθεμεν καὶ τῇ τοῦ θεοῦ δυνάμει. ἄπειρα γὰρ περιλαβεῖν τῇ φύσει ἀδύνατον τυγχάνει. ἅπαξ δὲ πεπερασμένων ὄντων ὧν περιδράττεται αὐτὸς ὁ θεός, ἀνάγκη ὅρον εἶναι μέχρι πόσων πεπερασμένων διαρκεῖ⁶⁵³.

Si tratta di una ripresa puntuale di quanto già affermato, da cui si ricava la necessità della finitezza circa la natura divina: poiché l'infinito non è circoscrivibile, occorre attribuire anche alla potenza divina una misura. Una volta che si sia operata una tale deduzione, il teorema metafisico della finitudine divina si completa col riferire dei termini a quanto Dio stesso ritaglia col suo essere, tanto da esserne anch'Egli in ultima analisi de-finito.

Merita di essere presentato anche il caso della coeternità delle creature a Dio, questione che affrontava il libro I del Περὶ ἀρχῶν⁶⁵⁴:

πῶς δὲ οὐκ ἄτοπον τὸ μὴ ἔχοντά τι τῶν πρεπόντων αὐτῷ τὸν θεὸν εἰς τὸ ἔχειν ἐληλυθέναι; εἰ δὲ οὐκ ἔστιν ὅτε παντοκράτωρ οὐκ ἦν, ἀεὶ εἶναι δεῖ ταῦτα δι' ἃ παντοκράτωρ ἐστὶ καὶ ἀεὶ ἦν ὑπ' αὐτοῦ κρατούμενα ἄρχοντι αὐτῷ χρώμενα.

La questione, pur procedendo verso fini diversi, muove da presupposti prossimi ai temi agitati dalla metafisica degli scritti damasciani; sarebbe assurdo – sostiene l'argomentazione origeniana – porre Dio come onnipotente se non ci fosse ciò su cui Egli esercitasse il Suo potere fin dall'eternità; stante che Dio è eterno e stante che eterna è la Sua onnipotenza, allora *ab aeterno* esistono le cose su cui Dio esercita la propria onnipotenza. Sotto queste condizioni, si intuisce che l'impianto ontologico che regge l'edificio speculativo riconosce una coordinazione tra il principio prima (Dio) e i principianti (le cose), di modo che opporsi a questa impostazione comporta a Giustiniano di schierarsi sul lato dell'assoluta trascendenza dell'origine primissima rispetto a quanto ne deriva – il che, *mutatis mutandis*, incontra

⁶⁵³ AMELOTI 1977, p. 108, 8-10.

⁶⁵⁴ AMELOTI 1977, p. 110, 22-24.

la linea di Damascio, nel comune interesse del diadoco e di Giustiniano di affermare l'ulteriorità del principio dal resto della verticalità dell'essere⁶⁵⁵.

Cercando di condurre a bilancio i riscontri testé guadagnati, deve essere valutato che – pur nella differente istanza di ricerca – l'indirizzo dell'investigazione filosofica di Damascio e l'orientamento della politica dottrinale della corte giustiniana condividono due importanti punti di convergenza: *in primis*, ambedue affermano o hanno comunque vantaggio dall'assumere un principio isolato nella sua assolutezza e trascendenza; in seconda ma non minoritaria istanza, la posizione dell'orientamento teologico giustiniano e la pagina del Nostro presentano una singolare convergenza su un aspetto altrettanto circoscritto che singolare, qual è l'affermazione dell'infinitudine del principio primo, con la conseguente impegnativa inversione di valori nella gerarchia ontologica (l'infinito non più come manchevole dell'unità perfettissima dell'uno). *Rebus sic stantibus*, si potrebbe affermare che tra i protocolli di pensiero informanti Giustiniano e Damascio intercorre più una sostanziale consentaneità che non una reciproca refrattarietà, laddove le rispettive attese di indagine si prestino a un confronto su aspetti sì limitati per scopo ma molto precisi e dirimenti per struttura speculativa. Le tangenze mostrate illustrano con evidenza non già uno sfruttamento giustiniano di istanze comuni alla filosofia damasciana bensì la non incompatibilità tra i rispettivi sistemi di pensiero, tanto da determinare un'osmotica porosità su aspetti determinati.

A questo punto saranno ormai evidenti le ragioni per cui la politica culturale giustiniana assunse una direzione così lesiva dell'Accademia, tanto da portarla a chiusura. Se infatti si è constatato che sul piano degli specifici punti teoretici tipici del programma damasciano anche la linea avalata da Giustiniano può tutto sommato dirsi consentanea, sarà invece sul più generale piano della difesa dell'ortodossia cristiana che l'azione imperiale non poteva addivenire a compromessi con l'indirizzo propugnato dalla ricerca dell'ultimo diadoco. Su questo piano non c'era infatti possibilità di mediazione: dall'una parte il paganesimo della scuola ateniese – ricolmo qual era peraltro di elementi teurgici –, dall'altra parte la teocrazia cristiana di Giustiniano. Le compilazioni dell'imperatore si inseriscono nell'alveo della difesa della chiesa e della sua dottrina, sotto molteplici rispetti: circa lo scisma di Acacio e la formula *de trinitate*; contro i nestoriani; in risposta ai monofisiti; contro Origene; contro i Tre Capitoli e i rispettivi propugna-

⁶⁵⁵ Altrettanto può dirsi, *inter alia*, circa l'anatema contro la preesistenza delle anime (AMELOTTI 1977, pp. 110, 29-112, 7), che va nella stessa direzione della ipermetafisica damasciana, tentando di svincolare il principio da ciò di cui è principio.

tori; circa la cancellazione del nome di Vigilio dai dittici, il supposto editto contro l'aftardocetismo, le due costituzioni sull'asilia delle chiese, senza dire della disputa con i teologi persiani, la lettera sull'Annunciazione e il Natale etc.⁶⁵⁶ Sono elementi più che sufficienti per inquadrare lo spirito che insuffla l'azione di Giustiniano nei termini che a noi qui pertengono: la difesa dell'ortodossia è sì una reazione contro le derive eretiche ma comporta, anzitutto, una presa di posizione contro ogni concorrenza ideologica che possa provenire al dogma cristiano non solo dall'interno ma anche dall'esterno. Ciò significa che, se dall'interno la confessione cristiana in quanto ortodossa doveva guardarsi dalle derive degli eresiarchi, dall'esterno invece l'ortodossia in quanto cristiana doveva guardarsi dagli attacchi anche indiretti e dalla competizione che la riflessione pagana poteva portarle. In questa prospettiva riesce facile configurare la scomoda concorrenza che l'Accademia ateniese rappresentava per l'equilibrio religioso e politico che la teologia fatta diritto di Giustiniano ricercava.

Per comune consenso la politica giustiniana è legata in modo profondo all'interesse teologico, tanto da servirsene come strumento giuridico⁶⁵⁷; il complesso legislativo sancisce con Giustiniano anche principî di dottrina, in un indissolubile *continuum* tra diritto e teologia. In questi termini è centrale l'importanza del testo noto come *confessio rectæ fidei*, editto con cui l'imperatore era intervenuto nel sancire la condanna dei Tre Capitoli; ebbene, questo editto⁶⁵⁸, riconducibile al 551, rappresenta una vera enciclica laica intesa a promulgare la dottrina ufficiale dell'impero, in modo segnalato in materia cristologica e trinitaria, in opposizione ai monofisiti e ai nestoriani. Date queste condizioni, appare chiaro che a un tale ingerenza e controllo da parte del potere centrale nelle questioni di retta dottrina non poteva non corrispondere anche un eguale controllo verso i superstiti focolai di pensiero pagano; cambia l'indirizzo ma non muta la sostanza: come gli eretici sono il referente dei dispositivi nomotetici *ab intra* (dalla cristianità in dentro), in modo simillimo la scuola di Atene è il referente dell'azione normalizzatrice dell'aula imperiale dalla cristianità in fuori (quanto alla giurisdizione *ad extra*). Di qui la ricognizione offerta permette di ricontestualizzare il rapporto competitivo e confliggente tra il clima filosofico che promanava dalla pagina damasciana e l'intervento di soppressione dell'estrema scuola neoplatonica ateniese⁶⁵⁹: non si potrà parlare di

⁶⁵⁶ Sulle ultime opere citate – cui non è stato ancora fatto cenno – cfr AMELOTI 1977, pp. [165]-194 (per gli scritti sull'asilia, *ibid.*, pp. [197]-209).

⁶⁵⁷ Cfr AMELOTI 1977, p. XXIX e (ivi citato) F. AMARELLI, *Giustiniano: un teologo al vertice dell'impero?*, «La-beo» 21 (1975), pp. 238 ss.

⁶⁵⁸ Testualmente, dopo le righe di intestazione, Giustiniano fa scrivere διὰ τοῦ παρόντος ἡδίκτου.

⁶⁵⁹ Per i cui dettagli, dal punto di vista dell'orientamento culturale che ne ispirò l'esecuzione, cfr da ultimo la sinte-

un'irresarcibile opposizione tra i tratti peculiari della filosofia damasciana e la linea speculativa innestata in tralice nel pensiero di Giustiniano, quanto piuttosto di una divergenza più ampia e generale di politica culturale, incardinata nella trama macroeconomica della preventiva salvaguardia della *facies* cristiana dell'impero ancor prima che sulla minuziosa valutazione dell'ordito microeconomico di specifici punti teoretici damasciani che – di fatto trasposti dall'ambito pagano alla disputa teologica – mostrano la loro compatibilità con l'ortodossia e l'equilibrio dottrinale faticosamente ricercati dalla compagine imperiale⁶⁶⁰.

si di NAPOLI 2004 (l'editto coinvolse Atene mentre risparmiò la cattedra di Alessandria – che quindi poté proseguire le attività almeno fino a Stefano di Bisanzio – perché l'ambiente alessandrino professava un indirizzo meno pericoloso e corrosivo per l'ortodossia dell'ideologia imperiale, tanto più se si considera che Giovanni Filopono – allora scolarca presso il didaskaleion – era di orientamento cristiano).

⁶⁶⁰ Il duplice referente teologico e filosofico della politica del regno di Giustiniano è ben sintetizzato in R. PFEIL-SCHIFTER, *Il Tardoantico. Il Dio unico e i molti sovrani* (trad. it. di *Die Spätantike. Der eine Gott und die vielen Herrscher*, 2014), Torino 2015, pp. 176-180.

III. Tra catafatismo e apofatismo

III.1 Gemellarità siamese di ineffabile e uno; i due nulla

Più di altri, c'è un punto generalmente negletto che richiede di essere chiarito nella protologia sviluppata dal trattato: come a Damascio sia possibile di fruire della tradizione teurgica in termini protologici. La domanda nasce dalla considerazione che la radicalità della proposta damasciana, mirando alla trascendenza ultima dell'ineffabile, risulta superare l'impostazione della teurgia caldaica, che riservava una forma di intellegibilità al principio primissimo consistente nel padre. Si tratta di uno stato di cose che non ha mancato di generare nella letteratura scientifica di argomento alcune fluttuazioni rilevanti, pur nel silenzio sulle rispettive ragioni, come è esplicito nelle seguenti parole di Linguisti sul fr. 1 dP⁶⁶¹: «benché Damascio, che riporta il frammento, lo intenda come una descrizione del primo membro della triade intellegibile, e non di principi per lui superiori, non c'è dubbio che, nel contesto caldaico, il riferimento sia qui al principio supremo, al Padre»⁶⁶². Condividendo questa affermazione dal punto di vista esegetico, occorre tuttavia definire quali condizioni permettano una simile trasposizione e quali ne siano le conseguenze.

In primo luogo, nella nostra traduzione l'oracolo suona così⁶⁶³:

*infatti c'è qualcosa di intellegibile, che bisogna tu pensi con fiore di intelletto;
infatti se inclini il tuo intelletto e pensi quello
come pensando qualcosa, non penserai quello: è infatti, di un forza
ambilucente, potenza dardeggiante con sezioni intellettive.
Dunque, non bisogna con sforzo pensare quell'intellegibile,
ma con fiamma esile di esile intelletto che tutto misura
eccetto quell'intellegibile; bisogna dunque pensare questo
non intensamente ma – latore di un sacro occhio convertito
della tua anima – tendere un vuoto intelletto all'intellegibile
perché tu apprenda l'intellegibile, giacché fuori di intelletto principia a essere.*

Il frammento gravita intorno al concetto di νοητόν, citato quattro volte (vv. 1, 5, 7, 10) nel testo; l'intellegibile è predicato del padre e, pur trattandosi

⁶⁶¹ Questo frammento è per significato ed estensione di certo il più rilevante per il tema dell'inconoscibilità del principio originante rispetto a ogni forma di conoscenza: circa tale perspicuità cfr interpreti quali Kroll, Festugière, Lewy, Lilla citati in CALABI 2002, pp. 114-115, nn. 49-50.

⁶⁶² CALABI 2002, p. 115.

⁶⁶³ DAM., *De princ.* II, 105, 3-13 W.-C.

di un intellegibile di natura particolare, resta pur sempre entro la regione della conoscibilità; benché esterno all'intelletto e all'intelletto-intellegibile, il padre è in qualche misura pertinente all'intellegibile, giacché – come già nel medioplatonismo⁶⁶⁴ – il *πρῶτος θεός* è un intelletto che pensa i *νοητά* e quindi può essere considerato anch'esso un *νοητόν* ma, al tempo stesso, sfocia nell'inconoscibilità, segnatamente in quella forma di paraconoscibilità che, destinata a buona diffusione, il tesoro teurgico custodisce sotto il nome di 'fiore dell'intelletto' (*νοεῖν νόου ἄνθει*, v. 1)⁶⁶⁵. Di qui il padre nel contesto caldaico è sì inconoscibile ma senza che questo osti a che lo si dica *juxta modum* intellegibile, proprio perché il fiore dell'intelletto si muove sul confine di una conoscibilità mal definita, che si ritrae nell'atto stesso di comunicarsi a una qualche fruibilità noetica.

Ora, è su questo aspetto che interviene la svolta damasciana, giacché l'introduzione del massimamente ineffabile o dell'equipollente massimo di inconoscibilità comporta che si diano differenti rispetti dell'indicibile: da un lato l'indicibile considerato di per sé e, dall'altro lato, l'indicibile congiunto in vario grado al dicibile con cui coesiste. Questa torsione sia si riflette nella conservazione della henologia tradizionale entro la svolta dell'integralismo damasciano (la ricerca del grado relativo dell'ineffabile si colloca non come alternativa ma *a latere* della ricerca dell'uno, cui si salda mediante l'ineffabilità dell'uno) sia è sottesa alla sua fruizione dell'oracolo citato, dal momento che il primo elemento della triade intellegibile realizza il caso dell'inconoscibile congiunto al conoscibile alla maniera del padre caldaico, mentre a essere superiore a tutto lo spettro dell'intellegibile è Quell'ineffabile che è addirittura non ineffabile nella sua ineffabilità⁶⁶⁶.

Che non si tratti di una pluralità di indicibili ma piuttosto di una gradualità dell'unico indicibile è bene espresso dalla premessa che Damascio appone al frammento che cita, allorché osserva che l'unicato è totalmente

⁶⁶⁴ Cfr ALCIN., *Didask.* 164, 28 ss. Hermann; PLUT., *De Is.* LVI 373 Babbitt.

⁶⁶⁵ La figura del fiore dell'intelletto arriverà dagli oracoli fino a Proclo, che la sviluppa teoreticamente soprattutto in *Theol. Plat.* I, 3 Saffrey-Westerink, laddove il fiore è presentato come l'apice dell'intelletto: siccome il simile conosce il simile, per conoscere i gradi più alti dell'essere bisogna ricorrere al vertice dell'intelletto. Quando tuttavia a essere fatto segno di conoscenza è ciò che trascende ogni conoscenza (come il principio unificatore delle enadi), bisognerà ricorrere a un'intelligenza superiore a ogni intelligente, quale è appunto il fiore dell'intelletto. Resta, cionondimeno, inespresso come il fiore dell'intelletto possa partecipare dell'intelletto e, a un tempo, assurgere al sovraintellegibile: questa discontinuità supera infatti la possibilità esplicativa del sistema teurgico. In questa direzione, negli estratti del commentario alla *Filosofia caldaica* (III, 210, 28 – 211, 15 des Places), Proclo avverte l'esigenza di affinare il fiore dell'intelletto nel fiore dell'anima, indicando in quest'ultimo un livello ancora più perfetto di conoscenza, tanto da connettersi al padre degli intellegibili, ché l'uno intellettuale è pur pensato dall'intelletto paterno secondo l'uno che gli è immanente. Come però questo procedimento possa rendere ragione dell'esame razionale sull'ineffabile senza abbassarlo a una pur raffinatissima forma di conoscibilità (intendimento centrale in Damascio), negli oracoli e in Proclo resta del tutto pretestuoso e non supera la soglia del descrittivo (sui due fiori intellettuale e psicologico, cfr la sintesi di Reale in

**PROCLO 2005, pp. XLV-XLVII).

⁶⁶⁶ Cfr DAM., *In Parm.* III, 116, 17-18.

inconoscibile ma prima dell'unicato si dà un uno maggiormente inconoscibile: εἰ τὸ ἠνωμένον πάντα ἄγνωστον, τό γε πρὸ τοῦ ἠνωμένου ἐν ἔτι μειζόνως ἄγνωστον⁶⁶⁷. Come si vede, a monte della sussunzione del sistema caldaico vige una struttura speculativa fortemente impegnata sul piano ontologico in Damascio, un'economia speculativa in cui traluce una scalarità dell'inconoscibile che possa conservare l'unità del referente. Due questioni qui si dipanano, la prima riguardante i termini di plausibilità di una scalarità negativa – cioè in che cosa consista una gradualità meontologica, stante che si tratta di una quantificazione del negativo di cui consiste l'indicibile – e, correlativamente, una seconda questione inerente all'unità dell'indicibile medesimo, se è vero che a gradi diversi dell'ineffabile rischiano di corrispondere almeno forme diverse di partecipazione dell'assolutamente ineffabile.

La consapevolezza della centralità della domanda risulta dall'interrogativo che Damascio solleva quando scrive οὕτω δὲ τὴν ἀπόρρητον ἐκείνην ἀρχὴν τίνι διαφέρειν φήσομεν τοῦ ἐνὸς τούτου ἢ τοῦ ἠνωμένου;⁶⁶⁸ Anch'essi infatti (uno e unificato) sono súbito dopo riconosciuti essere πάντα ἀπόρρητα, senza che tuttavia questo carattere né leda la loro differenza rispetto all'inconoscibile in sé né renda la loro natura di ineffabilità in qualche modo inferiore all'ineffabilità assoluta (infatti si dice che sono totalmente, non relativamente ineffabili). In ragione di ciò, si configura una scalarità dell'inconoscibile che pur preservi l'assolutezza del medesimo. Questa condizione è contemplata dal sistema damasciano in ragione della sua plasticità protologica, laddove l'ἄγνωστον è sia considerato nella sua consistenza irrelata sia in riferimento ad altro da sé; in questo modo il diadoco può difendere sia la figura dell'inconoscibilità assoluta sia quella dell'inconoscibile relativo, quantunque si tratti sempre di un unico inconoscibile. La scalarità è infatti derivata dal grado per così dire di purezza non dell'ineffabile (che non ammette gradi per suo statuto) bensì dal fatto che l'inconoscibile entra nella struttura stessa della gerarchia del cosmo noetico, innervandolo e in certa misura completandolo. Di qui si dà una gerarchia anche entro l'ineffabile, nonostante che l'ineffabile non sia né plurimo né accolga in sé gradi di intensità; la gradualità è inerente a ciò con cui l'ineffabile si correla, poiché l'ineffabile sostanzia anche i gradi dell'essere – cui invece è infinitamente superiore quando è considerato come totalmente altro – al quale si cointride a partire dall'unicato⁶⁶⁹ – ed è questa la condi-

⁶⁶⁷ DAM., *De princ.* II, 104, 11-12 W.-C.

⁶⁶⁸ DAM., *De princ.* II, 104, 12-14 W.-C.

⁶⁶⁹ Va notato a questo proposito che la specificità dell'intervento damasciano si distingue anche dalle speculazione gnostica della linea barbeloita-sethiana, cui pure può debitamente essere accostata: mentre quest'ultima (su tale punto si

zione, come si sta argomentando, che permette al logos in ultima istanza di avere una qualche diffrazione o bagliore conoscitivi (περιαυγασμός, προπομπεία φωτός)⁶⁷⁰ di quell'ineffabile destinato a restare coerente con se stesso.

Damascio circostanzia i termini della questione, investigando se l'unicato possa dirsi inconoscibile per la specificità dell'inconoscibile: ἄρα οὐκ καὶ ἄγνωστον τῇ τοῦ ἀγνώστου;⁶⁷¹ Il senso della ricerca è chiaro, andando verso una metessi dell'inconoscibilità di cui l'unicato, l'uno, l'uno-tutto etc. partecipino in varia proporzione; Damascio potrà allora far seguire la constatazione che ἥκιστα γὰρ ἂν εἴη γνωστόν καὶ μάλιστα ἄγνωστον τὸ πάντων ἐπέκεινα τῶν διωρισμένων⁶⁷², proprio perché si riconosce un'ontologia partecipativa dell'ineffabile e all'unicato compete il grado massimo di inesprimibilità⁶⁷³ dopo il *totaliter* ineffabile (ché del primo si conosce almeno il carattere per cui è unicato mentre del secondo non si conosce nulla se non l'autopredicazione di inconoscibilità, che è un non conoscere nulla). Forte è sempre in Damascio il convincimento che l'inconoscibile non patisca detrimento dal contatto con il conoscibile, tanto da poter convivere innestato sul medesimo referente, come è ribadito in modo affatto esplicito quando sottolinea (II, 110, 8-10) che il conoscibile e l'inconoscibile sono e in-sistono (ἔνεστι) entro l'essente come anche entro l'uno e nell'unicato che è prima di ambedue, secondo la complementarità dei due. Siamo dunque tornati al punto da cui avevamo preso le mosse: come nel riferito oracolo caldaico il padre non è conoscibile se non in quanto passibile solo di una conoscenza metarazionale quale si esercita col fiore di intelletto (ma è pur sempre in qualche modo accessibile a un'investigazione conoscitiva), parimenti Damascio riconosce che l'unicato – diversamente dall'inconoscibile in sé, di cui non si predica nemmeno l'unici-

conviene con quanto scrive Chiara Ombretta Tommasi Moreschini in CALABI 2002, p. 125) predica anche delle realtà intermedie la *uia remotionis* propria dell'anagogia verso il principio metaontico, Damascio non si limita a equiparare il procedimento epistemico che conduce sia alle cose mediane sia all'ineffabile ma cala l'ineffabile medesimo nell'ontologia di quanto si dice uno in vario grado. Così facendo, l'ineffabile sarà in senso assoluto caratterizzante l'ordine sovraessenziale ma, predicato di altro da sé, si declina a livello noologico pur permanendo unico e immutato. Si compie quindi con questo approdo lo sviluppo che il platonismo aveva iniziato con Alcinoos (cfr Abbate in CALABI 2002, pp. 74-75); mentre il medioplatonismo di Plutarco non si elevava a un principio preterdicibile in sé (cfr la posizione di Franco Ferrari in CALABI 2002, pp. [77]-91, soprattutto pp. 90-91), il *Didascalico* invece procedeva afereticamente verso l'intelletto, ancora legato alla sostanza (οὐσίῳ), Plotino ascende sottrattivamente fino all'uno, superiore all'intelligibilità e Damascio si spinge all'ineffabile per poi ridiscendere alla gerarchia delle forme con cui l'uno – contesto di ineffabile – non si comunica all'intelletto, pur prospettandosi a quella protensione razionale che, per converso, rende l'apice della ragione un sogno (ὄνειρος in II, p. 79, 1 e κατὰ τὸ ὄναρ in II, p. 87, 4).

⁶⁷⁰ DAM., *De princ.* II, 149, 12-13 W.-C.

⁶⁷¹ DAM., *De princ.* II, 109, 23 W.-C.

⁶⁷² DAM., *De princ.* II, 104, 23-25 W.-C.

⁶⁷³ Intorno alla storia concettuale di ἀφθεγκτός (impiegato anche da Damascio circa l'ineffabile ma particolarmente frequente in Proclo e Dionigi Areopagita), cfr CALABI 2002, p. 114 e n. 47.

tà – è οὐκ ἄρα γνωστὸν ὅλως, ὅτι μηδὲ ὄν ἀπλῶς⁶⁷⁴. Al modo in cui il fiore dell'intelletto si situa sulla soglia tra inconoscibile e conoscibile, così l'unicato supera il conoscibile ma se ne conosce la natura di unicato con cui si denomina. Va almeno notata l'anfibolia di ὅλως nel caso di questa argomentazione, dove emerge l'abilità damasciana di far leva sulle plurivoche risorse della paronimia senza cadere nel malapropismo: ὅλως, infatti, può richiamare non solo il significato dell'etimo di integralità e absolutezza che pertiene al lemma (quindi l'unicato non sarebbe *totalmente* conoscibile perché accoglie dentro di sé anche una zona di ombra in corrispondenza dell'inconoscibile, il che a sua volta deriva dal fatto che l'unicato non è semplicemente essente) ma può anche voler dire che l'unicato non è *tuttavia* conoscibile, benché di esso qualcosa pur si sappia, cioè che è almeno unicato e non uno né nulla né tutto etc.

Non senza dire della difficoltà che lo stesso Damascio riconosce alla sua proposta di considerare inconoscibile l'unicato (II, 103, 4-5), si possono pertanto avanzare i seguenti tre orientamenti nella protologia dell'indicibile esemplata dal *De principiis*: i) la già riscontrata subsidenza dell'ineffabile entro i gradi dell'essere non elimina la totalità dell'ineffabile anche quando sia coniugato con l'unicato; ii) se c'è una gradazione di ineffabilità, questa si deve non all'ineffabile ma a ciò di cui l'ineffabile si dice (allorché invece l'ineffabile si dice di per sé, si avrà il caso dell'assoluto ineffabile che si colloca al di là di tutto); iii) l'assunzione della struttura ontologica della teurgia e della mantica è favorita dalla polarità dell'impianto damasciano, in cui la protologia non elimina la henologia tradizionale, dalla quale constatazione deriva che il primo intellegibile (il padre caldaico e l'unicato damasciano) sono accessibili al logos in un modo (fiore dell'intelletto e, rispettivamente, conoscenza oltre l'essente e l'uno antidistinto rispetto a ciò che è) che ne lascia la natura pressoché inattingibile alla ragione medesima⁶⁷⁵.

L'ambizione della proposta avanzata dall' ἐπέκεινα di Damascio (basta pensare all'uso pallido e autunnale che Paolo aveva invece riservato, in accezione solo locativa, a un termine quale ὑπερέκεινα⁶⁷⁶, morfologicamente ancor più ambizioso e promettente dell' ἐπέκεινα damasciano ma, rispetto a questo, non sfruttato in senso speculativo) va incontro a un'altra difficoltà, non minore di quella ora vista. Come la scalarità dell'ineffabile

⁶⁷⁴ DAM., *De princ.* II, 101, 11-12 W.-C.

⁶⁷⁵ L'ineffabile è al vertice del tutto ma anche nell'interno dei plurimi gradi dell'essere poiché – come si sta evidenziando – esso si dice in molti modi: cfr (a prescindere dal parallelo con l'*Ereignis* heideggeriana) DILLON 1996b, pp. 128-129.

⁶⁷⁶ II Cor 10, 16 (contesto in cui è centrale in Paolo l'interesse per il rinvio all'ineffabile: cfr *ibid.* 12, 2-4 ἄρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι).

richiede di essere relativizzata a ciò con cui l'ineffabile cooccorre per evitare la fallacia di una progressività di ciò che non è, parimenti è da considerare se e come la teoresi di Damascio possa essere salvata anche dal rischio di postulare due nulla; anzitutto va osservato che una parte della critica risulta aver accettato che Damascio tratti di due nulla, come fa apertamente Napoli allorché, ad esempio, disputando dello statuto *radicitus* negativo della materia in quel grande complemento del *De principiis* che è il commentario al *Parmenide*, volge lo sguardo a quale dei due nulla⁶⁷⁷ coincida con la materia stessa⁶⁷⁸. Tuttavia, rompendo il ghiaccio dello stagno senza paura di vedere il gorgo che si apre sotto di noi alla maniera della figura della Malusine di Theodor Fontane, bisogna anche rilevare che ammettere due nulla⁶⁷⁹ reca con sé la difficoltà del loro principio di individuazione: ciò che non è in che cosa può distinguersi da ciò che non è? Si riproporrebbero qui le stesse difficoltà che nel caso della scalarità dell'ineffabile giacché, come il non-essente non ammette gradi al suo interno, a maggior ragione non ammette reduplicazione di se stesso. La questione è così esposta da Damascio a I, 18, 14-21, passo che si segnala tra gli altri perché non solo individua il problema ma dimostra la consapevolezza di Damascio al proposito:

ἀλλὰ τὸ οὐδὲν κενόν ἐστι καὶ πάντων ἑκπτώσις, οὐχ οὕτω δὲ ἐννοοῦμεν περὶ τοῦ ἀρρήτου. ἢ τὸ οὐδὲν διττόν, τὸ μὲν ἐπέκεινα, τὸ δὲ ἐπίταδε· καὶ γὰρ τὸ ἐν διττόν, τὸ μὲν ἔσχατον, οἷον τὸ τῆς ὕλης, τὸ δὲ πρῶτον, οἷον τὸ τοῦ ὄντος πρεσβύτερον· ὥστε καὶ τὸ οὐδὲν, τὸ μὲν ὡς οὐδὲ τὸ ἔσχατον ἔν, τὸ δὲ ὡς οὐδὲ τὸ πρῶτον. ταύτη ἄρα καὶ τὸ ἄγνωστόν τε καὶ ἀρρητον διττόν, τὸ μὲν ὡς οὐδὲ τὸ ἔσχατον ὑπονοητόν, τὸ δὲ ὡς οὐδὲ τὸ πρῶτον.

La situazione che si prospetta è chiara: il principio totalmente ineffabile porta la speculazione a riflettere sul nulla sia perché esso è distinto dal tutto (per sua natura, infatti, non è nulla di ciò che è e che, essendo, è in qualche misura dicibile) sia perché l'ineffabile è nulla in quanto è molto più di tutto ciò che è, tanto da superare il tutto non come escisso dal tutto ma come debordante dal tutto. Si tratta di un esito volto a traversare la maggior parte della riflessione apofatica tardoantica, dal momento che è struttural-

⁶⁷⁷ Due nulla sono ammessi anche nella formulazione che, in riferimento al *De principiis*, si legge in *GALPÉRINE 1987, p. 31: «il y a deux néants comme il y a deux silences: celui d'où naît la parole et celui en qui elle vient mourir quand il n'y a plus rien à dire». Concedendo che si possa dare un doppio trattamento del nulla e del silenzio, ben più impegnativo sarà riconoscere *eo ipso* anche una doppia ontologia del nulla e, per di più, del silenzio, senza dire della difficoltà di declinare il passaggio per cui da un nulla/silenzio metafisicamente nasca qualcosa.

⁶⁷⁸ NAPOLI 2008, p. 350: «la materia, nel suo statuto radicalmente negativo, non coincide in alcun modo con nessuno dei due *nulla* ammessi da Damascio [...]»

⁶⁷⁹ Sui due modi del nulla (come negazione dell'essere e come negazione dell'uno) e i relativi rischi di scetticismo, cfr TRABATTONI 2011, pp. 430-433.

mente implicato nel procedimento della negazione elativa; mutuando le parole che Lilla in ambito teologico calibra in ordine a Dionigi, si potrà dire che qui intervengano i tratti della «legge dell'eccellenza» e del «metodo negativo»⁶⁸⁰, cioè – nel caso specifico circa il concetto di δύνάμις – Dionigi nega che a Dio possa essere riferita l'idea di potenza non perché Dio non abbia o non sia *anche* potenza (il che costituirebbe per Lui pur sempre una carenza) bensì perché ha ogni potenza in grado così alto che la potenza divina non può più nemmeno dirsi potenza, avendo ormai superato in perfezione ogni vincolo di parentela con il concetto di potenza declinato entro le cose dell'ontologia. D'altro lato, Dio non patisce di essere detto potenza perché la potenza pertiene agli enti intramondani e ridurrebbe al nulla la trascendenza divina. Allo stesso modo sarà, quindi, possibile ipotizzare con Damascio che il principio ineffabile sia nulla sotto il duplice rispetto dell'eccesso e del detrimento: è nulla giacché supera il tutto che pur ricomprende ma è anche nulla in quanto non ha alcun rapporto con l'essente. Di qui il diadoco ha potuto distinguere tra un nulla che è al di là e un nulla che è al di qua, non senza segnare però piuttosto uno spostamento di attenzione che non un approfondimento teoretico risolutivo, poiché non si intravede a livello intrinseco il principio di individuazione tra i due nulla. Trattandosi di una difficoltà non dissimile a quella avanzata nel caso della scalarità dell'ineffabile, pare consentanea a questo anche la soluzione euporetica che l'impianto complessivo del pensiero di Damascio pare suggerire in quel caso; avere infatti riconosciuto un ordine superiore all'uno⁶⁸¹ che tuttavia si può tentare di indagare, anche se lo si conserva inconoscibile⁶⁸², non sdrucchiola di necessità nel paralogisma dei due nulla grazie al vincolo siamese⁶⁸³ che stringe insieme l'ineffabile e il dicibile o, altrimenti detto, il conoscibile e l'inconoscibile.

L'esegesi del passo citato permette di rilevare che Damascio non dice

⁶⁸⁰ LILLA 2005, in specie p. 205; si noti che delle due vie che vengono dunque illustrate, quella elativa (Dio non è potenza poiché è immensamente più che potenza) segna i *Nomi divini* (cfr I, 5 [117, 5-7] e VIII, 1 [200, 6-8]) mentre la via aferetica (Dio non ha potenza giacché è ultratrascendente e, in quanto tale, ha ripulsa di tutto ciò che è) percorre segnatamente la *Teologia mistica*, come a IIII (148, 6) e V (149, 5-6), evidenziando nella loro polarizzazione in due opere distinte il loro carattere di inconciliabilità, che pare non solubile se non in forza del diverso rispetto secondo cui la potenza venga considerata. Dio sarà quindi capace di potenza e, insieme, incapace di potenza secondoché Lo si traguardi sotto il rispetto della legge di eccellenza ovvero secondo il principio di negazione – resta però impregiudicato il rapporto tra i due rispetti citati, su cui è semplicemente scaricata l'istanza di copossibilità.

⁶⁸¹ Infatti, Quello che al di là di tutto non è nemmeno pensabile ma solo accostabile secondo indicazione perché anche l'uno risulta a suo modo distinto, come ricorda Damascio espressamente dicendo πρῶτον μὲν ὅτι καὶ τὸ ἐν διώρισται (DAM., *De princ.* II, 89, 9-10 W.-C.)

⁶⁸² Il che, per soprammercato, è affermato in modo patente in I, 62, 18 – 63, 3, ove si afferma che la natura di ciò che è al di là dell'uno, pur nella sua trascendenza incolmabile, permette tuttavia di dire qualcosa sulla natura dell'uno (εἴρηται [...] περὶ τῆς τοῦ ἐνὸς φύσεως ἐξ ἀνάγκης διὰ τὴν ἐπέκεινα καὶ τοῦδε ἀρχήν).

⁶⁸³ Il lessico della gemellarità (superiore alla duplicità, in quanto duplice ma identica) è introdotto da Damascio a II, 29, 2 in riferimento alla processione che un'unica natura contiene in sé (τὴν δίδυμον πρόοδον).

‘duplice’ bensì *doppio* il nulla, al pari dell'uno: come sarebbe assurdo raddoppiare l'uno (il quale non sarebbe più se stesso), parimenti il nulla – che non è nemmeno uno – non potrà sostenere di essere duplice; *a fortiori*, il nulla proprio in quanto nulla non consentirebbe nemmeno di essere detto in modo univoco, se non fosse per la già vista strategia dell'indicazione che permette di accostarne l'inattingibilità. Ma, a questo punto, resta da chiarire in che modo debba intendersi la natura doppia del nulla; Damascio infatti deve confrontarsi col retaggio che gli proviene da Proclo⁶⁸⁴, per il quale sono da scrutare due nulla: quello consistente nella materia – ché la materia è nulla in rapporto al senso pieno dell'essere proprio dell'uno – e il nulla dell'uno⁶⁸⁵ – il quale non è nulla di ciò che è, poiché è superiore a tutto –. L'istanza speculativa già presente in Proclo non era quindi dissimile da quella di Damascio, se non per il fatto che la precognizione giamblico-damasciana che si dà in qualche modo anche un ordine al di là dell'uno influisce profondamente sull'impianto della questione.

In Damascio, infatti, il dilemma dei due nulla si inserisce entro una struttura aporetica; ora, non si dà aporia se non nell'interno di una struttura duale. L'uno non concepisce né ammette al suo interno la possibilità di generare l'aporia; stante che l'aporia è prospettata come apertura a quanto supera il logos, si intende come Damascio abbia la necessità di guadagnare al discorso un doppio nulla, proprio perché solo in questo modo si rende possibile parlare del nulla. Trattare del nulla e, al tempo stesso, non ridurlo a un vestigio di sé comporta una struttura della dizione analoga a quella dell'ineffabile: è solo ricorrendo all'aporia che il logos intravede il suo limite e che, oltre questo limite, si dà l'altro da sé. In questo spazio è il nulla, concepito quale altro dall'essere che il logos contempla. Tale accesso mette capo, dunque, all'ordine dell'aporia, la quale viene articolata in riferimento al carattere antifatico che domina il duale⁶⁸⁶. Di qui, sono vicendevolmente correlati i termini di aporia e nulla: il nulla per poter essere adombrato deve ricorrere a una dualità aporeticamente produttiva. Al tempo stesso, il nulla è duplice pur restando unicamente se stesso perché, come i bracci di-

⁶⁸⁴ Cfr NAPOLI 2008, pp. 345-350.

⁶⁸⁵ Es. PROCL., *In Parm.* (GM) VII, 518, 89-92 Klibansky-Labowsky: commentando la conclusione della prima ipotesi del *Parmenide*, Proclo osserva che Platone nega che l'uno in alcun modo partecipi dell'essere (rimuovendo dall'uno «*esse ipsum ualde honorabile unum*», nella versione latina superstita acura di Guglielmo di Moerbeke), tanto da farsi indicibile. Sotto tale rispetto, quindi, l'uno è nulla, in quanto non partecipa di alcuna essenza, nemmeno di quella di uno.

⁶⁸⁶ Sotto il carattere antifatico andranno ricompresi *lato sensu* tutti i sensi di opposizione che Aristotele passa in censimento nel *De interpretatione* (cfr ARIST., *De Int.* 20a19-20 e17b22-26), ivi compresi sia i sensi dell'opposizione in cui essa possa essere vera (ad es. l'opposizione per contraddizione) sia i sensi in cui i due membri possono essere ambedue falsi ma non ambedue veri (come nel caso dell'opposizione di contrari), giacché la radicalità dell'aporia vuole abbracciare anche quei casi in cui la contraddizione è solo possibile.

varicati di un compasso mettono capo allo stesso pernio, così il nulla dell'ineffabile è duplice a seconda del rispetto con cui lo si considera e non sostanzialmente; il nulla si dice in due modi, cioè o secondo l'uno o secondo se stesso, come illustra Damascio dicendo circa la conoscenza τῷ ἑαυτῆς ἀπεριγράφῳ τὸ ἐκείνου ἀπερίγραφον ἐλεῖν πειραθεῖσα, καὶ ταύτη ποιησαμένη τὸ νοητὸν ἑαυτῆς, ἥ τοῦ νοητοῦ αὐτὴ γεγένηται⁶⁸⁷. La γνώσις tentativamente vuole prendere l'incircoscrivibile mediante l'incircoscrivibile, dove la distinzione tocca *due* incircoscrivibili (di sé e di quello), ben oltre la questione del rapporto tra circoscritto e incircoscritto⁶⁸⁸. Gli incircoscrivibili sembrano essere due ma la loro duplicità non può certo essere della sostanza né di grado, giacché si tratta di negativi (il negativo non è e, non essendo, non ha grado né tampoco pluralità). Si tratterà piuttosto di un unico e medesimo incircoscrivibile, ora declinato su lato assoluto di Quello, ora invece sul lato dell'uno; che sia unico l'incircoscrivibile è vieppiù testimoniato dal fatto che l'incircoscrivibile – che è altro nome dell'ineffabile – oltre a essere se stesso è detto patentemente essere l'uno, ché l'uno è inconoscibile e ineffabile⁶⁸⁹. Si potrà pertanto osservare che il nulla come l'incircoscrivibile non è né uno né doppio se preso in sé, è invece uno se trsguardato secondo indicazione – questa è infatti l'ermeneutica del logos protologico – ed è, per altro verso, duplice laddove solo la duplicità può far deflagrare l'aporia che innesca il superamento della metafisica in protologia⁶⁹⁰.

Se per l'*In Parmenidem* damasciano Napoli poteva dire che «tra questi due *nulla* [...] non intercorre alcuna forma di rapporto o corrispondenza»⁶⁹¹ – con tutte le difficoltà correlate che abbiamo visto nascere da una simile dicotomia –, il *De principiis* è maggiormente libero dalle istanze proprie di un commentario e pare introdurre, con questo movimento speculativo, un'eidetica di tipo aristotelico per cui l'ineffabile si dice in molti modi (secondo il nulla, secondo l'uno, secondo il duplice), al di là di ogni reduplicazione o scalarità dell'inessente⁶⁹². Dicendosi sotto molti rispetti, il

⁶⁸⁷ DAM., *De princ.* II, 106, 21 – 107, 2 W.-C.

⁶⁸⁸ La dinamica di circoscritto e incircoscritto appare risolta da Damascio accampando il carattere pressoché anfibia (οἶον ἀμφίβιον, III, 144, 24), ad esempio, del medio del primo cosmo che è in movimento sia in rapporto al primo cosmo incircoscrivibile sia in rapporto al terzo, circoscritto qual è.

⁶⁸⁹ DAM., *De princ.* I, 9, 7.8 W.-C.: πάντῃ ἄγνωστόν τε καὶ ἄρρητον τὸ ἓν.

⁶⁹⁰ In questo senso va anche l'intelligenza che Damascio avanza, tra gli altri casi, circa il carattere doppio della molteplicità in II, 206, 22 – 207, 4: nel caso delle essenze l'un rispetto della pluralità è connaturale all'intelletto ed è pressoché pluralità dell'intelletto mentre l'altro rispetto è dei molti intelletti dopo l'unico intelletto (parimenti, quanto alle anime, una pluralità è da intendersi in riferimento alle anime successive all'unica anima mentre l'altro rispetto di pluralità è nell'unica anima delle ragioni delle anime).

⁶⁹¹ NAPOLI 2008, p. 345.

⁶⁹² Sulla pervasività di questa impostazione, qui rileva solo osservare che in risposta alla settima aporia (come l'unicato possa essere causa di distinzione), anche a livello dell'uno e dei promanati (τὰ προελθόντα), Damascio statuisce che il principio è doppio (non duplice né due principî), giacché dall'una parte è sotto il rispetto del

nulla e l'ineffabile permangono unici quanto a sé mentre assumono il tratto della dualità in ragione della predicazione o di se stessi o dell'uno e, parimenti, in certo modo si dispongono secondo la duplice gradazione di ciò che è più/meno uno di altro. Questo è tra i principali esiti cui perviene la svolta giamblichea condivisa da Damascio: se, infatti, il corso maggiore del platonismo fino a Proclo poteva sì ascrivere l'indicibilità all'uno e tuttavia – pur senza renderne ragione – anche trattare dell'uno diffusamente alla maniera del dicibile, l'individuazione dell'autonomia del piano dell'al di là dell'uno permette a Damascio, come visto, di mettere a fuoco la questione; la dimensione sovraordinata dell'inconoscibile gli consente di praticare un uso sistemico dell'aporetico e, in forza di ciò, di intuire l'intrinseca oscillazione diaporetica *dentro* il logos per rendere ragione del duplice trattamento dell'uno, a motivo della sua apertura all'ineffabile assoluto. Proprio perché è allo stesso tempo sé ed altro, l'uno si avvia tanto lungo la via henologica quanto lungo la via dell'al di là dell'uno: esso è unico ma traguadabile sotto diversi rispetti. Mentre l'approccio metafrastico di Nonno di Panopoli al primo principio, parafrasando il prologo dell'evangelio di Giovanni, poteva accontentarsi di dire ἄχρονος ἦν, ἀκίχητος, ἐν ἀρχῇ τῷ λόγῳ ἀρχῇ⁶⁹³, l'abbrivio teoretico di Damascio non solo vuole portare l'indicibile all'interno del logos e viceversa (il che, peraltro, se preso isolatamente, incontrerebbe la non marginale difficoltà di giustificare come il logos possa procedere entro l'indicibile, senza che uno dei due termini si annulli in quanto tale), bensì intende fare un unico uno di logos e ineffabile, perché solo in questo modo si annulla e si conserva la distanza tra l'indagine filosofica e il principio che è al di là di tutto: incardinando logos e ineffabile nella comune struttura dell'aporia, sotto il rispetto aporetico-protologico il principio primissimo è in sé ineffabile (quindi è nulla in sé) mentre sotto il rispetto ontologico- metafisico esso si comunica nell'invalida gerarchia dell'unico (unicato, semplicemente uno, uno-tutto, tutto-uno etc., che sono l'altro rispetto del nulla, cioè la tensione all'uno irraggiungibile).

Fermando l'attenzione sul circoscritto aspetto della reduplicazione dell'ineffabile e del nulla, tre dunque sono gli snodi che articolano l'impianto teoretico damasciano: i) il principio apofatico è altro dal nulla in due modi: o per eccesso o per negazione assoluta, come la cecità consegue sia all'assenza totale di luce sia all'eccesso di luce che abbaglia la vista; ii)

semplicemente uno e dall'altra parte sotto il rispetto del tutto che è come prima di tutto (III, 15, 4-7).

⁶⁹³

Cfr NONNO DI PANOPOLI, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, canto I*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento (a cura di C. De Stefani), Bologna 2002, pp. [103]-106.

la questione dei due nulla comporta il problema dell'iterazione o della gerarchia tra i nulla, questione che pare sospesa nel commentario al *Parmenide* damasciano mentre nel *De principiis* essa riceve soluzione nell'unità del nulla declinato sotto due rispetti; iii) la svolta giamblichea e l'introduzione dell'ineffabile entro l'uno comportano che l'ineffabile assoluto e l'ineffabile dell'uno siano da considerarsi come due rispetti dell'unico nulla ineffabile, ora visto *quoad se* e ora invece *quoad unum*.

III.2 Intorno al concetto di ὑπαρξίς in Damascio

Πάντα ἐστί, ὃ ἅν τις νοήσαιο
(METRODORUS CH. *apud* EUS.CÆS, *Præp. euang.* XIII, 19, 8)

TACENDO delle non rade osservazioni feconde e condivisibili su Damascio espresse da Joseph Combès⁶⁹⁴, si enucleano di séguito alcuni punti di flesso critici, facenti complessivamente pernio intorno a tre considerazioni: la dimensione speculativa in Combès usa pretermettere o fare aggio totale sulla trama esegetica e linguistica della lettera; diversamente che in Combès, giusta la rilettura integrale del trattato di Damascio, vien fatto di osservare che questi mostra di concentrarsi non solo sull'ultimamente dicibile dell'essere ma – sullo sfondo del medesimo – sull'ineffabilità che disegna l'orizzonte del *remote dictum*: proprio in tale diastema si inserisce lo specifico della ὑπαρξίς, facendo collimare la novità di una categoria filosofica sorpresa *in statu nascendi* con l'esplorazione nuova di uno dei modi di dire l'essere, cioè l'indicibile nella tensione infinita e interminata con il dicibile; da ultimo, Combès sembra non riuscire a liberarsi dalle panie di una sistematicità che *quo talis* non sempre appartiene al trattato damasciano, in cui con calcolato equilibrio con-sistono l'argomentazione *ad unguem* analitica e una modalità di argomentazione a onde: questo aspetto, retoricamente prima che speculativamente avvertibile, si apprezza nell'istanza del laboriosissimo argomentare di Damascio, che non manca di una cura del dettaglio minutissima – concentrata sia sulla sezione micro- sia su quella macrotestuale –, pur procedendo al contempo anche secondo una specificità di *Waffenstil* che mira più a persuadere per addizione e una sorta di stordimento razionale di deduzioni argomentative che non a dimostrare per evidenza di conclusioni sintetiche.

I. Le pagine del citato Combès pajono non cogliere lo specifico terminologico sotteso alla ὑπαρξίς in Damascio: si tratta, infatti, di una scelta retoricamente – prima ancora che speculativamente – circostanziata e specifica, soprattutto se si considera che Damascio ha avuto un'esperienza e produzione di retore non inferiori a quella di filosofo. In prima istanza si deve avvertire – non ostanti le more di Combès – che ὑπαρξίς è corradicale di

⁶⁹⁴

J. COMBÈS, "Υπαρξίς et υπόστασις chez Damascius, in ROMANO 1994 pp. [131]-147.

ἀρχή, cui rinvia e dialetticamente ammicca nelle molte cooccorrenze che il trattato damasciano ostende, indicando che siamo in presenza della modulazione di un subprincipiamento rispetto al principio primamente primo indagato dal corso poizore della scuola neoplatonica – che Damascio afferma essere ultimamente indicibile.

II. Tale con-rispondenza tra ἀρχή e ὑπαρξίς deve altresì virare nel cono di luce del genio della lexis greca; quantunque le osservazioni di John Gucker⁶⁹⁵ siano puntuali e capillari sotto questo rispetto, si riscontra l'invalsa difficoltà di far convergere la linguistica storica (non quella speculativa) nell'esegesi (non nell'ermeneutica) della filosofia antica: resta di qui non esplicitato il punto centrale dell'indagine, cioè a dire con quale intenzione e come⁶⁹⁶ possa lo spirito della lingua greca aver sviluppato l'accezione di esistere a partire dal morfema affissale 'sotto' (ὑπο-) e dal radicale 'incominciare' (ἀρχεσθαι)⁶⁹⁷. Inserendosi nell'interstizio di significazione dell'essere che la policromia del lessico greco inalvea tra termini come εἶναι, γίγνεσθαι, ὑφίσταμαι e altri minori, lo spazio pertinente alla ὑπαρξίς richiede almeno due precisazioni e un corollario, per solito non avvistati piuttosto che elusi: perché il greco privilegi qui una forma articolata con morfo di *nomen actionis* (ché il greco in questo caso non conosce – secondo le normali, economiche regole di derivazione – l'uso di **ὑπαρχή); perché, a fronte di un uso molto frequente del verbo ὑπάρχεσθαι (anche in accezione non filosofica, a partire da Omero ed Esiodo), il sostantivo ὑπαρξίς non conosca un impiego diffuso prima dei Cappadoci⁶⁹⁸ (ancora in Porfirio esso conta poche unità di frequenza e peraltro gravemente oscillanti nel senso, come già presso Plotino)⁶⁹⁹; consta dunque che il linguaggio filosofico di III secolo registra – quello che raramente si dà con simile politezza – lo sforzo espressivo (ancora plastico e osmotico perché còlto *per uiam*) di un filosofema suscettibile di essere sorpreso nella sua infan-

⁶⁹⁵ J. GLUCKER, *The Origin of ὑπάρχω and ὑπαρξίς as Philosophical Terms*, in ROMANO 1994, pp. [1]-23.

⁶⁹⁶ Sulla quale questione – sia qui detto per transenna – a nulla conferiscono i lessici etimologici della lingua greca (Chantraine, Boisacq, Beeks *et alia*) nemmeno sotto il profilo del generale sviluppo lessicale, senza pretesa di un affondo filosofico-concettuale del resto estrinseco alla loro *ratio*.

⁶⁹⁷ Scrive Gucker, ROMANO 1994, p. 4: «The meaning “be (already) in existence” is first attested here (*scil.* in Omero). I shall leave it to expert etymologists and semasiologists to determine how exactly a compound of ἀρχω – to ‘begin’, or ‘to rule’ – came to mean simply ‘to be already there’ or ‘to be there’. I can only guess».

⁶⁹⁸ Il contributo di Jean Pépin *Ὑπαρξίς and ὑπόστασις in Cappadoce* (in ROMANO 1994, pp. [59]-77) permette di comprendere che i mutui confini dei termini citati nonché di οὐσία presentano una marcata permeabilità, tanto da far propendere per un uso ancora asistemico e spesso sinonimico della medesima terminologia; si rileva che intorno alla metà del III secolo si principia ad avvertire l'esigenza di sottosegmentare una nuova regione speculativa dell'essere, ritagliando una provincia di senso fin lì poco o per nulla esplorata cui è ascritto la referenza della ὑπαρξίς; oltre questa conclusione quanto ai Cappadoci e Atanasio non è prudente spingersi, giacché sulla scorta dei testi non pare suffragabile, se non retrooperando una rilettura *ex post* sulla base di sviluppi maturati presso il neoplatonismo pagano recenziore.

⁶⁹⁹ Cfr A. SMITH, *Ὑπόστασις and ὑπαρξίς in Porphyry*, in ROMANO 1994, pp. [33]-41, soprattutto pp. 38-41.

zia: l'audacia della domanda protologica sia cristiana sia pagana del maturo e senescente neoplatonismo ha recato con sé la necessità di iscrivere in chiave un nuovo diesis al pentagramma dell'essere trådito dal pregresso speculativo.

III. Il contributo di Combès, declinando una prospettiva rigidamente sincronica e limitata al solo Damascio, lascia negletto lo sviluppo storico che il filosofema sotteso alla ὑπαρξίς ha avuto almeno nella transizione dal medio neoplatonismo all'ultimo scolarcato accademico: si rende di qui necessario articolare un orizzonte di indagine più largo, capace di ricomprendere specificamente la distanza che lega e slega Damascio a Proclo. Questi – come nota Steel⁷⁰⁰ – presenta un uso oscillante del concetto di ὑπαρξίς, che può essere ridotto a due poli di intelligenza precipui: dall'una parte sembra designare la monade dell'essere (ovvero, con linguaggio mutuato dalla teurgia caldaica, il Padre noetico), che si identifica con l'atto pure di essere (nell'accezione tomasiana à la Gilson); dall'altra invece significa l'esistenza dell'uno al di là di ogni sostanza (ma Steel scrive alla p. 99 'essence', riferendosi alla procliana οὐσία). Si ricava pertanto che tale ambivalenza – non ancora irregimentata nella *Theologia Platonica* e nella *Elementatio thelogica* di Proclo – fa insistere l'arco dell'attenzione di Damascio sulla tensione tra l'eidos della unipluralità dell'uno quale principio primissimo (sfiorabile nel suo bagliore – ἀνγή, quale ἔλλειψις della luce diretta – dal logos) e l'eidos del principio che ipergiacce ἐπέκεινα τοῦ ἐνός (razionalmente inattingibile perché ineffabile), ricuperando questi come plurimi εἶδη in cui si dice la semplicità dell' οὐσία sovrasostanziale. Tale transizione tra l'ambiguità della ὑπαρξίς di Proclo e la dialettica protologica della ὑπαρξίς damasciana deve essere illustrata nello specifico.

III. Un confronto privilegiato potrebbe essere apportato dalle traduzioni arabe degli scritti procliani, stante l'altezza cronologica prossima a Damascio. L'indagine condotta da Pierre Thillet⁷⁰¹ mostra tuttavia di concentrarsi più sulla resa araba della costellazione morfologica della ὑπόστασις che della ὑπαρξίς, in ragione della eccezionale testimonianza di questo secondo lemma⁷⁰². Cionondimeno, soffermando l'attenzione sulla resa del più comune e tecnicamente meno connotato verbo ὑπάρχεσθαι (pp. 155-156),

⁷⁰⁰ C. STEEL, "Υπαρξίς chez Proclus", in ROMANO 1994, pp. [79]-100, soprattutto pp. 98-100.

⁷⁰¹ P. THILLET, "Υπαρξίς et Υπόστασις dans les versions arabes", in ROMANO 1994, pp. [149]-167.

⁷⁰² Una sola attestazione, ad esempio, nelle versioni arabe di Aristotele – il cui lessico prepara attraverso i commentari di Alessandro di Afrodisia il lessico neoplatonico: cfr p. 151, ove si riferisce del *De plantis* (I, 2 817b17), di cui il testo greco è una retroversione dal latino a sua vece vòlto dall'arabo. La sola referenza plotiniana di ὑπαρξίς (per cui cfr *ibid.*, p. 157) in III 7 [45], 13, 49 non è tradotta in arabo.

si nota che fin dalla pagina aristotelica è attestata una oscillazione tra *rad. وخذ* (*wuğida*) e la forma *حنا* (*kanā* [non già: *kāna*!]) specialmente in *takūna*, quest'ultimo con la preposizione *ل* (*li*). Si tratta in ogni caso di una decisa inclinazione a una resa in senso esistenziale dell'originale greco, compri-
mendo sul lato dell'esistenza la specificità della lettera greca, senza ap-
prezzarne la differenza sia rispetto alle funzioni copulative sia alla generi-
cità del predicato di istanziazione.

V. Solo sulla scorta di quanto premesso, si può rilevare l'opacità semantica dell'opzione denotativa damasciana per ὑπαρξίς; il termine in oggetto, in-
fatti, pur presentandosi composto a mezzo del prefisso ὑπο-, non conosce
occorrenza della forma semplice: a fronte di ὑπαρξίς non si dà il semplice
ἄρξίς (se non in rarissime occorrenze registrate dal ThLG e comunque
senza un impegno speculativo e mai presso gli autori neoplatonici in modo
istante, né tampoco in Damascio), bensì solo la notoria forma priva del
morfo azionale -σι- ἀρχή. La questione risulta essere non una mera distin-
zione glottologica ma interviene a illustrare in che senso intendere la refe-
renza locativa espressa dal prefisso sullodato, giacché in molta dell'ontolo-
gia neoplatonica di impostazione emanazionistica esplica un ruolo pro-
priamente locale a indicare il basso, il giù della processione attraverso i
gradi dell'essere – va da sé che in tali contesti il valore è ricavabile in mo-
do patente dal confronto con le forme semplici del lessico agító, il che qui
non può essere praticato per le ragioni addotte.

Entrando in modo un po' più fine di quanto faccia Combès nello
Sprachegeist della onomatopoiesi del greco neoplatonico, si rileva che le
prefissazioni possono avere almeno due funzioni: un primo valore – di cui
sopra – di tipo locale, in forza di cui il valore della preposizione viene tra-
smesso all'intero composto di appartenenza; esiste però anche un secondo
valore di tipo aspettuale, di solito messo in evidenza dai filologi che tradu-
cono testi filosofici greci ma raramente praticato dai filosofi che si cimen-
tino con l'indagine speculativa (mai con l'esegesi!) dei medesimi testi: si
intende il valore aspettuale delle prefissazioni. Tale valore afferisce all'*Ak-
tionsart*, non alla modalità deittica; per ragioni di evidenza e sintesi, a
fronte di Schwyzer e Kühner-Blass-Gerth si consideri quanto scrive lo
Smith⁷⁰³: «The addition of a preposition (especially διά, κατά, σύν) to a
verbal form may mark the completion of the action of the verbal idea (per-
fective action). The local force of the preposition is here often lost»; e an-
cora, proprio in riferimento all'impiego in composizione di hypo-, lo Smith

703

H.W. SMYTH, *Greek Grammar*, Cambridge Mass. 1984².

sottolinea che esso prefisso può indicare un'azione *gradually* (ὑποκαταβαίνειν), *slightly* (ὑποφαίνειν), *accompaniment* (ὑπάδειν), *of an action performed by another* (ὑποκηρύττεσθαι)⁷⁰⁴. Se ne ricaverà che a ὑπαρξίς conviene l'accezione di principiare dell'azione in armonia col radicale esemplatovi (ἀρχ-), in dialettica protensione con la ricerca dell' ἀρχή, da cui si differenzia sia per il rispetto dell'agentività (-si-: alla stasi dell' ἀρχή si oppone l'azione diveniente dell'-αρξίς) sia per il rispetto della passività e reazione (espresse da ὑπο-)⁷⁰⁵ della ὑπαρξίς rispetto ad ἀρχή: la ὑπαρξίς riflette la comprensione dell'ἀρχή a partire da quest'ultima avvertita nel suo valore protologicamente dinamico, stante che la ὑπαρξίς consiste della pro-duzione dinamica e intrinsecamente processionale del principio (non già estrinsecamente e ipostaticamente traguardato!), cui è logicamente dipendente (ergo *subordinata*) inquantoché ne è la hexis e ne rappresenta l'esito della interna vibrazione paradossale. La ὑπαρξίς è uno dei modi in cui si dice il principio, quello segnatamente che reagisce con l'azione dinamica alla sua azione statica, nell'equilibrio stabile-instabile della struttura positiva e insieme aporetica dell'iperontologia damasciana.

Tracciando un bilancio provvisorio, *in conjecturis ambulantes*, possiamo asseverare che alla ὑπαρξίς damasciana non può essere considerato esente il continuo richiamo – anche implicito – all' ἀρχή che struttura l'intera ricerca del trattato e che essa porta morfologicamente in sé; pare competerle la specificità di una categoria filosofica relativamente giovine nell'economia neoplatonica, cui il Nostro affida in una prima irregimentazione il ruolo di mediare la funzione difficile della dicibilità dell'indicibile, quale tensione dell'uno che esce da se stesso, quale statico, verso se stesso quale dinamicamente avvertito: lo stesso uno come principio è statico, visto invece nella dinamica è altro da sé pur essendo eideticamente il medesimo. La ὑπαρξίς esprime l'alterità dinamica del principio da se stesso a mezzo di una processione intrinseca a sé. In questo modo Damascio può indicare in questa specifica dinamica la tensione del logos di risalire oltre la potenza, cioè a quanto precede la potenza nella sua opposizione all'atto, così da attingere l'alterità del livello che supera la metafisica con la proto-logia.

Se a molto del pensiero greco si attaglia il pensiero di Metrodoro di Chio posto in esergo – per cui tutto l'esistente è pensabile e quindi dicibile

⁷⁰⁴ SMYTH, *op. laud.*, p. 388, § 1698, 4.

⁷⁰⁵ Per questo motivo, dovendo respingere l'accezione locativa del medesimo ὑπο-, non si intende ὑπαρξίς come *subprincipio* bensì 'subprincipiamento', ove il valore aspettuale del prefisso e di corradicalità con ἀρχή cercano di essere conservati, nel valore di referenza che ogni traduzione vuole aspirare a trasferire.

–, Damascio accampa che un rispetto del pensabile resta opaco e ineffabile (cioè il dicibile quando, pur restando se stesso, non è più in movimento dialettico), come illustra l'ipermetafisica del subprincipamento, eccedente il principio catafatico e continuamente vòlto al principio apofatico, perché *finiti ad infinitum nulla est proportio* (Cusano).

III.3 Del silenzio come presentimento dell'ineffabile

Rileva osservare che coesteso e connaturale a ogni forma di apofatismo è l'approdo alla disciplina del silenzio⁷⁰⁶. Basterà passare sotto attenzione l'agile rassegna di casi censiti da Lilla⁷⁰⁷ per certiorarsi dell'importanza centrale che il silenzio ha avuto nella parabola della riflessione filosofica greca e, al contempo, della stretta relazione intercorrente tra il silenzio e la ricerca del principio primo. Nondimeno, se l'intervento del silenzio nelle sue varie forme preserva la trascendenza somma del referente – preservato *quo talis* come inattingibile al pensiero –, dall'altro lato il silenzio in quanto elevato a vertice del logos rischia di ridurre l'edificio speculativo a una forma di inconcludenza e, in certo modo, a un latente pirronismo. In questa prospettiva mette conto di valutare, in primo luogo, il peso da riconoscersi al silenzio nell'interno del *De principiis* e, su questa base, se e come nel trattato damasciano il silenzio sia la resa della ragione nella sua istanza conoscitiva oppure moduli qualcosa d'altro o di più rispetto al dicibile.

Cade opportuno far iniziare questa escussione da una testimonianza del silenzio che in Damascio non è la prima in ordine di comparsa nello scritto ma che certo è quella che più di altre è capace di dettare l'agogica a tutta la partitura del suo pensiero in proposito; interrogandosi sullo statuto negativo della negazione, Damascio afferma⁷⁰⁸:

ἀλλὰ καὶ ἡ ἀπόφασις λόγος τις, καὶ τὸ ἀποφατὸν πράγμα, τὸ δὲ οὐδέν, οὐδὲ ἄρα ἀποφατόν, οὐδὲ λεκτόν ὅλως, οὐδὲ γνωστόν ὅπως οὖν, ὥστε οὐδὲ ἀποφῆναι τὴν ἀπόφασιν δυνατόν.

Il passo è esplicativo del modo di procedere che Damascio segue circa l'ontologia del negativo, cui appartiene il silenzio come relativo vertice; l'ineffabile non è dicibile per sua natura ma non è nemmeno evocabile *simpliciter* a mezzo di negazioni, giacché anche la negazione è in qualche misura un ragionamento (λόγος τις), quello cioè che permette di affermare che qualcosa è ciò che resta dalla negazione; come il trascendente metafisico è *more solito* pur sempre trascendente rispetto a qualcosa⁷⁰⁹ e non tra-

⁷⁰⁶ Fondamentale per il rapporto tra l'ineffabile di Damascio e la reticenza esoterica di Platone è TRABATTONI 2011, pp. 433-435, ove si mette bene in luce che l'ineffabile non è ostacolo o rinuncia del logos verso il principio anipotetico bensì «l'individuation de l'ineffable semble tout à fait nécessaire pour achever le chemin ascendant de la dialectique» (*ibid.*, p. 434).

⁷⁰⁷ LILLA 2013 (soprattutto alle pp. 100-101, per il veloce catalogo sui luoghi del silenzio apofatico damasciano).

⁷⁰⁸ DAM., *De princ.* I, 21, 15-18 W.-C.

⁷⁰⁹ Così anche il falso, per essere falso, ha bisogno che sia vero che è falso (cfr DAM., *De princ.* I, 15, 13-14 W.-C.: [...] ὡς τὸ ἀληθὺς ψευδός· ἀληθὲς γὰρ ὅτι ψευδός), in forza del primato dell'essere sul non-essere che Damascio accoglie pur entro un temperamento di pensiero così intensamente orientato al primato dell'ineffabile.

scendente in senso assoluto, così il negato è la negazione di un positivo e mantiene in questo modo un tratto di sostanzialità, tanto da configurarsi come un oggetto (πρᾶγμα). Sotto questi vincoli anche la via apofatica risulta insufficiente a istruire una strategia di referenzialità dell'ineffabile, stante che l'apofatismo si presenta come una via positiva dissimulata e mediata. Qui si inserisce il conosciuto intendimento damasciano di trascorrere dall'ordine apodittico della metafisica (entro cui ancora si ascrive lo schema della negazione) a quello endeittico della protologia, esprimendo una presa di posizione forte contro la semplice applicazione dell'*instrumentum remotiois*; Damascio presenta in proposito una clausola dal valore pressoché epifonemático, in cui gioca con le parole: quando il diadoco scrive ὥστε οὐδὲ ἀποφῆναι τὴν ἀπόφασιν δυνατόν, viene introdotto un gioco verbale tra la negazione (ἀπόφασιν, dal verbo ἀπόφημι) e l'impossibilità di dichiarare (ἀποφῆναι, dal verbo ἀποφαίνω) la negazione medesima⁷¹⁰. Damascio non ricorre gratuitamente al bisticcio fonetico tra le due opposte idee di 'dichiarare' e di 'negazione': ricorrere infatti pressoché alla stessa parola fonetica (quantunque sotto due etimi diversi) allude al fatto che la negazione veicola in sé per sua natura una forza dichiarativa, giacché la negazione in certa misura dichiara l'essere di ciò che non è negato. Nell'ottica sopra elucidata, la negazione finisce per essere a suo modo dichiaratrice, una dichiarazione strutturata per illatenza piuttosto che per affermazione, nella convergenza di apofatico e apofantico⁷¹¹. Pertanto, dicendo che non è nemmeno possibile *non rinnegare la negazione* (meglio che 'dichiarare la negazione', per non perdere del tutto la contiguità linguistica e, per indotto, speculativa tra i due referenti) suggerisce che in senso rigoroso anche la negazione non è la via da percorrere in vista dell'assolutamente ineffabile, in quanto ancora trainato dall'organo della speculazione ontoteleologica; il centro dell'argomentazione di Damascio è ora patente: se negare e dichiarare sono a tal segno covincolati dalla loro natura verbale e speculativa, che significato potrà avere la constatazione che non è possibile dichiarare la negazione? Il risultato sarà evidentemente quello di portare a contraddizione la negazione con se stessa: non dichiarare una negazione

⁷¹⁰

Si deve rilevare che l'analisi offerta da Metry-Tresson (METRY-TRESSON 2012, pp. 214-216) coglie bene il valore cruciale del passo ma è sostanzialmente destituita di fondamento perché ella confonde (con gli altri autori ivi citati: R. Mortley, S. Rappe, A.-E. Chaignet, come pare desumibile dalle rispettive traduzioni) i verbi ἀποφαίνω e ἀπόφημι (peraltro ἀπόφημι nell'accezione positiva di 'dichiarare' è oltremodo raro e omerico): il damasciano ἀποφῆναι è infatti infinito del primo e non del secondo verbo (che sarebbe invece ἀποφάναι). Questa imperfezione morfologica inquina i rilievi successivi, giacché la virtuosistica *aequiocatio* di Damascio riguarda l'oggetto (negazione/dichiarazione) di ciò che è impossibile dichiarare e non concerne, per contro, il fatto che sia impossibile dichiarare/negare la sola negazione.

⁷¹¹

Basterà notare che l'annominazione prodotta da Damascio non risponde a un virtuosismo retorico ma pertiene piuttosto al genio del pensiero greco, poiché in ἀπόφασιν usano confluire nell'uso linguistico greco sia il semantema di 'negazione' (ἀπόφημι) sia quello di 'dichiarazione' (ἀπόφασιν o ἀποφάνω, da ἀποφαίνω).

comporta infatti che una negazione, per quanto visto, tradisca il suo nome medesimo.

Si possono ricavare quindi questi tre punti: i) la negazione cela sempre un fondo di affermazione; ii) una negazione che non dichiarare non è praticabile perché negare è *eo ipso* dichiarare, per cui non sarà ammesso nemmeno di dichiarare la negazione in senso forte: dichiarare una negazione vuol dire intraprendere un più rarefatto percorso di dizione del principio originante ma, tuttavia, sempre costretto entro la figura della dicibilità; iii) l'apofatismo è perciò inadeguato alla trascendenza assoluta del primo principio.

Proprio una volta aver prospettato con queste parole l'opportunità di arare la regione di pensiero su cui affaccia l'ineffabile – almeno quando inteso nella sua radicalità – con un'altra ermeneutica rispetto a quella esercitata dall'apofatismo, Damascio introduce il tema del silenzio⁷¹²:

καὶ τί πέρας ἔσται τοῦ λόγου, πλὴν σιγῆς ἀμηχάνου καὶ ὁμολογίας τοῦ μηδὲν γινώσκειν, ὧν μηδὲ θέμις, ἀδύτων ὄντων εἰς γνῶσιν ἐλθεῖν;

Il silenzio è accostato, quindi, non semplicemente all'interno della figura dell'apofatismo ma piuttosto come un suo superamento, tanto che il silenzio così compaginato nel pensiero del filosofo non si lascia ridurre a mera sospensione o negazione del dire. Se il silenzio fosse il rifugio in cui il logos, dopo il fallimento anche dell'apofatismo, si ricovera in forza della sua deficienza a riferire l'ineffabile, non si renderebbe giustificazione del procedimento con cui la ragione scopre la sua insufficienza: come fa la ragione a rendersi conto che qualcosa la supera, se non sa nulla di ciò che la supera? E se ne sapesse qualcosa, l'ineffabile che la sovrasta come potrebbe permanere totalmente ineffabile? Di qui Damascio introduce la *σιγή* tra il logos il principio inconoscibile, riconoscendo che il silenzio si muove in termini di equirazionalità (ὁμο-λογία) oltre la ragione ma prima dell'inconoscibile; il silenzio porta quindi una sua razionalità superiore al logos che si arresta all'apofatismo, una razionalità per dire così *homologica* a quel principio talmente ultimo da farsi un nulla rispetto al tutto cui si contrappone non condividendone alcun tratto. Proprio perché ha una sua razionalità, il silenzio non è muta soppressione del logos ma piuttosto è avanzato come una declinazione alternativa del logos, un rispetto della ragione cioè capace di scorgere di essere limitato senza impegnarsi sul limitante.

In questa luce si comprende come a essere detto limite (πέρας) del

⁷¹² DAM., *De princ.* I, 21, 20-22 W.-C.

logos non sia nient'altro che un silenzio insondabile (πλὴν σιγῆς ἀμυχάνου), dal momento che questo silenzio non vuole presentarsi semplice alterità e negazione del ragionamento – per non restare ancora impelagato nel retaggio dello schema apofatico visto – ma ricerca piuttosto la latitudine della sovrainconoscenza⁷¹³ così da far balenare il principio ineffabile, senza in nessun modo dichiararne qualcosa. Il silenzio può quindi essere detto limite non perché segni soltanto il confine oltre il quale al procedimento razionale non sia dato di avventurarsi ma piuttosto, in una prospettiva più ricca, il πέρας del silenzio è il confine che arresta il corso del logos pur permettendogli di avvistare l'orizzonte di un al di là irraggiungibile. Un silenzio così strutturato non è pura negazione – con la fallacia sottesa – bensì incede fino al cospetto dei recessi invalicabili della ragione, sul cui limitare si arresta: riconosce non solo che ci sia un altro ma anche che esso le è sacralmente inviolabile. Questo sottile equilibrio realizza il mirabile commercio speculativo della sovrainconoscenza protologica: il silenzio tace eloquentemente, perché è lo strumento con cui la ragione esplica come abbia avvistato di non essere da sola.

Solo collocandosi dal lato di un silenzio carico di teoria – nonché, a suo modo, conoscitivo⁷¹⁴ – si renderà possibile di investire di senso l'affermazione con la quale Damascio dice di voler dimostrare l'ignoranza sul primo principio e la conseguente afasia sul medesimo:

[...] ἀλλὰ τὴν ἡμετέραν ἀποδείκνυμεν περὶ αὐτὸ ἄγνοιάν τε καὶ ἀφασίαν, καὶ αὕτη ἐστὶν τὸ ἀποδεικτόν⁷¹⁵.

L'ignoranza e l'assenza di parola circa l'ineffabile richiedono una dimostrazione poiché la nescienza e il silenzio si situano sulla frontiera tra la conoscenza del logos dell'elenkhos e l'inconoscibile: non sfiorano quest'ultimo ma tuttavia sono capaci di prospettarne l'esistenza; un'esistenza, questa, che tuttavia si dipana non sul piano della deduzione né della negazione bensì nell'ordine del riconoscimento del dualismo diaporetico che ha luogo quando la soglia della razionalità è raggiunta nella sua unità duale – e a questa frontiera compete il nome di ignoranza e silenzio. Sotto un rispetto

⁷¹³ METRY-TRESSON 2012, pp. 297-299 argomenta sulla dimensione della sovrainconoscenza come unico ordine svincolato dalla relazione di corrispondenza con lo scibile, perché la pura ignoranza dell'inconoscibile resta in contatto con il conoscibile in quanto ne è la semplice negazione e ogni negazione, come visto, ha un fondo di positività.

⁷¹⁴ La prospettiva del trattato damasciano avanza non una mistica ma un'epistemologia del silenzio, in accordo con l'impostazione di fondo che rifugge dalla diffusa volontà neoplatonica di condurre per via filosofica a un'assimilazione al dio (cfr LO CASTRO 2002, pp. 95-100); l'ottica di Damascio resta con netta prevalenza all'interno del processo razionale o iperrazionale della comprensione (o sovracomprendibilità) del principio, condizione per cui il silenzio non si lascia ridurre a porto mistico (PROCL., *In Parm.* 1025, 33-37 Cousin) nella ricerca del luogo dell'incontro tra l'umano e il divino ma piuttosto vuole conseguentemente proporre il silenzio come spazio del logos protologico.

⁷¹⁵ DAM., *De princ.* I, 15, 3-5 W.-C.

siamo quindi nel campo della dimostrazione perché è ancora coinvolto il logos e però, per contro, sotto un altro rispetto il logos tende a farsi esocentrico a se stesso perché contempla la sua incompletezza.

Incomincia allora a stagliarsi all'orizzonte una peculiare disciplina del silenzio, in cui è lecito domandarsi che sorta di conoscenza realizzi l'ignoranza della ragione che si capacita del suo limite; un aiuto alla risposta può provenire dal seguente passo⁷¹⁶:

ἐκεῖνο δὲ παντελεῖ σιγῇ τετιμήσθω, καὶ πρότερόν γε παντελεῖ ἀγνοία τῇ πᾶσαν γνῶσιν ἀτιμαζούσῃ.

Come consta, silenzio e ignoranza sono in stretta relazione ma non sono perfettamente identici; quando il logos si confronta con Quello (cioè l'uno in quanto ineffabile)⁷¹⁷, Quello è fatto oggetto di un apprezzamento assiologico (come si prospetta nell'apprensione valoriale della τιμή) e non a un processo apodittico. La soglia in cui si colloca l'uno si presta alla ragione deduttiva quanto alla condizione di superiorità dell'uno rispetto al logos ma, quando si tratta di declinarne i nomi, l'uno permane ineffabile, riferendo di sé non entro i ranghi dell'inferenza bensì nella valutazione del silenzio. All'assoluta σιγή, pertanto, non è fatta corrispondere una rinuncia conoscitiva recisa ma le pertiene piuttosto l'accesso al mistero dell'uno tramite lo specifico ordine della τιμή. Come è qualcosa ciò cui si rende onore e non un nulla, parimenti è qualcosa ciò che consiste nel silenzio, prospettato come atto orientativo di specie cognitiva di quanto si ignora (se ne conosce che è oltre il limite del dicibile). E che il silenzio non coincida con la totale ignoranza è dimostrato dal secondo membro dell'*isokolon*, giacché si legge che 'prima' (πρότερον) che con il silenzio occorre stimare Quello mediante l'ignoranza che disistima ogni conoscenza. Di qui, si dà almeno un ordine logico tra ignoranza e silenzio e solo alla prima compete una piena inconoscibilità in una stima che disistima ogni conoscenza mentre al secondo afferisce una stima che si deve assumere valere nel suo raggio epistemico, non essendone specificata la natura di totale trascendenza noetica.

Il silenzio va quindi connotandosi nella sua struttura non come il nulla contrapposto al pensiero ma come la forma del logos più consona al

⁷¹⁶ DAM., *De princ.* I, 11, 15-16 W.-C.

⁷¹⁷ Cfr subito prima DAM., *De princ.* I, 1, 14-15 W.-C.: τὸ μὲν δὴ ἐν οὕτω ῥητὸν καὶ οὕτως ἄρρητον. L'uno è dicibile in quanto uno ma l'essenza dell'uno è in ultima istanza inapprensibile. Secondo la figura conoscitiva e metaconoscitiva che si sta delineando, l'uno è dicibile nella sua articolazione entro la gerarchia henologica dell'essere che ne partecipa e se ne origina, ma tuttavia esso resta in sé indicibile, perché l'uno che si comunica ai gradi ontologici è la forma che procede dall'unicato.

principio prmissimo⁷¹⁸; per questo Damascio può affermare

οὐδὲ γὰρ τὸ πάντων ἐξηρημένον αὐτὸ καλεῖν ἡξιοῦμεν, ἀλλὰ τὸ πάντα ἀπερινόητον καὶ πάντα σιγώμενον [...] ⁷¹⁹

Il silenzio è qui presentato nei termini del nome appropriato con cui chiamare l'origine giacché la concettualizzazione (ἔννοια, cfr I, 39, 12) – riconoscendosi inferiore al primo sommamente trascendente – si accontenta di non pronunciare nulla e così facendo venera Quell'ignoranza insondabile⁷²⁰. Come l'atto di venerare presuppone un referente cui alludere, così il silenzio supplisce ogni atto razionale ma in questo non annulla un altro cui rinviare. Ciò istruisce una relazione tra il silenzio e l'ignoranza, plasmando una struttura di pensiero in cui il silenzio che consegue alla sospensione del concetto è una venerazione dell'ignoranza proprio perché sia l'ignoranza e il silenzio non si identificano (ché il silenzio è *prima* dell'ignoranza) sia il silenzio ha uno stato di significazione preternoetica.

Come altri elementi in precedenza, il lessico della venerazione mostra che il silenzio è calato entro un'*allure* fregiata di sacertà; il lessico della θέμις e dell' ἄδυτον già visto in I, 21, 20-22 torna in I, 84, 19-21: ἐγγυτάτω γὰρ ὄν τῆς ἀμηχάνου ἀρχῆς, εἰ θέμις οὕτως εἰπεῖν, ὥσπερ ἐν ἀδύτῳ μένει τῆς σιγῆς ἐκείνης. Il silenzio è ribadito nella sua dimensione di soglia, pressoché sospeso all'ingresso dei recessi inaccessibili di Quello. La sacralità del silenzio circa l'ineffabile non è un silenzio qualunque ma è *Quel* silenzio, fiordo estremo precipitato verso la massima prossimità del principio insondabile, cui non si dà μηχανή di accesso.

Ideale sintesi di questo percorso può essere considerata la conclusio-

⁷¹⁸ L'inquietudine possente della ragione damasciana si spalanca in un continuo atto di pensiero verso l'oltrepassamento (una foggia del blochiano *Denken heißt Überschreiten*), il cui esito è orfano di ogni trascendenza celeste o metafisica (della prima perché l'impiano è arivelativo e razionale, della seconda perché riduttiva e riduzionistica): la trascendenza che interessa a Damascio è una trascendenza anch'essa paradossale come l'argomentazione tutta, aporeticamente immanente qual è la trascendenza protologica, collocata sopra la metafisica ma al di sotto della rivelazione, tanto da restare nel perimetro del logos. In quest'ottica Damascio avverte il bisogno di affrontare il silenzio, non in quanto *porro unum necessarium* dell'esperienza speculativa (infatti il silenzio è una presenza pressoché marginale nell'economia del trattato) ma piuttosto in quanto deviazione e periferia del logos, con cui concerta strutturandone l'informulabilità (la razionalità del silenzio sarà di qui uno dei tratti non dell'ascetismo spirituale ma dell'ascetismo della ragione protologica che porta la filosofia del Nostro, pur in condivisione di ricerca, a non condividere né l'impostazione né le forme – orazione, epoptica, formazione spirituale, anagogia erotica etc. – tipiche della successiva mistica bizantina propriamente detta (cfr A. RIGO [a cura di], *Mistici bizantini*, Torino 2008).

⁷¹⁹ DAM., *De princ.* I, 39, 9-11 W.-C.

⁷²⁰ DAM., *De princ.* I, 39, 12-14 W.-C.: [...] ἀλλὰ τὸ μὴ φθέγγεσθαι ἀγαπῶσης, καὶ ταύτῃ σεβομένης ἐκείνην τὴν ἀμηχανὸν ἀγνωσίαν. Va qui notato che il verbo ἀγαπάω ha lo specifico significato – comune in Damascio – di 'accontentarsi' (tipico in rezione di un infinito) e non esprime il senso di preferenza («but prefers not to utter» che invece gli accorda Vlad (VLAD 2016c, p. 242 e n. 63); né del resto si comprenderebbe perché il pensiero dovrebbe preferire di arrestarsi al meno pur potendo accedere al più. Si tratta, piuttosto, di una limitazione intrinseca al logos, il quale si accontenta di quanto gli è concesso di avvistare circa il primo principio, giacché non può entrare nel mistero dell'ineffabile ma tuttavia può intravedere che esiste un oltre in cui il principio consiste irraggiungibile.

ne cui Damascio perviene circa l'inesprimibilità che permea di sé la dialettica uno-molti nella radicalità della sua declinazione psicologica⁷²¹:

[...] οὐδὲ ἐκεῖνο ῥητέον οὐδὲ ἐκεῖνα, οὐδὲ ὅτι ἐν οὐδὲ ὅτι πολλά, <ἀλλὰ> μάλιστα μὲν ἡσυχίαν ἄγειν, ἐν τῷ ἀπορρήτῳ μένοντας ἀδύτῳ τῆς ψυχῆς οὐδὲ προϊόντας.

Il passo illustra che l'arresto innanzi ai penetrati inaccessibili dell'anima⁷²² è un esicasmo; il silenzio preserva l'indicibilità del semplicemente uno senza che venga meno la successione progressiva/regressiva dei gradi dell'unità, cui l'uno mette capo. Senso di tale esicasmo sarà, dunque, la resa di un certo tipo di razionalità, non già della razionalità intesa in tutto il suo spettro, poiché il silenzio si spalanca sulle sue condizioni di possibilità e, così facendo, scopre grazie alla di sé inattingibile ontologia un riflesso del primo inattingibile⁷²³.

I caratteri che Damascio⁷²⁴ ascrive al silenzio sono allora riconducibili a una forma metaconoscitiva che non si limita a essere un atteggiamento della mente umana; riprendendo i risultati di Lilla, si può senz'altro convenire che Damascio presenta un silenzio sia interiore sia esteriore, nella volontà di cogliere la 'designazione dell'ineffabile stesso'⁷²⁵ attuata dal silenzio nella sua ipostatizzazione, cercando di valorizzarne il tratto ontologico: al silenzio appartiene una struttura ontologica, che è la più adeguata per dire dell'ineffabile, giacché ambedue sono fatti della stessa trama di indicibilità. Andando poi oltre Lilla, si è potuto osservare che Damascio fornisce anche gli elementi per strutturare la homologia tra il silenzio e l'ineffabile, homologia che riposa sulla constatazione che il silenzio è la meta auspicata e aspirata cui il logos risale e non la fortissima debolezza cui esso si rassegna. In un luogo damasciano⁷²⁶ (*per incidens*, non valorizzato da Lilla nella sua silloge) si legge infatti che

⁷²¹ DAM., *De princ.* I, 22, 12-15 W.-C.

⁷²² Sull'espressione τὸ ἄδυτον τῆς ψυχῆς cfr PROCL., *Theol. Plat.* I, 3 Saffrey-Westerink.

⁷²³ Il senso dell'esicasmo qui introdotto si specifica alle linee 15-19, dove si riconosce alla tecnica della negazione la possibilità di indicare (ἐνδείκνυσθαι) qualcosa sul principio supremo. Si noti, tuttavia, che il sistema delle negazioni può indicare l'ineffabile non se è assunto di per sé ma solo se considerato nella fuga infinita del suo procedere (ταύταις μέντοι ἀποφάσεσιν ἐπ' ἄπειρον ἀτεχνῶς οὐκ οἶδα ὅπως περιτρεπομέναις, *ibid.*, ll. 18-19); non sarà pertanto l'apofatismo a disserrare il logos all'ineffabile ma risiederà piuttosto nell'infinito delle negazioni la via all'ineffabile.

⁷²⁴ Sono i caratteri, si intende, che in Damascio *edoctus philosophus* conseguono a una valutazione storica di ampio spettro, capace anche di considerare la disciplina del silenzio tanto in Platone (cfr I, 9, 16-19, in ordine soprattutto al *Sofista*) quanto nel peripatetico Eudemo (III, 162, 19-22), che descriveva una teologia di tipo orfico in cui si tralascia (ἐσιώπησε) tutto l'intelligibile come totalmente indicibile e inconoscibile, nonché nei primordi profetico-taumaturgici di Epimenide di Creta (metà VI a.Ch.), il quale (cfr III, 164, 9-10) ipotizzava i due principî di Aria e Notte dopo aver stimato in silenzio il principio unico che precede i due (σιγῇ τιμήσαντα τὴν μίαν πρὸ τῶν δυεῖν).

⁷²⁵ LILLA 2013, pp. 41-42: l'autore pare cogliere anche una venatura valentiniana nel carattere misteriosofico ed esoterico del rinvio che il silenzio opera al primo dei primi.

⁷²⁶ DAM., *De princ.* I, 27, 7-10 W.-C.

ἀπὸ τῶν ῥητῶν πάντῃ καὶ τῇ αἰσθήσει γνωρίμων ἀρξάμενοι ἐπέκεινα ἀναβησόμεθα καὶ εἰς τὴν περὶ αὐτοῦ σιωπὴν καθορμιούμεν τὰς τῆς ἀληθείας ὁδῖνας.

Questa pericope mostra che il silenzio, il principio al di là di tutto e le doglie della verità si declinano sul medesimo lato, giacché il movimento analogico dal dicibile fino all' ἐπέκεινα vira al silenzio sul primo principio attraverso la dinamica paradossale del travaglio perennemente in potenza. In questi termini si aprono le cortine di una dimensione alethica del silenzio, in quanto proposto come ambito referente prossimo alla verità inviolabilmente custodita dal *primum primorum*. Il silenzio è quindi parte integrante e vertice della risalita del logos verso il principio nonché purificazione delle doglie metafisiche che vi tendono, non già argine del procedimento logico e annullamento del linguaggio sovrasostanziale perché, come già intuito da Proclo⁷²⁷, il silenzio partecipa della stessa trama ontologica dell'uno inapprensibile: sia l'uno sia il silenzio, infatti, sono detti inesprimibili (il primo più del secondo) e, in questa con-natura, il silenzio esprime un'ombra dell'inconoscibilità sostanziale dell'origine perché ambedue partecipano dell'ineffabilità. Di contro alla posizione di Marilena Vlad⁷²⁸ occorre tenere presente, infatti, che in Damascio il silenzio si inserisce entro un contesto fittamente aporetico e che l'aporia esprime il silenzio di uno specifico rispetto della ragione (della ragione computativa e deduttiva), non già della ragione totalmente intesa né segnatamente del logos declinato sotto la specie protologica. Come le citate doglie metafisiche cui è avvicinato, anche il silenzio partecipa di una natura aporetica e costruttiva ed è proprio l'aporia, informando di sé il silenzio, a fare del silenzio stesso un varco sull'estremo trascendente, così come l'aporia permette di estroflettere il logos verso l'iperrazionale unidualità del concepimento logico.

Rileva osservare a questo punto che, riscontrata una simile declinazione del silenzio, si è ormai compiuta per intero la parabola della meditazione razionale sull'indicibile; mentre nel *Didaskalikos*⁷²⁹ (labaro della temperie mesoplatonica) l'ineffabile era tale pur senza sottrarsi all'intelletto – il che, invero, riduce l'ineffabilità a una dimensione parziale e subalterna

⁷²⁷ Cfr PROCL., *Theol. Plat.* II, 11 Saffrey-Westerink e NORDEN 2002, pp. 201-203.

⁷²⁸ VLAD 2016a, pp. [192]-198 offre osservazioni nel complesso condivisibili sullo statuto del silenzio damasciano, riprendendo la partizione di L. Lavaud (LAVAUD 2007, contributo citato alle pp. 196-197, n. 21) tra un silenzio che limita il discorso e un silenzio che circonda l'indicibile: resta tuttavia del tutto negletto che ogni πέρας (ivi compreso anche questo del silenzio) nell'atto stesso di separare unisce e, così facendo, fa ricadere il primo silenzio nel secondo; altresì, il carattere aporetico che traspare anche dalla natura del limite qui citato e che percorre, come si constata, ogni pagina del trattato, è tralasciato da Vlad, lasciando ermeneuticamente irrelato il silenzio rispetto alla colonna vertebrale dell'aporetismo che percorre l'intera dinamica cui il silenzio mette capo.

⁷²⁹ Nell'alveo platonico, infatti, si legge (*Didask.* 10) ἄρρητός ἐστι καὶ τῷ νῷ μόνῳ ληπτός.

–, la rigorizzazione dell'ineffabile in senso ipertrascendente porta a superare l'ineffabile anche rispetto al logos, senza tuttavia scadere né nell'irrazionalismo né in un profilo tragico dell'ineffabile, poiché il silenzio contribuisce all' ἔνδειξις dell'ineffabile attraverso la forma specifica della sovrarazionalità propria del linguaggio protologico.

Nec in secundis deve essere fatta valere un'osservazione strutturale: i casi fin qui annoverati (senza operare rimando ad alcune altre occorrenze della σιγή concettualmente meno rilevanti)⁷³⁰ risultano concentrarsi nella prima parte del trattato, quella nel cui corso è accentuato l'approccio iperousiologico. Quantunque trascurati da Lilla, non sono poco numerosi i casi in cui Damascio usa ricorrere alla strategia del silenzio attraverso la specie del dissilenziamento, espresso mediante l'ermeneutica dell' ἀνευφημέω. La relativamente alta frequenza in Damascio di una terminologia così connotata e altrove invece rara⁷³¹ merita di essere considerata, a partire dalla lettera dei principali luoghi in cui occorre:

- εἴτε ὡς οἱ Χαλδαῖοι πατρικὰς τριάδας ἀνευφημοῦντες (II, 174, 5-6);
- ὅθεν πηγὴν μὲν πηγῶν αὐτὸ Χαλδαίων παῖδες ἀνευφημοῦσιν (II, 210, 8-9);
- καὶ πολλὰ δὴ ταύτην πάλαι ἀνευφημοῦμεν ὡς τὰ πολλὰ τοῦ ἐνός (III, 15, 7-8);
- ἀλλὰ καὶ Ὀρφεὺς τὸν πολυτίμητον τοῦτον θεὸν ἀνευφήμησε [...] (III, 55, 1-2);
- τὸ ἐν ἡνωμένον ἀνευφημοῦντες (III, 90, 14-15).

Si avverte che, come l'invocazione del silenzio segna la prima parte del trattato in termini tetici, allo stesso modo le emergenze del dissilenziamento punteggiano prevalentemente la sezione dell'opera aperta alla sapienza caldaica sotto il rispetto aferetico; una simile polarizzazione si chiarisce intendendo la dinamica che risulta potersi ricavare in ordine all' ἀνευφημέω: nell'economia del pensiero teurgico l'accesso ai gradi ontologici superiori è

⁷³⁰ Si pensi ai casi in cui è evidente il valore di transizione espositiva come in II, 166, 15 τὸ μέντοι ἐπιστάσεως ἄξιον μὴ σιωπῇ παρέλθωμεν, ὅτι [...] (cfr anche III, 165, 6-7).

⁷³¹ Ignoti a Plotino, il lessico e la sottesa strategia comunicativa dell' ἀνευφημέω risultano non riconducibili neanche a Platone, il quale pure ricorre almeno una trentina di volta nei dialoghi all'idiomatica forma del tacere che è significata da εὐφημέω e derivati; si conta infatti un'unica occorrenza platonica di ἀνευφημέω, in un contesto peraltro (*Phaed.* 60A3) in cui non ha rilevanza speculativa ma si limita a dipingere l'istintualità della risposta di Santippe a Socrate (occorrenza che, a prescindere dalla cronologia relativa, non poteva non essere conosciuta a Damascio, cui si ascrive un commentario al dialogo platonico in questione).

presentato come un togliere dal silenzio le realtà misteriche dell'essere, poiché vige l'idea che sia il carattere unicato dell'uno sia le triadi paterne sia i molti dell'uno etc. siano accostabili come ghermiti fuori dal silenzio che li ricomprende. Dissilenziare è, quindi, un'azione di aferesi dal silenzio, cui è sì riconosciuto pertanto il primato ma dal quale il logos prende le distanze invece che sfociarvi al termine della sua risalita. La scelta lessicale che Damascio compie in riferimento a Orfeo e alla tradizione caldaica, dunque, illustra che il sapere teurgico si spinge a pronunciarsi sulla natura della sorgente delle sorgenti e sul dio preordinato a tutto non già per via diretta, inferendo quello che dice, bensì attraverso un'azione di dissepellimento dal silenzio, pressoché operando una estrazione dal silenzio che porti a espressione razionale e linguistica il suo oggetto di speculazione. In questi termini, il dissilenziamento modula una figura molto specifica di apofatismo, quella cioè con la quale il logos pur illuminato dalla rivelazione orfico-caldaica parla a suo modo indirettamente del primo principio: questo è infatti non già affermato nei caratteri che gli vengono attribuiti ma tali caratteri gli vengono predicati *per uiam remotiois*, come se in corrispondenza dei medesimi fosse sollevato il velo di silenzio che li ammantava così da farli trapelare.

Come abituale in Damascio, lo sforzo del linguaggio ricalca lo sforzo del pensiero; quello che più conta qui cogliere è il doppio movimento (sempre ascendente ma per due percorsi diversi) che viene suggerito dalla cura del dire: quando la ragione risale con i suoi mezzi all'origine ineffabile, il silenzio è presentato come coestensivo alla struttura dell'aporia che riflette l'incolicabile diaframma che separa ogni ente da ciò che è al di là di tutto; quando invece si passa alla sezione teurgica⁷³², i contenuti della predicazione sul primo principio sono fruibili in forza di una rivelazione misteriosofica, senza che tuttavia neppure questa condizione permetta al logos di accostare frontalmente il suo oggetto, ma solo mediante i contorni che trapelano dal disoccultamento ora visto.

Non è lecito spingersi oltre, considerata la posizione tutto sommato ristretta che il silenzio ha nella panoplia degli argomenti del nostro filosofo; tanto basta però per ricavare che l'architettura di pensiero di Damascio avanza una dimensione, per dire così, *funzionale* anche al silenzio⁷³³ – sen-

⁷³²

Questa prevale come noto nella terza sezione del trattato, alla quale tuttavia non è ignoto anche il linguaggio del silenzio tipico della prima parte, per cui cfr III, 161, 15-16: τὰς δύο πρώτας ἀρχὰς μετὰ τῆς μιᾶς πρὸ τῶν δυεῖν τῆς σιγῇ παραδοθείσης ἀπὸ τῆς τρίτης [...]

⁷³³

Il silenzio non è infatti il traguardo dell'indagine razionale (ché altrimenti vano sarebbe stato vergare qualsivoglia trattato) ma è piuttosto una deriva dell'ispezione che aspiri al primo principio; proprio perché Damascio non ambisce a una ricerca mistica (al massimo si può qui trattare di una mistica razionale, in cui la ragione tenga tuttavia il posto di eccellenza e il referente non sia personale), il silenzio deve essere calibrato entro un'architettura di

za avanzarne un uso meramente esornativo o celebrativo; il silenzio partecipa della specificazione dei modi in cui l'ineffabile si comunica nella sua indicibilità, giacché il diadoco cerca di conquistare uno spazio di referenzialità anche al silenzio: come il silenzio interrompe la catena del dire pur restandone in contatto quale suo limite, così l'indicibile infrange e oltrepassa il dominio della teoresi, cui pur si offre come bordo esterno ma non estrinseco. Questo intendimento conferisce all'indagine del Nostro la conquista di un principio ineffabile strutturale e coeso alla ragione, laddove la sua strutturalità consiste in un approccio che valuti e valorizzi le condizioni ultime di pensabilità permesse alla ragione per sua natura e determinate proprio dall'incontro/scontro con quanto la supera⁷³⁴. Dissilenziare è una tecnica espressiva che Damascio conduce in forma di una *majeutica* protologica, presentando il silenzio come il recesso fecondo insito nella conoscenza, nel quale si nasconde ciò che non sappiamo di sapere, così da sapere che sappiamo di non sapere (Nicola d'Oresmes).

Non si deve pensare che in Damascio il silenzio configuri l'approdo più alto cui la teoresi pervenga; certamente, però, il silenzio non è nemmeno la sconfitta del logos che, dopo lunga rivoluzione à la Raynal, si ritrovi al punto di partenza, nulla sapendo del principio come nulla ne sapeva prima della sua poderosa analisi; il silenzio (o meglio, il *silentium methodice digestum*), invece, contribuisce alla volontà di fondo dell'autore, quella di presentare la razionalità paradossalmente extrarazionale dell'ineffabile e, nella zona di transizione della protologia, anche il silenzio rientra *optimò jure* come strumento della ragione aporetica; Damascio, infatti, non viene a esibire un uso innico dell'indicibile⁷³⁵ o un impiego cletico, come aveva fatto ad esempio Sinesio, con risultati altrettanto suggestivi che speculativamente imponderabili, ove non gratuiti⁷³⁶; compulsando la lettera

pensiero che non patisca confutazione dalla sua inserzione entro e a capo della struttura dell'essere. Damascio infatti avanza una concezione dell'impalcatura ontologica improntata a un criterio matematico di propodismo e anapodismo (cfr *GALPÉRINE 1987, p. 87 e n. 343, ove è il rimando alle ascendenze di questa terminologia da Moderato di Gades, presso Stobeo [*Ecl.* I, 21, 8]), secondo cui la fecondità e semplicità dell'uno viene a essere assimilabile alla conduzione degli enti al massimo comune denominatore o ai minimi termini (cfr ad es. DAM., *De princ.* II, 48, 17-20 W.-C.: si parla di catena dell'essere, che lega il primo il medio l'ultimo degli enti). Il silenzio damasciano è dunque da guadagnare non come un'infrazione al sistema dell'essere ma quale un suo elemento che, in ragione della propria natura, è capace di restituirsi in una organica *inconsequentia*.

⁷³⁴ A livello protologico la verità si restituisce su un piano che le è proprio, tanto che Damascio avverte la necessità di parlare di *questa* verità, in quanto il logos obbedisce a sue regole specifiche allorché si misura con l'unità (e non la distinzione) del predicare uno e molti, uno e non-uno, non-uno e non-molti (καὶ μὴ πως τῇ ἀληθείᾳ αὐτῇ δυνάμεθα ἐντοχεῖν, in DAM., *De princ.* III, 90, 17-20 W.-C.).

⁷³⁵ La produzione innica, quando si misura con l'innominabilità del divino, usa ricorrere alla tecnica della polionimia: si moltiplicano i nomi del divino, producendone un elenco che ha lo scopo o di non dimenticare quello giusto o di mischiare l'invocazione appropriata e tremenda con quelle accessorie (una sorta di tecnica degli *ancilia*), per salvaguardare e in qualche modo nascondere il vero nome del dio (cfr NORDEN 2002, pp. 74-77).

⁷³⁶ Cfr SYN., *Hymn.* I, 227-228: ὡδὶς ἱερά, / ἄρρητε γονά e *ibid.*, II, 227-230: πάτερ ἄγνωστε, / πάτερ ἄρρητε, / ἄγνωστε νόφ, / ἄρρητε λόγφ; l'indicibilità del divino è ostentata su un piano che resta puramente cletico, ottenendo sì di

del *De principiis* pare, invece, che il silenzio realizzi una delle condizioni di quell'*imprécis* debussiano in forza di cui l'alone del non detto non vela ciò che sta oltre ma piuttosto ne rende percettibile tutto quello che, di sponda⁷³⁷, se ne può attingere, cioè il tratto di diafaneità epistemica del principio che sospende la ragione. Il silenzio, in questo modo, è presentimento razionale al di là dell'enigma e dell'*analogon* e completa la condizione epistemica dell'uomo, colmando reticentemente il vuoto lasciato dallo slancio dell'intuizione, che in Damascio non è ultimativa e denuncia la propria insufficienza innanzi alla natura nascosta e confusanea delle realtà nell'abisso remoto:

ἐπειδὴ δὲ οὐ ράδιον τὴν τοιάνδε νόησιν ἄνθρωπον ὄντα προβάλλεσθαι, ἄλλως τε καὶ ἐπὶ γῆς ἔτι διατώμενον, ἐθέλομεν δὲ ἀμῇ γέ πη καὶ τὰ ἐκεῖ θεωρεῖν ἐν βάθει τῷ ἐκεῖ κεκρυμμένα καὶ οἷον συγκεχυμένα πρὸς γε τὴν ἡμετέραν ἐπιβολήν, ἐπιχειρήσαντες οὖν τὴν φύσιν ἐκείνην συνελεῖν οὕτως ὡς ἔχομεν, οὐπω συνηρημένοι κατὰ τὴν μίαν νόησιν⁷³⁸.

Può dunque dirsi che il silenzio cooperi con la struttura complessiva della protologia damasciana, partecipando della medesima natura ancipite dell'oggetto di cui fornisce presentimento, cioè Quell'uno cui non si può affatto affatto levare inni ma che al tempo stesso può essere inneggiato come tutto⁷³⁹. Tre punti in conclusione possono essere guadagnati: i) il silenzio è considerato sia allativamente (ciò cui il logos può pervenire) sia ablativamente (ciò da cui il logos strappa qualcosa sul primo principio); ii) il silenzio è un tratto tutto sommato periferico nell'indagine dell'autore, pur rappresentando un caso di alto interesse sotto lo specifico punto di vista del collaudo dell'intiera impalcatura concettuale, poiché esso è elemento

celebrare l'incommensurabilità divina ma parimenti arrestandosi davanti all'esigenza di esprimere le ragioni che hanno permesso di attribuire al divino tale carattere di inaccessibilità. Anche Damascio, per parte sua, fa parola dei modi innici ma lo fa o per respingerla come inadeguata (ché, del resto, le prerogative della produzione innica sono altre da quelle di un trattato metafisico; cfr I, 4, 15-18: οὐδὲ ἄρα ἀρχήν, οὐδὲ αἴτιον ἐκείνην κλητέον, οὐδὲ πρῶτον, οὐδέ γε πρὸ πάντων, οὐδ' ἐπέκεινα πάντων· σχολῇ γε ἄρα πάντα αὐτὴν ὑμνήτεον· οὐδ' ἐννοητέον, οὐδὲ ὑπονοητέον) o si tratta di una formulazione espressiva per celebrare l'oggetto senza però incidere sulla struttura argomentativa (ad esempio, quando l'uno si dice che inneggi al tutto in I, 93, 22-23 o quando si domanda se la processione possa essere inneggiata come causazione per i corrutibili e mortali se non vi immette nulla, in I, 102, 21-22).

⁷³⁷ Impiegando un'immagine iterata in Damascio (e non solo presso il Nostro ma presso quest'ultimo con declinazione razionale, piuttosto che enstatica come invece richiama METRY-TRESSON 2012, p. 459, n. 69 con riferimento alle categorie di G.-K. Kaltenbrunner), il silenzio è sì tenebra che nasconde l'oggetto di conoscenza ma è anche densa di luce (cfr METRY-TRESSON 2012, pp. 363-366 e pp. 459-461) e fa tralucere in tanto che onnubila, permettendo così all'occhio della mente di non essere abbagliato dall'eccesso di luce ma di accostarsi alla prima fonte, facendo dell'uomo stesso il proprio αὐτοφῶς nella preservazione dell'inviolabilità della luce prima (I, 84, 7-12, in ripresa da PLAT., *Rsp.* 506D8 – 509C4).

⁷³⁸ DAM., *De princ.* III, 89, 24 – 90, 6 W.-C. circa la via da esperire per accedere unicatamente e intellegibilmente all'unicato e intellegibile.

⁷³⁹ Cfr DAM., *De princ.* I, 4, 17 W.-C. (οὐδ' ὁμῶς ὑμνήτεον) e, rispettivamente, *ibid.* I, 93, 15-23 (ὁρθῶς ἔχει καὶ ἐκεῖνο πάντα ἀνυμνεῖν). Su questo modo di intendere il silenzio conseguente alla soppressione della possibilità di inneggiare al principio, cfr VLAD 2012a, pp. 35-38.

strutturalmente opposto al logos; iii) il silenzio fornisce indicazioni circa una sua sussunzione entro la dinamica della diaporìa che pervade l'intero trattato: il silenzio come intrinseco al logos – e non sua soppressione muta – sulla via dell'indicibile⁷⁴⁰.

⁷⁴⁰

Sulla plausibilità del silenzio come risorsa di appellazione protologica conviene VLAD 2016c, pp. 238-245, richiamando opportunamente le evocative parole di L. Lavaud, per cui il discorso damasciano intorno all'ineffabile è «un équivalent discursif du silence indicible» (*ibid.*, p. 243, n. 65).

DAMASCIO, *De principiis*

(traduzione italiana)*

* La versione italiana ha a riferimento il testo greco criticamente edito in *WESTERINK 1991, di cui sia è riferita in grassetto la paginazione sia è tendenzialmente seguita la partizione in sezioni e sottosezioni; ai singoli segmenti di testo non si dà, invece, titolo esplicativo, perché condizionante l'ermeneutica e – per necessità di sintesi – spesso parziale ove non decettivo. Tra parentesi tonde in cifra araba in tondo si inseriscono le note con rinvio all'apparato al fondo.

α) Notizia intorno al genio della traduzione italiana

*Traducendo il libro di Giobbe,
abbiamo lavorato in modo tale che,
M. Filippo, Aurogallo ed io,
abbiamo talvolta potuto appena terminare
tre righe in quattro giorni**

(M. LUTHER, *Weimarer Ausgabe* 30/II, 636,16-20)

La stella polare della presente, prima traduzione italiana integrale del *De principiis* di Damascio è esprimibile mediante le sintetiche parole di felicitazione con cui Melantone e Antonio Corvino salutarono la versione della Bibbia in *Frühneuhochdeutsch* curata da Martin Luther: un'opera capace di sostituire molti commentarî complessi⁷⁴¹. Questo deve essere infatti lo scopo di ogni traduzione, cercare di volgere in altra lingua il testo in oggetto riducendo la necessità di interventi esplicativi allo stesso numero che ne sarebbero necessarî nella lingua di partenza. La traduzione deve, per quanto possibile, parlare da sé, ricorrendo alle potenzialità intrinseche a se stessa: il ricorso ad apporti esegetici deve essere motivato, almeno come ideale regolativo, solo sulla scorta di difficoltà (o cose rilevanti) che occorrono nella lingua di partenza; diversamente, la soverchia occorrenza di elementi diegetici sarebbe segnale di mende traduttive, dovute all'insufficienza della traduzione al suo scopo.

In secondo luogo: altro è la traduzione e altro è l'esegesi, quantunque siano aspetti complementari di un unico insieme; cura solerte è stata per questo riposta a che l'esegesi si presenti come tale rimanendo fuori del testo, senza entrarvi come glossa che *sine studio* venga inglobata nel testo. Questo rilievo vuole significare che dove il testo nella lingua di partenza è difficile, lì deve essere parimenti difficile anche la lettera della traduzione; dove è poi ambiguo il testo di partenza, altrettale deve essere la traduzione. La traduzione che qui si propone non vuole – né tampoco potrebbe, deon-

* Trad. it. in F. BUZZI, *La Bibbia di Lutero*, Torino 2016, p. 25 (e *ibid.* nota 48).

⁷⁴¹ Cfr M. LUTHER, *Die gantze Heilige Schrifft Deudsch* Wittenberg 1545. *Letzte zu Luthers Lebzeiten erschienene Ausgabe* (a cura di H. VOLZ – H. BLANKE), Darmstadt 1973, pp. 101*-103*.

tologicamente – chiarire il testo: la traduzione traduce trasferendo in altra lingua mentre chiarire pertiene ad altra operazione, qual è quella di ogni apparato esegetico o ermeneutico. Eliminare le asperità del testo di partenza non è merito di una traduzione, come non lo è migliorarne la leggibilità e la fruizione: questi sono piuttosto i segni di una aspirata divulgazione del testo, non già di una sua tra-duzione.

Rebus sic stantibus, le singolarissime natura speculativa e posizione storica del trattato damasciano hanno non solo suggerito ma invero implicato con carattere di necessità la curatela della versione italiana dell'opera; recuperare infatti Damascio nella specificità di ultimo autore neoplatonico – posto qual è all'explicit di una irritualmente lunga stagione filosofica durata, pressoché coerente, due secoli e mezzo – e garantirne il tratto peculiare rispetto all'ortodossia e alla sistematica di Proclo hanno importato l'esigenza di una rilettura continuativa delle iridescenze del testo greco; solo di qui, apprezzando strutturalmente le pieghe del peplo fidiaco dello scritto damasciano, si è determinata una revisione dell'intelligenza del trattato medesimo, il che si è poi riverberato per parte sua in una traduzione consentanea a tale spirito. Questa dinamica – dal testo all'interpretazione critica per tornare al testo, da tradursi alla luce delle nuove acquisizioni – salda in unità l'abbrivio filologico ed ecdotico all'istanza speculativa; fuori di ogni recisa opposizione tra storia filosofica e teoresi, si è pertanto privilegiato l'approccio esegetico, traguardato come l'unico capace di mettere al centro dell'attenzione l'opera nel suo pieno contenuto *filosofico*, alla cui comprensione conferiscono sia la filologia sia la teoresi sotto diversi e però complementari rispetti: questa urgendo alle torsioni del pensiero, quella inclinando alle lettera che lo esprime e fonda⁷⁴².

Un intervento esegeticamente filosofico, quindi; proprio in tale traiettoria si è reso necessario fermare l'arsi della considerazione su un dato decisivo ma sempre negletto: l'ordine retorico⁷⁴³ del dettato di Damascio. Questo elemento non solo è sempre vero – giacché ogni testo filosofico è anzitutto *eo ipso* un 'testo' prima che 'filosofico' – ma vale segnatamente nel caso di Damascio perché, come verrà fatto di accostare nello specifico, questi fu dapprincipio retore, prima che filosofo. Durante l'incipitario seg-

⁷⁴²

L'attenzione alla lettera è decisiva segnatamente nell'approccio ai testi neoplatonici (e, ancor più, a un autore come Damascio che si mostra essere un virtuoso della parola), giacché – come ha messo in luce James A. Coulter in uno studio fondamentale sulle teorie esegetiche dei neoplatonici tardi – la struttura di un testo filosofico/letterario ricalca la struttura unitaria e simpatetica del reale nel suo complesso (cfr J.A. COULTER, *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden 1976, pp. 77-94).

⁷⁴³

Damascio non è a favore della retorica praticata in alternativa alla filosofia (sulla virulenza di Damascio contro la sola retorica, cfr HÄGG 2006, pp. 203-205) ma, dall'analisi delle sue pagine, risulta oltremodo marcato il ricorso agli strumenti della retorica entro l'impegno della ricerca speculativa.

mento della sua attività, infatti, il Nostro attese nel suo primo soggiorno in Atene a professare l'insegnamento della retorica, come attesta Fozio (126B40); di conseguenza, la retorica è stata nella sua vita un'esperienza che ha preceduto la filosofia e che in questa avrebbe lasciato il proprio stigma. L'orizzonte che se ne è imposto ha comportato l'intendimento di rispettare questa natura del trattato: *ex. gr.* iterati chiasmi non sono solo giochi verbali ma esprimono nella loro figura il capovolgimento di tesi speculative; la corresponsione dei predicati poggia spesso sul valore dell'*Aktion-sart* (e non meramente temporale) del verbo greco; il ricorso a neoformazioni lessicali dice della tensione del linguaggio che si prova ad andare oltre se stesso per aprire all'ineffabile; consta la valenza etimologica di termini centrali nell'epistemologia di Damascio come nel connotato ἐνδείκνυμι, che afferisce all'atto dell'in-dicare (nella forza deittica di quanto mostra la traccia di un *telos* implicato come è implicata la destinazione in ogni traccia, senza che tuttavia tale procedimento implichi alcuna vaghezza circa la natura del fine), per cui si fa ricorso alla traduzione con calco greco in 'indicare' in vece della sfera semantica dell'*alludere* come in Combès: 'alludere' reca in sé il carattere dell'imprecisione della conoscenza dell'oggetto alluso quando invece la lettera greca e le relative argomentazioni volgono all'idea di una indicazione che si dipana come una traccia che ha un oggetto ben preciso ma non per questo raggiunto o raggiungibile. La via è certa e definita e, parimenti, certo e definito è il fine ma quest'ultimo resta altro giacché non attingibile né dicibile, non già restando altro perché vago o indefinito. Basti poi qui ricordare che la *uariatio* sottile anche di elementi all'apparenza lessicalmente innocui come le preposizioni riveste non marginale significato speculativo (si consideri che altro è procedere – *uel similia* – ἀπό τινος, altro farlo ὑπό τινος: nel primo caso si esprime l'azione 'a partire da qualcosa' in senso ablativale, cioè prendendone distanza, mentre nel secondo si indica piuttosto che quanto vien fatto 'per azione di qualcosa' in accezione agentiva, cioè a causa di qualcosa che ne è causa efficiente). Ancora, si tradurrà ad es. ἡνωμένον con 'unicato' e non *unificato*, perché questo secondo farebbe intervenire il radicale di 'fare', non presente nel greco (come è invece presente in altro termine di uso damasciano ben circoscritto: ἐνοποιόν)⁷⁴⁴. Di qui saranno evidenti le ragioni di distinguere non congiunturalmente ma sempre queste diverse sfumature delle lettera e del pensiero, andando oltre il pallido e omologante 'da' o equivalenti in altra lingua).

Sarà pertanto nella prospettiva accampata dagli esempî detti, in ar-

744

Cfr ad es. DAM., *De princ.* I, 74, 17 W.-C.

monia con la tecnica dei maestri traduttori dei testi greci in latino nei secoli medievali⁷⁴⁵, che si è atteso a una versione attenta al riscontro *uerbum de uerbo*, diegeticamente avvertito: la quale ultima clausola nasce dalla duplice necessità di rispettare altrettanto che la lingua di partenza anche la lingua di arrivo, nel loro equilibrio e commercio. In forza di ciò nessun virgilio è parso tra i moderni più autorevole che il corifeo antico di Leonardo Bruni: condividendone la *divise* per cui «hec est enim optima interpretandi ratio, si figura prime orationis quam optime conservetur»⁷⁴⁶, si è parimenti cercato di dividerne il duplice e convergente obiettivo di attingere ai due «exornationum genera – unum, quo uerba, alterum, quo sententiae colorantur»⁷⁴⁷. Come e più che facesse il Crisolora, infatti, è stato il Maestro Raro che è il Bruni a cercare di tramutarne in pratica l'auspicio «ut nullo modo proprietas Græca immutaretur»⁷⁴⁸, poiché individuava nella procedura *uerbum uerbo* il rispetto della stretta correlazione dinamica tra la parola e il pensiero, spesso negletta dalle versioni umanistiche *ad sententiam* rispetto all'antico regime delle traduzioni medievali.

Consules Guglielmo di Moerbeke e il Bruni, la natura del trattato in oggetto ha comportato di condividere la linea di traduzione e di interpretazione della lettera che negli ultimi anni si è imposta soprattutto per merito di Enrico Berti⁷⁴⁹, cioè limitare al minimo possibile ogni forma di superfezione culturale sulla nuda parola dell'autore antico. Come Berti⁷⁵⁰ in tale prospettiva ha ad esempio esumato e fatto risplendere nella sua sorgiva e letteraria semplicità la traduzione ‘ciò che era essere’ per la difficile formulazione aristotelica τὸ τί ἦν εἶναι, parimenti è parso utile attingere al genio intrinseco della lettera per non far scadere in varianti adiafore le riverberazioni speculative sottese, *inter alia*, alla tecnica allusiva e contrastiva del metodo dei paronimi⁷⁵¹ damasciani (es. νόημα, νόησις, ἐπίνοια, ὑπόνοια etc.) nonché all'uso filosoficamente marcato di conî linguistici

⁷⁴⁵

Si intendono i maestri delle traduzioni di opere segnatamente filosofiche, come il vescovo di Lincoln Roberto Grossatesta (*ante* 1253) e soprattutto del vescovo “missionario” di Corinto Guglielmo di Moerbeke (*ante* 1286); nella linea dell'esegesi speculativa, le loro opere lasciano un fulgido esempio della fatica erculeo di tradurre e – nella traduzione e con la traduzione – di capire e accogliere nella propria temperie culturale la dottrina greca: cfr W. BERSCHIN, *Traduzioni dal greco in latino* (secolo IV-XIV), in S. SETTIS (a cura di), *I Greci oltre la Grecia*, vol. III, Torino 2001, pp. 1023-1033, soprattutto pp. 1030-1031.

⁷⁴⁶

L. BRUNI, *De interpretatione recta*, § [15], secondo la partizione del testo di P. VITI (a cura di), Leonardo Bruni. *Sulla perfetta traduzione*, Napoli 2004.

⁷⁴⁷

Ibid., § [16].

⁷⁴⁸

La testimonianza del pronunciamento del Crisolora è riportata in R. SABBADINI, *Del tradurre i classici antichi in Italia*, «Atene e Roma», III (1900), coll. 201-217.

⁷⁴⁹

Cfr come manifesto di traduzione di autori antichi còlta *in actu exercito* BERTI 2017, soprattutto pp. 19-34, improntata all'aderenza mimetica tra antigrafo da tradursi e apografo traduce: «ma la *Metafisica* è un testo pesante, difficile e oscuro, e come tale va presentato» (p. 20).

⁷⁵⁰

Cfr ARISTOTELE, *Metafisica* (a cura di E. BERTI), Bari-Roma 2017.

⁷⁵¹

Su tale terminologia importata da Pierre Hadot, torna anche LINGUITI 1990, p. 25.

quale ad esempio ἄν-εὐφημί (se l'idiomatico εὐφημί sviluppa il senso di 'tacere' a partire dal significato dei due componenti 'bene, dire', la forma negata con prefisso privativo vorrà significare non già un evanescente 'affermare' bensì l'atto di dissilenziare quanto non si tace e il cui silenzio sarebbe bene: si intende con facilità l'importanza di tale procedimento di designazione nell'economia di un trattato che per tre tomi si concentra proprio sull'indicibilità dell'inconoscibile e sul rapporto tra ineffabile e sovraconoscenza metadiscorsiva). Tanto più, in un'opera non acroamatica bensì fittamente compaginata come il *De principiis*, ogni termine è in equilibrio con *tutto* il resto del trattato: ciò comporta che ogni osservazione sulle singole occorrenze comporta la necessità di valutare l'intera economia dell'opera parola per parola.

Con questa disposizione a preservare il *côté* retorico⁷⁵² non fine a se stesso ma in funzione della significazione speculativa e all'*ethos* della *Wirkungäquivalenz*⁷⁵³ è nata la necessità di accludere la presente traduzione del *De principiis* di Damascio: stante che ogni traduzione è un'interpretazione, deriva che senza la prima la seconda è infondata mentre la seconda senza la prima è cieca – e mutuamente l'una segna la strada all'altra, ché due fiaccole fanno più luce di una⁷⁵⁴. Una traduzione autentica: *hoc erat in uotis*.

⁷⁵² Con questo sentimento si è anche ritenuto di maggiormente aderire al genio dello scritto e del suo autore limitando al minimo l'intervento sul testo con segni grafici per segnalare inserzioni o, peggio, cosiddette traduzioni libere nonché articolazioni per punti entro le varie argomentazioni; queste ultime, infatti, appartengono più alla didassi del testo che non al testo in sé (e in ogni caso non è il testo il luogo in cui devono comparire) mentre, quanto all'uso di parentesi per integrazioni o simili, se ne è fatto un impiego minimo perché articolerebbero dentro il testo livelli diversi (cioè ciò che è dell'autore e ciò che è del traduttore), quando invece la traduzione mira a essere insieme espressione sia dell'autore sia del traduttore.

⁷⁵³ Sulle forme di eccellenza di questa sulla *Wortäquivalenz* nel cogliere lo spirito della pagina antica e il *Glaube der Hellenen* si era già espresso il Wilamowitz-Moellendorff nel suo *Was ist Übersetzen?* (per l'edizione italiana cfr U. VON WILAMOWITZ-MOLLENDORFF, *L'arte del tradurre* (a cura di E. Simeone), Napoli 2012).

⁷⁵⁴ La ripresa della dimensione *anche* retorica nell'ordine di una speculazione esegeticamente articolata non manca talora di portare a non poche riabilitazioni: è il caso ad esempio di alcune prese di posizione circa la lettera da parte di Daniele Guastini rispetto a Pierluigi Donini sulla *Poetica* di Aristotele. Basti qui dire che, recensendo doviziosamente l'edizione curata dal medesimo Guastini, Donini (P. DONINI, *Una nuova edizione italiana della Poetica*, «Elenchos» XXXII (2011/3), pp. [95]-120) ravvisava l'improprietà di tradurre δρᾶν con 'drammatizzare' («a cominciare dalla sbalorditiva resa del verbo δρᾶν in 1448a28-29 con "drammatizzare"» (*ibid.*, p. 103); tenendo conto anche del contesto – ma non solo di questo, che infatti è citato da Donini – si noterà che, riferendosi a Sofocle e Aristofane, Aristotele scrive [...] καὶ δρῶντας ἄμφω. ὁθεν καὶ δράματα καλεῖσθαι τινες αὐτὰ φασιν: evidentemente la corradicalità e la conseguente *figura etymologica* tra δρῶντας e δράματα (intraducibile se non mediante 'drammi') comporta di essere trasferita nella lingua italiana estendendo a δρᾶν il valore di drammatizzare, allo scopo di non dissolvere la correlazione degli etimi su cui l'intero luogo si regge (per la replica di Guastini nella *querelle* con Donini su questioni di lettera e di dottrina, cfr D. GUASTINI, *La forza "cinetica" delle passioni: in risposta a una recensione sulla Poetica di Aristotele*, «Lo Sguardo» 10 (2012/III), pp. 253-271).

β) *Notitia testium*

Il testimone principale del trattato di Damascio *De principiis* è il codice pergamenaceo *Marcianus gr. 246 Z.*⁷⁵⁵ (= 756)⁷⁵⁶, recante la cosiddetta 'collezione filosofica'; il manoscritto⁷⁵⁷, collocabile alla fine del secolo VIII, contiene il trattato in oggetto ai ff. 1r. – 210r.: essi sono preceduti dal f. IIv., contenente un prospetto della materia, nota di sostituzione di luoghi, ex-libris del Bessarione, e dai ff. 216r. – 435r., contenenti il commentario di Damascio al *Parmenide* di Platone⁷⁵⁸.

Il testo reca punteggiatura e accenti, verisimilmente introdotti per la prima volta nell'opera in questione. Laddove il copista non intenda la lettera, non figurano accenti o a margine è apposta una *uirgula censoria* o ambedue le cose. Lo stato del testo di A non è esente da criticità o corruzioni⁷⁵⁹ ma tuttavia non mancano interventi già portati in A stesso a sanare le lezioni. A¹ segnatamente apporta numerose correzioni sia a margine sia nel testo (oltre a tutte le note marginali anteriori al XV secolo); vi si segnala l'uso raro di scolî esplicativi e l'uso di minuscole per evidenziare parole rare o espressioni in qualche modo ragguardevoli (attestate anche scritture distintive in onciale o semionciale). A² segna un ritorno di attenzione verso il manoscritto damasciano, che risulta non letto né tampoco copiato tra i secoli X e XV (a parte forse l'eccezione di Michele Psello)⁷⁶⁰: il Bessarione – che ne è il primo possessore conosciuto – ha lasciato correzioni e annotazioni, di valore diseguale e spesso improntate a libertà interpretativa. A³, infine, si segnala per i restauri – non sempre provvidi, coprendo ad esempio in alcuni punti il testo con inserzioni di pergamena – apportati per indicazione del Bessarione stesso; ciò vale fino al f. 32r. (79, 5-6), dopo il quale il testo non presenta restauri.

Altresì, entro la trentina di manoscritti secondarî superstiti, si segnalano le due uniche copie dirette dell'archetipo, fatte per il Bessarione: il *Marcianus gr. 245 Z.* (=582; C) e il *Marcianus gr. 247 Z.* (= 781; B)⁷⁶¹.

⁷⁵⁵ Codice A (sono mantenute le sigle di Ruelle, con gli adattamenti segnalati in *WESTERINK 1991, I, p. XC, n. 2).
⁷⁵⁶ II + 435 + I ff., 262 x 180 (giustificati 200 x 110), 33 linee.

⁷⁵⁷ Notizie codicologiche sono in ultimo contenute in E. MIONI, *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum codices Graeci manuscripti*, I, Rome 1981, pp. 360-361; cfr anche *WESTERINK 1991, I, p. LXXXI, n. 1.

⁷⁵⁸ L'explicit del *De principiis* e l'incipit del commento al *Parmenide* pajono essere mutili; su questi e simili aspetti codicologici e sulle notizie qui riportate, cfr soprattutto *WESTERINK 1991, I, pp. LXXXI-CXV.

⁷⁵⁹ *WESTERINK 1991, I, p. LXXXIV nota che, per le porzioni di testo confrontabili con il *Marcianus gr. 196* (i commentarî platonici di Olimpiodoro e Damascio), quest'ultimo è molto più corretto di A.

⁷⁶⁰ Noto è che Michele Psello in XI secolo nel suo *Trattato dell'anima* dà a Damascio l'appellativo di aristotelico, forse in forza del *De cælo* ascritto allo Stagirite (anche circa il rinvio di Psello nei suoi *Scritti teologici* a un Dapsamio (sic), cfr *WESTERINK 1991, I, pp. XXVIII-XXIX).

⁷⁶¹ Un terzo manoscritto bessarioneo, l'*Ambrosianus C 58 sup.* (D; già appartenuto alla Marciana) è una copia in-

Ambedue risalenti alla metà del XV secolo, C è pergameneo, B cartaceo; i due manoscritti sono indipendenti ma B è posteriore a C, come mostra almeno il fatto che il copista leggeva ancora la pericope costituita da 73, 15-19, illeggibile dopo A³⁷⁶². Mentre la discendenza di C è stata molto limitata (4 copie, dirette o non), la discendenza di B conosce circa 30 minuscoli, sia a partire dal perduto ϕ (manoscritto di S. Antonio di Venezia, già appartenuto al cardinale Domenico Grimani, che lo avrebbe legato alla Repubblica di Venezia) sia a partire dal citato D.

Quanto alle edizioni moderne, il trattato *De principiis* (già volto in inglese da S. Ahbel-Rappe e in francese sia per le cure di J. Combès sia da parte di M.-C. Galpérine) riceve ora la prima versione in lingua italiana, esemplata sul testo critico approntato da L.G. Westerink, ove non diversamente indicato.

completa – pertanto non degna dell'attenzione dei due subarchetipi.

⁷⁶²

Circa la possibilità di una copia intermedia, cfr *WESTERINK 1991, I, p. XCIII.

(I, p. [1] W.-C.)

Di Damascio, diadoco

Aporie e soluzioni intorno ai primi principî

[I]

Parte prima

I

(1) FORSE che al di sopra del tutto (1) è il cosiddetto principio unico del tutto o qualcosa del tutto, come vetta di ciò che procede da esso? E poi, il tutto diciamo che è con esso ovvero dopo di esso e da esso?

Se infatti qualcuno affermasse la seconda alternativa, come potrebbe esserci qualcosa fuori del tutto? Infatti, ciò da cui nemmeno una pur qualsiasi cosa è assente (2), questo è semplicemente tutto; è assente però il principio: non è tutto semplicemente, allora, ciò che è dopo il principio ma lo è oltre il principio. Altresì, il tutto vuole essere molti limitati, ché gli illimitati non sarebbero tutto immediatamente (3). Nulla allora apparirà fuori del tutto: un qualche confine infatti è la totalità e già ricomprensione, in cui il principio è il limite superiore, l'estremo da principio il limite inferiore; tutto allora è tra i limiti. Inoltre, il principio è coordinato (I, p. 2 W.-C.) alle cose che sono dal principio: di quelle infatti sia è detto principio sia lo è. Ed è la causa allora per i causati e il primo per le cose che sono dopo il primo. Le cose di cui c'è una sola coordinazione pur essendo molte, queste diciamo tutto, cosicché nel tutto è anche il principio. E insomma diciamo tutto semplicemente ciò che concepiamo anche, in qualunque modo: e concepiamo anche il principio. E perciò usiamo dire che ogni città è chi governa e coloro che sono governati, e ogni generazione sia il genitore sia chi è stato generato.

Ma se tutto è con il principio (4), non sarebbe qualcosa il principio di tutto, essendo compreso nel tutto anche il principio; allora l'unica coordi-

nazione del tutto, che diciamo tutto, è imprincipiata e incausata, per non ricorrere all'infinito. Ma certo bisogna che ogni cosa sia o principio o da principio; e il tutto allora è o principio o da principio. Ma in questo secondo caso, non sarebbe con il tutto il principio, bensì fuori del tutto, come il principio di ciò che è da esso; in quell'altro caso, che cosa sarebbe a procedere dal tutto come da principio e fuori del tutto verso il basso come perfezionamento del tutto? E questo, infatti, nel tutto: non tralascia nulla, infatti, quella che è semplicemente la concezione del tutto; allora, il tutto non è né principio né da principio.

II

Inoltre, il tutto allo stesso tempo è visto in qualche modo in pluralità e in una qualche distinzione; e infatti concepiamo ogni suo elemento non senza di queste: dunque, d'un tratto, come sono direttamente (5) apparsi una certa distinzione e pluralità? Piuttosto non sotto ogni rispetto il tutto è in distinzione e pluralità ma vetta (**I, p. 3 W.-C.**) dei molti è l'uno, mentre l'unità dei distinti è monade e l'uno altresì è più semplice della monade. Ma in primo luogo anche la monade è il numero nella sua intierezza, quand'anche ancora compresso: allora anche la monade è così tutto. Poi, anche l'uno non è qualcosa dei molti; infatti, completerebbe certo anche i molti, come ciascuno degli altri. Ma quanti sono i molti secondo dunque una qualche divisione, altrettanti è anche quell'uno prima della divisione secondo ciò che è totalmente indiviso. Infatti, non è uno come minimo, come Speusippo⁷⁶³ ha ritenuto di dire (6), bensì uno come affatto imbibente tutto (7); infatti ha risolto tutto insieme alla sua semplicità e ha fatto uno il tutto. Perciò anche tutto è da esso, poiché è anch'esso tutto prima di tutto. *** come l'unicato (8) prima dei distinti, così l'uno prima dei molti è il tutto ma ove semplifichiamo ogni nostro concetto per il tutto, allora non allo stesso modo predicheremo il tutto ma almeno in tre modi: unitariamente unicatamente moltiplicatamente. Allora, dall'uno e verso l'uno, come usiamo dire (9). Se dunque dicessimo il tutto, al modo più consueto, le cose che sussistono in pluralità e distinzione, porremo loro principî l'unicato e ancor maggiormente l'uno. Ma se pensassimo anche questo come tutto e lo comprendessimo con tutto il resto secondo la relazione e la coordinazione in rapporto a esso, come detto anche prima, la ragione ci ricercherà un altro

⁷⁶³

SPEUS. fr. 36 Lang.

principio prima del tutto, che non mette più conto di pensare come tutto né di coordinare a quanto è da esso. Se infatti si dicesse (**I, p. 4 W.-C.**) che l'uno, se anche è tutto quale che sia il modo, tuttavia è anche uno prima del tutto – almeno in questi termini – ed è maggiormente uno che tutto (uno infatti di per sé, tutto invece in quanto causa di tutto e secondo la coordinazione in rapporto a tutto e per dirla in modo semplice secondariamente, mentre è uno primamente proprio l'uno), ma se si dicesse anche questo, in primo luogo porrà in esso una duplicità: siamo noi che dividiamo e duplichiamo nei termini della sua semplicità e ancora reduplichiamo; quello, infatti, per il fatto di essere uno è tutto nel modo più semplice; se si dicesse anche questo, tuttavia bisogna che il principio del tutto sia trascendente al tutto stesso, alla totalità semplicissima e alla semplicità imbibente tutto, quale quella dell'uno (10).

III

(2) Allora, la nostra anima vaticina che di tutte le cose in qualsiasi modo concepite c'è un principio al di sopra di tutto, incoordinato verso tutto. Né allora occorre chiamarlo principio né causa né primo né prima di tutto né al di sopra di tutto: tanto meno, allora, occorre inneggiare a esso come a tutto; né insomma occorre inneggiare né col pensiero intendere né sostenere. A qualsiasi cosa infatti tendessimo o protendessimo il pensiero, o è qualcosa del tutto – e questo è alquanto vero – o venendo purificato è il tutto, quand'anche risalissimo verso il semplicissimo risolvendo e venendo risolti, cosa che è comprensivissima di tutto, come l'estrema circonferenza, non di ciò che è ma anche di ciò che non è. Infatti, l'unicato e totalmente indistinto è estremo di ciò che è (ogni cosa che è, infatti, è mista a partire da elementi), mentre dei molti lo è semplicemente (**I, p. 5 W.-C.**) l'uno: infatti, più semplice dell'uno non abbiamo nulla da concepire, cioè di ciò che è totalmente uno e solo uno. Anche se lo dicessimo principio e causa e primo e semplicissimo, lì sarebbe questo e tutto il resto solo anche secondo l'uno; noi, incapaci di comprendere, ci dividiamo al suo riguardo, predicando di esso ciò che in noi è diviso in parti, oltre il fatto che sviliamo anche queste al punto da non armonizzare i molti all'uno. Né allora è da conoscere né da nominare: infatti, sarebbe molti anche in questo modo. Piuttosto anche questi sono in esso secondo l'uno; infatti, onniricettiva è la natura dell'uno, anzi onnigenerativa, e non c'è nulla che non sia l'uno. Perciò,

tutto da esso per così dire si sviluppa; e ciò che è causa appropriatamente e primo, quello è sia fine di per sé sia estremo di per sé, chiostra (11) ineludibilmente del tutto: e natura unica dei molti, non già quella che è in essi da quello, bensì quella genitrice prima di essi di quella che è in essi, la vetta imparzialissima di tutte le cose in qualunque modo mai e il massimo avvolgimento di tutte quante le cose che sono dette in qualunque modo mai.

Ma se l'uno è causa di tutto e avvolgente tutto, qual è la nostra risalita al di sopra anche di questo? Forse infatti mettiamo un piede in fallo pretendendoci verso il nulla stesso; ciò infatti che non è nemmeno uno, ebbene questo è nulla nell'accezione la più giusta. Donde infatti è che c'è anche qualcosa *al di sopra dell'uno* (12)? Ché di null'altro abbisognano i molti se non l'uno; perciò solo l'uno è causa dei molti. Perciò anche l'uno è totalmente causa, poiché bisogna che causa dei molti sia solo l'uno: né infatti il nulla (ché il nulla non è causa di nulla) né i molti stessi – sarebbero infatti **(I, p. 6 W.-C.)** incoordinati. E come saranno i molti una causa sola? E se molte fossero le cause, non lo sarebbero mutuamente, per il carattere incoordinato e circolare; allora per parte propria ciascuna cosa sarebbe causa di sé: allora dei molti non vi sarebbe nessuna causa. Necessario è allora che sia causa dei molti l'uno, che è causa anche della coordinazione in essi: una sorta di cospirazione è infatti la coordinazione e la tendenza all'unità vicendevole.

(3) Se dunque qualcuno, sollevando un'aporia al riguardo, dicesse di accontentarsi del principio dell'uno, e aggiungesse il vertice, poiché non abbiamo né un concetto intrinseco né un concetto supposto più semplice dell'uno, dunque come supporremo qualcosa al di sopra dell'estremo concetto supposto e dell'estremo concetto intrinseco (13)? – Se qualcuno affermasse questo, lo perdoneremo dell'aporia (infatti tale cogitazione è inaccessibile a quanto pare e inesprimibile) ma tuttavia sulla base di quanto è a noi più noto bisogna sollecitare i travagli indicibili in noi verso l'indicibile (non so come dire) copercezione di questa verità audacemente sublime (14). Dato che dunque nelle cose di qui ciò che è totalmente irrelato è più stimato di ciò che è in una relazione **(I, p. 7 W.-C.)**, e rispetto a quanto è coordinato lo è di più ciò che è incoordinato, come il teoretico rispetto al politico (15) e Crono ad esempio rispetto al plasmatore, ciò che è rispetto alle essenze e l'uno rispetto ai molti, il cui principio è l'uno, così anche, semplicemente, rispetto a cause, a causati, a tutti i principî e principati lo è ciò che eccede tali cose – tutte – e non è sottoposto in nessuna coordinazione e relazione, per così dire a parole – ché sia l'uno è superiore per natura ai molti sia il semplicissimo a ciò che è composto in qualsiasi modo sia

ciò che è avvolgentissimo di ciò che è avvolto dentro; se vuoi chiamarlo così, l'al di sopra di ogni antitesi è anche al di sopra di questa tale, non solo di quella negli equiordinati ma anche di quella per dire così del primo e di ciò che è dopo il primo.

(4) Altresì, pertanto, l'uno, l'unicato e i molti da questi e in atto di distinguersi sono tutto; infatti, quanti sono gli enti in atto di distinguersi, altrettanti è l'unicato da cui si distinguono e quanti sono i molti, altrettanti è l'uno da cui si dipanano; nondimeno, non è meno uno – se addirittura non lo è di più – per il fatto che i molti siano dopo di esso e non in esso e parimenti unicato per il fatto che è un contratto dei distinti prima della distinzione. Dunque, sia sotto il rispetto della coordinazione sia sotto il rispetto della natura loro propria, entrambi sono tutto e il tutto non può essere primo né principio: sotto il rispetto della coordinazione perché anche gli estremi sono con esso mentre sotto il rispetto del solo uno di esso per il fatto che è sia uno sia tutto insieme secondo l'uno (ché non abbiamo ancora trovato quanto è totalmente al di sopra del tutto) e per il fatto che vetta dei molti è l'uno come causa di quanto è da esso.

Inoltre, noi concepiamo l'uno secondo la supposizione che si purifica verso il semplicissimo e avvolgentissimo; ma il venerandissimo deve essere imprendibile a ogni concetto e supposizione, giacché anche nelle cose di qui ciò che eccede i nostri concetti tendendo sempre verso l'alto è più commendevole di quanto sia a portata di mano, sicché massimamente commendevole sarebbe ciò che supera le nostre supposizioni, tutte. Ma se questo è nulla, sia doppio allora il nulla: da una parte migliore dell'uno, dall'altra al di qua; se **(I, p. 8 W.-C.)** ci fondiamo sul vuoto nel dire questo, doppio è anche il fondarsi sul vuoto: l'uno che scivola nell'indicibile, l'altro verso quanto non è assolutamente in nessun modo. Indicibile è infatti anche questo, come sostiene per parte sua Platone⁷⁶⁴, ma secondo il peggio, mentre quello lo è secondo il meglio.

Se poi ricerchiamo se ce ne sia qualche bisogno, questo è il bisogno più necessario di tutti, il fatto che tutto proceda di lì come da un recesso inaccessibile: dall'ineffabile nel modo ineffabile. Infatti, né come uno produce i molti né come unicato i distinti ma come ineffabile ineffabilmente produce i molti, egualmente.

E se dicendo queste precise parole al proposito – cioè che è ineffabile, che è inaccessibile tra il tutto, che è incircoscrivibile al pensiero – facciamo marcia indietro con il ragionamento, occorre sapere che questi sono nomi e pensieri dei nostri travagli che ardiscono investigare quello indi-

⁷⁶⁴

PLAT., *Soph.* 238C9-11.

scretamente (16), pur immobili sulla soglia dell'inaccessibile (17), e che non annunciano nulla di quanto concerne quello ma rivelano le proprie affezioni al riguardo, le loro aporie e insuccessi, ma neppure limpidamente bensì mediante indicazioni: e questo verso chi sia capace di percepire anche queste cose. **(I, p. 9 W.-C.)**

III

(5) Ma vediamo che i nostri travagli patiscono le stesse condizioni intorno all'uno e che in modo eguale sono turbati e cambiano direzione. Ecco, infatti, l'uno – sostiene Platone⁷⁶⁵ – se è, non è nemmeno uno; ma se non è, nessun ragionamento gli sarà adeguato e quindi nemmeno una negazione; ma nemmeno un nome – ché nemmeno questo è semplice –, nemmeno un'opinione, quale che sia, né la scienza, poiché nemmeno queste sono semplici; nemmeno l'intelletto stesso è semplice, sicché totalmente inconoscibile e indicibile è l'uno. Dunque, che altro ricerchiamo al di sopra dell'indicibile?

Piuttosto forse Platone per la mediazione dell'uno ci ha sollevati ineffabilmente verso l'ineffabile qui soggiacente, al di sopra dell'uno mediante la stessa eliminazione dell'uno, come con l'eliminazione degli altri ha condotto verso i dintorni dell'uno; giacché nel *Sofista*⁷⁶⁶ ha mostrato di sapere in un passo che l'uno è sottoposto a un processo di purificazione, dimostrando anche che esso di per sé è presussistente all'essere. Se poi – una volta risalito fino all'uno – ha taciuto, anche questo è confacente a Platone: su quanto è totalmente impronunciabile totalmente tacere, alla maniera antica. E infatti il discorso sarebbe stato in realtà oltremodo rischioso, se fosse finito ad audizioni di imperiti (18). Certamente, sia ha cambiato direzione una volta aver avviato il ragionamento su ciò che non è assolutamente in nessun modo sia ha rischiato di finire nel pelago della dissimiglianza (19), o anzi della vuotezza senza sussistenza (20). Se le dimostrazioni non sono adeguate anche all'uno, **(I, p. 10 W.-C.)** non vi è da stupire per niente: infatti sono umane, ridotte in parti e più composte del dovuto. Perciò, queste non sono adeguate nemmeno a ciò che è, poiché sono essenziali, e anzi nemmeno alle essenze, giacché sono razionali; o non è lui che ha illu-

⁷⁶⁵ PLAT., *Parm.* 141E10 – 142A6.

⁷⁶⁶ PLAT., *Soph.* 244B6 – 245A10.

strato nelle *Lettere*⁷⁶⁷ che, quanto a noi, nulla è espressivo dell'essenza: non il tipo, non il nome, non il ragionamento, non l'opinione, non la scienza? Unico, infatti, potrebbe fare oggetto alle essenze l'intelletto – di cui non disponiamo ancora, accontentandoci di avanzare dialetticamente. Dunque, se anche cercassimo di progettare (21) un'intellezione purché essenziale, non l'avremmo adeguata all'unicato e a ciò che è; se mai provassimo a progettare anche quella contratta, tuttavia anche questa in direzione dell'uno sarebbe irrisarcibile e incomponibile. Se poi quella unitaria e per giunta ammiccante all'uno stesso, tuttavia questa si semplifica fino all'uno, ammesso che esista anche una qualche conoscenza dell'uno – questo infatti attenda la nostra trattazione. Di qui, assolutamente l'indicibile è anche inconoscibile, cosicché anche l'uno è tale. Ma tuttavia, anche trovandoci ora in queste condizioni, ci disponiamo a gettarci verso la distinzione di elementi tanto importanti mediante prove e supposizioni, sia purificandoci in vista di concetti inconsueti sia elevandoci per mezzo di analogia e negazioni, sprezzando per l'al di sopra quanto è presso di noi, sia infine incamminandoci da quanto è meno commendevole presso di noi in direzione di ciò che più è commendevole. Questo infatti siamo andati facendo anche ora. E forse ciò che è totalmente ineffabile è così ineffabile che a riguardo di esso non si può porre nemmeno che sia ineffabile: l'uno è così in quanto **(I, p. 11 W.-C.)** eccedente ogni composizione di ragionamento e nome, nonché ogni distinzione in quanto del conosciuto a partire dal conoscente; in altro modo, è inteso come semplicissimo e avvolgentissimo e non affatto in quanto solo uno, come lo specifico dell'uno, bensì come uno-tutto e uno-avanti-tutto: non certo uno è il qualcosa che è del tutto.

Questi, infatti, sono i travagli e così si purificano verso il semplicemente uno e il principio veramente unico del tutto. Consta che l'uno che è in noi così supposto, in quanto più vicino e a noi più congenere e pressoché inferiore in tutto a quello, è più sollecito a una tale supposizione; facile è il passaggio dal qualcosa, comunque posto, verso ciò che è semplicemente. Quand'anche non ci applicassimo in nessun modo a esso, tuttavia, anche sospinti da ciò che è in noi semplicemente, supporremo su quanto è prima di tutto. L'uno dunque è così dicibile e così indicibile; ma quello sia in onore con un silenzio completo e prima ancora con una completa ignoranza che sprezza ogni conoscenza.

(6) Orbene, passiamo a considerare proprio questo secondo aspetto, come si dice che sia completamente inconoscibile. Se infatti questo è vero, come possiamo scrivere strutturando tutto queste osservazioni a riguardo di esso? Infatti certo non straparlamo, ciarlano tante cose su ciò che non sappiamo. Ma se (l'ineffabile) è inordinato in realtà verso tutto e irrelato verso tutto e nulla è del tutto – nemmeno l'uno stesso –, **(I, p. 12 W.-C.)** tutte queste cose sono la sua natura, che ci troviamo pressoché a conoscere e ci impegniamo a trasmettere ad altri.

Altresì, il suo medesimo inconoscibile o conosciamo che è inconoscibile o lo ignoriamo; ma se è così, come possiamo dire che è totalmente inconoscibile? Se invece lo conosciamo, allora è così conoscibile, inquantoché quantunque inconoscibile si conosce che è inconoscibile.

Oltre a ciò, allora, non è possibile negare l'uno dell'altro, senza sapere a che cosa si neghi, né è possibile affermare che questo sia quello, senza che lo tocchi assolutamente; infatti, ciò che si sa non si dovrebbe dire che è né che non è ciò che non si sa – come afferma Socrate nel *Teeteto*⁷⁶⁸. Dunque, noi come neghiamo quanto conosciamo in qualsiasi modo di quello, che non conosciamo minimamente? Eguale come se uno (22), infatti, pur cieco fin dalla nascita, facesse vedere che nel colore non si dia calore. Piuttosto forse anche costui dirà giustamente che il colore non è caldo: l'uno infatti è tattile – e lo sa per il tatto – mentre non sa affatto il colore, tranne che è non tattile. Sa infatti di non saperlo (23), ché semplicemente tale conoscenza è non di quello ma della propria ignoranza. Anche noi, per parte nostra, nel dire che quello è inconoscibile, non riferiamo alcunché di esso ma riconosciamo la nostra affezione di esso; infatti non è nel colore l'insensibilità del cieco né poi la cecità ma in lui. E dunque in noi è l'ignoranza di quello, che ignoriamo, e infatti la conoscenza del conoscibile è nel conoscente, non nel conosciuto. Se come il conoscibile è nel conosciuto – **(I, p. 13 W.-C.)** in quanto è parvenza di esso – così si dicesse che in quanto viene ignorato è l'ignorando, in quanto è oscurità di esso o in-parvenza, secondo cui è ignorato e in-parvente a tutti, chi dice questo ignora che è privazione, come la cecità, parimenti anche ogni ignoranza e come l'invisibile così anche l'ignorando e inconoscibile.

Quanto agli altri enti dunque la privazione di questo lascia qualcos'altro; infatti, l'incorporeo, se anche è invisibile, tuttavia è intellegibile e l'Intellegibile è qualcos'altro tuttavia, come se fosse qualcosa di quanto in

⁷⁶⁸

PLAT., *Theæt.* 188C2-3.

qualsiasi modo è incomprendibile a una quale che sia intelligenza; ma se eliminiamo ogni concetto intellettuale e supposizione intellettuale e affermiamo che questo è quello che è a noi completamente ignorato, ciò su cui socchiudiamo ogni occhio (24) – e socchiudiamo totalmente – è questo che diciamo inconoscibile, non perché diciamo qualcosa di esso – ad esempio non avere la disposizione naturale a essere osservato con la vista, come nel caso dell'intelligibile, né non avere la disposizione naturale a essere intelligibile con un'intelligenza sostanziale e generale, come nel caso dell'uno – bensì ciò che non offre di sé alcun appiglio né sospetto. Infatti, non lo definiamo solo inconoscibile – perché, essendo qualcos'altro, l'inconoscibile abbia una natura – ma né essente né uno né tutto né principio del tutto né al di sopra di tutto: né semplicemente postuliamo di predicare di esso alcunché. Pertanto, nemmeno questi sono la sua natura – il nulla e ciò che è al di sopra di tutto e il sovracausale e l'incoordinato verso tutto –: nemmeno tali cose sono la sua natura ma solo l'eliminazione di quanto è dopo di esso. **(I, p. 14 W.-C.)**

Dunque, come possiamo dire qualcosa di esso? O che, conoscendo quanto è dopo di esso, per questo fatto di conoscere in qualsiasi modo lo dequalifichiamo in vista della posizione – per dire così – del totalmente indicibile. Come infatti ciò che è al di sopra di una qualsiasi conoscenza è migliore di quanto è colto da essa, parimenti anche ciò che è al di sopra di ogni supposizione bisogna che ne sia più venerando ma non che sia più venerando in quanto viene conosciuto bensì in quanto avente il massimo della venerabilità per quanto è in noi e per quanto è nostra affezione: portento è questo, come usa dire, in forza della medesima totale inafferrabilità ai nostri concetti intellettivi. Per analogia, infatti, se quanto in qualche modo è, secondo il meglio, inconoscibile è superiore a quanto è totalmente conoscibile, quanto è allora secondo il meglio totalmente inconoscibile è necessario convenire che sia anche sommo, quantunque quello non abbia né la sommità né l'ottimo né il massimo della venerabilità: sono infatti nostre convenzioni intorno a quello, che rifugge completamente i nostri concetti e supposizioni. Infatti, per questo fatto stesso di non aver supposto nulla conveniamo che ciò sia portentosissimo; se infatti supponessimo qualcosa, ricercheremmo anche un altro prima della supposizione: e ciò certo all'infinito o sarebbe necessario incagliarsi nel massimamente ineffabile.

(7) Dunque, dimostriamo forse qualcosa circa quello ed è da dimostrare quello, che non postuliamo suscettibile di essere nemmeno supponibile? Piuttosto dicendo queste (**I, p. 15 W.-C.**) parole dimostriamo anche *su* quello ma non quello né ciò che è dimostrabile in quello; infatti, né qualcos'altro né quello è in esso né esso stesso ma dimostriamo la nostra ignoranza e afasia di esso e questa è ciò che deve essere dimostrato.

E che, dunque? Non crediamo su di esso quello che diciamo? Se di esso vi è opinione, allora bisogna anche credervi. Piuttosto dal momento che non vi è – come crediamo –, allora è anche vera almeno questa opinione, sostiene Aristotele⁷⁶⁹. Pertanto, se è vera l'opinione, lo è anche l'oggetto, armonizzandosi al quale l'opinione diviene vera: infatti, per il fatto di essere l'oggetto anche l'opinione afferma la verità. Ebbene, quello come potrebbe essere o come potrebbe essere vero ciò che è completamente inconoscibile? O, almeno, il fatto che esso sia e che non sia conoscibile, questo è vero, come la verace falsità, ché è vero che è falsità. O tutto questo va condotto a unità nel caso delle privazioni e di quanto non è in alcun modo, casi per cui c'è che la derivazione profitti della sussistenza dell'essenza, come della luce la sottrazione della luce che chiamiamo ombra: senza luce infatti non c'è nemmeno alcuna parvenza di ombra. Nel caso poi di quanto non è affatto in nessun modo, nulla di ciò che è in qualunque modo possibile aggiungere, come sostiene Platone⁷⁷⁰, né certo ciò che non è né la privazione, insomma. Ma anche l'espressione “affatto in alcun modo” è inappropriata alla significazione di esso: poiché infatti questo è (25), anche la significazione è uno tra gli enti che sono e l'opinabile, quand'anche si opini che non sia in nessun modo, purtuttavia (**I, p. 16 W.-C.**) proprio quanto è opinabile è tra gli enti. Perciò, preferibilmente, Platone⁷⁷¹ afferma che è indicibile e inopinabile quanto non è affatto in nessun modo secondo il peggio, come noi diciamo quello secondo il meglio.

Ma allora opiniamo che è inopinabile. Piuttosto, come dice (Platone), il ragionamento si capovolge e in realtà nemmeno opiniamo. E a questo punto? Non crediamo e ci fidiamo che le cose stiano così? Piuttosto sono le nostre percezioni su di esso, come si è detto più volte. Ma abbiamo in noi questo opinare (26): pertanto è vuoto, come quello del vuoto e dell'il-limitato. Dunque, come cogliamo opinioni di questi enti – che pure non

⁷⁶⁹ ARIST., *De int.* XI, 21a32-33.

⁷⁷⁰ PLAT., *Soph.* 238A7-8.

⁷⁷¹ PLAT., *Soph.* 238C9-11.

sono, come se fossero –, immaginative e fittizie (giacché crediamo anche che il sole sia di un piede, benché non lo sia), così se opiniamo qualcosa o su quanto non è assolutamente in nessun luogo o su ciò di cui scriviamo questo, nostro è l'opinato e in noi è vanamente fondato. E, afferrandolo anche, crediamo di afferrare quello; esso però è nulla rispetto a noi, così è eccedente il nostro concetto.

VII

Dunque, come è dimostrabile almeno ciò, per quanto consiste in noi intorno a quell'ignoranza? Come infatti diciamo quello inconoscibile? Stando a un primo ragionamento – già detto –: sempre troviamo più commendevole ciò che al di sopra della conoscenza, (**I, p. 17 W.-C.**) sicché ciò che è al di sopra proprio di ogni conoscenza, seppure fosse trovabile, sarebbe stato trovato anch'esso alquanto commendevole ma basta ai fini della dimostrazione il fatto che esso non sia nemmeno trovabile. Passando a una seconda argomentazione, in quanto è al di sopra di tutto; se infatti fosse in qualsiasi modo conoscibile, sarebbe stato anch'esso nel tutto – quello che conosciamo infatti diciamo tutto – e ci sarebbe qualcosa di comune a esso con tutto: il conoscibile medesimo. Di ciò cui qualcosa è comune, c'è un'unica coordinazione cosicché anche così quello è con tutto; e così, allora, bisogna che esso sia inconoscibile. In terzo luogo: l'inconoscibile è intrinseco a ciò che è, proprio come il conoscibile – se anche relativamente a qualcosa –, tuttavia è intrinseco. Come dunque diciamo il medesimo grande e piccolo relativamente a qualcosa, così anche conoscibile e inconoscibile secondo un rispetto o l'altro; e come il medesimo è partecipante delle due essenze di piccolo e grande, così al tempo stesso è grande e piccolo, così anche al tempo stesso questo – partecipe del conoscibile e dell'inconoscibile – è entrambe le cose. E come il conoscibile presussiste, è necessario che anche l'inconoscibile presussista, tanto più se davvero è migliore del conoscibile, come il razionale è inconoscibile alla sensazione ma conoscibile all'intelletto. Infatti, il migliore non sarebbe privazione di quella che è l'essenza peggiore, a maggior ragione se si dà all'intellegibile. Infatti ogni assenza e tale privazione è nella materia o nell'anima: ma come potrebbe essere nell'intelletto, in cui tutto è compresente? E com'è nell'intellegibile, a maggiore ragione? Certo, a meno di non chiamare una privazione secondo il meglio, come la non essenza, che è sovressenziale, e il non (**I, p. 18 W.-**

C.) essente, che è sovrasostanziale e il nulla, che è il veramente inconoscibile secondo superiorità su tutto. Se dunque l'uno è estremo conoscibile di quanto in qualsiasi modo è mai oggetto di conoscenza o supposizione, anche quanto è al di sopra dell'uno è il primamente e totalmente inconoscibile, cioè ciò che è così inconoscibile che né ha l'inconoscibile per natura né noi vi ci accostiamo in quanto inconoscibile ma ignoriamo addirittura se sia inconoscibile. Completa è infatti l'ignoranza su di esso e non conosciamo quello né in quanto conoscibile né in quanto inconoscibile. Perciò, inoltre, ci dimeniamo sotto ogni rispetto senza sfiorarlo minimamente, proprio perché non è nulla o piuttosto non è nemmeno questo, il nulla. Pertanto, è ciò che non è assolutamente in nessun modo o è al di sopra di questo, se è vero che questo è la negazione di ciò che è ed esso lo è anche dell'uno, cioè il nulla.

Ma il nulla è vuoto (27) e decadimento di tutto ma non concepiamo così circa l'indicibile. Piuttosto il nulla è doppio: l'uno al di sopra e l'altro al di qua; e infatti l'uno è doppio: l'uno estremo, come quello della materia, mentre l'altro è primo, cioè quello più venerabile di ciò che è. Parimenti anche il nulla: dall'una parte in quanto non è nemmeno l'estremo uno, dall'altra parte in quanto non è nemmeno il primo. In questo modo allora anche l'inconoscibile e l'indicibile sono doppi: dall'una parte in quanto non sono nemmeno l'estremo supponibile, dall'altra parte in quanto nemmeno il primo.

Allora, orbene, lo poniamo inconoscibile quanto a noi? Piuttosto non sarebbe per nulla paradossale questo – se è lecito dire –, cioè che è inconoscibile anche all'intelletto pluristimato; (**I, p. 19 W.-C.**) ogni intelletto infatti guarda verso l'intellegibile e l'intellegibile è o essenza o essente. Ma forse la divina conoscenza lo conosce e così è conoscibile a quella unitaria e sovrasostanziale. Ma questa rinvia all'uno mentre esso certo sarebbe al di sopra anche dell'uno; per dirla in breve, se fosse conosciuto anche quello con gli altri, sarà anch'esso tra i molti: infatti, comune a esso e agli altri sarà l'essere per i conoscibili e si ritroverà coordinato al tutto secondo questa misura. Altresì, se conoscibile, lo circoscriverà la conoscenza – almeno quella divina; certo lo confinerà. Ogni confine estremamente risale all'uno ma quello è al di sopra dell'uno: dunque è incircoscrivibile e sconfinato totalmente, così da essere tale anche a ogni conoscenza, ché è inconoscibile anche alla conoscenza divina. Inoltre, la conoscenza è propria di ciò che è conosciuto in quanto è o si dà o partecipa dell'uno mentre esso è al di sopra di questi. Quanto è conoscibile è relativo alla conoscenza e a ciò che conosce: quindi, anche quello avrà una qualche coordinazione e relazione verso

tali rispetti.

Altresì, anche l'uno rischia di essere inconoscibile, se è vero che bisogna che altro sia ciò che conosce da ciò che è conosciuto, anche qualora siano entrambi nel medesimo, sicché l'uno non potrebbe conoscere se stesso – almeno il realmente uno: infatti l'uno non ha una qualche duplicità, allora non sarà in esso conoscente e conosciuto. Certo nemmeno dio, stando proprio secondo il solo uno stesso ed essendo a contatto con l'uno – il semplicemente uno – subirà contatto secondo duplicità: come infatti il duplice sarebbe potuto essere a contatto col semplice? Se (dio) conoscesse l'uno con l'uno, sarà dall'una parte l'uno conoscente e dall'altra quello conosciuto e recepirà **(I, p. 20 W.-C.)** entrambi la natura dell'uno, essendo unica e uno, cosicché sarà relazionata non come altro all'altro, come cognitivo al conoscibile, essendo questo solo stesso uno. Ma come questo sia a riguardo dell'uno, in altra circostanza.

VIII

Ebbene, ancor più (28) dunque esso non è nemmeno un uno inconoscibile – afferma infatti opportunamente anche Platone⁷⁷² che è impossibile affermare tanto di conoscerlo quanto di non conoscerlo per nulla. Ma se l'estremo conoscibile è l'uno, non sappiamo per nulla qualcosa al di sopra dell'uno (29): per conseguenza vanamente declamiamo queste osservazioni. Piuttosto, sapendo quanto sappiamo, sappiamo anche questo di essi, cioè che sono indegni – se è lecito dire – della prima ipotesi: ché poi, senza conoscere ancora le essenze intellegibili, sprezziamo le immagini che ne consistono in noi, benché la natura di quelle sia imparziale ed eterna mentre queste – parziali – divengono in noi e mutano in ogni direzione. E ancor maggiormente, ignorando il contratto delle specie e dei generi ma avendo di quello la rappresentazione speciale, che è un contratto dei generi e delle specie distinte in noi, supponiamo che tale sia ciò che è ma non appropriatamente questo – che è invece un qualcosa di migliore e il massimamente unicato. E concepiamo già l'uno, non accumulando ma semplificando il tutto verso quello: e in noi questa semplicità consiste in relazione al tutto che è in noi, molto manchevole dal toccare quella nella sua intierzza. L'uno infatti che è in **(I, p. 21 W.-C.)** noi e il semplice non sono minimamente quanto viene detto, a meno che siano indizio (30) di quella na-

⁷⁷²

PLAT., *Theæt.* 199A7-9.

tura.

Dunque, preso in considerazione anche tutto quanto è in qualsiasi modo conoscibile e supponibile fino anche all'uno, postuliamo (se bisogna esprimere l'inesprimibile e concepire l'inconcepibile), postuliamo tuttavia che sia supposto ciò che non è riconducibile a tutto e che non è coordinabile e così trascendente da non avere nemmeno il trascendente, in termini di verità. Infatti, è trascendente sempre a qualcosa ciò che è trascendente ed è trascendente non totalmente, poiché ha relazione verso ciò cui è trascendente e insomma ha coordinazione in un qualche avanzamento; se dunque dovesse soggiacere veramente trascendente, non soggiaccia nemmeno trascendente. Infatti, non è verace quanto al trascendente il nome proprio, in termini rigorosi – insieme è già infatti anche coordinato –, cosicché di esso è necessario negare anche questo. Ma anche la negazione è un ragionamento, quale che sia, e il negato è un oggetto (31), esso invece è nulla, allora non negabile né dicibile insomma né in qualche modo conoscibile, sicché nemmeno è possibile non rinnegare la negazione; ma anche questo completo stravolgimento degli argomenti e dei pensieri è la dimostrazione rappresentantesi in noi di quanto diciamo. E quale sarà il limite del ragionamento, a parte un insondabile silenzio e la concessione di non conoscere per nulla cose alla cui conoscenza non è lecito arrivare, in quanto sono inaccessibili?

(8) Forse che non si potrebbe ricercare anche questo, attenendosi a tali argomenti? Se infatti diciamo qualcosa a partire dalle cose di qui circa quello, poiché in queste da ogni parte la monade prevale (**I, p. 22 W.-C.**) su un certo numero proprio (c'è infatti un'anima e molte anime e un intelletto e molti intelletti e uno è l'ente e molti enti e un'enade una e molte enadi), così senza dubbio il ragionamento richiederà un uno ineffabile e molti ineffabili e bisognerebbe certo dire che l'ineffabile è fecondo ineffabilmente: allora genererà una pluralità propria. Piuttosto queste e simili osservazioni sono proprie della dimenticanza delle aporie sopraccitate; nulla è infatti che sia comune a quello con le cose di quaggiù né a esso potrebbe appartenere alcunché di quanto è detto e pensato e supposto: né allora l'uno né i molti, né il carattere fecondo o produttivo o causale in qualche purchessia modo, né una qualche analogia né simiglianza. Non certo come le cose di quaggiù è anche quello – o quelli –; anzi, non bisogna dire né quello né quelli, né che è uno né che è molti, bensì massimamente praticare uno stato di quiete, permanendo nel recesso ineffabile dell'anima senza procederne. Ma se proprio è necessario indicarvi qualcosa, si deve ricorrere alla rispettiva negazione di questi caratteri: né uno né molti, né fecondo

né infecondo, né causale né incausale – ricorrendo nondimeno a queste negazioni che si capovolgono (non so come) all'infinito in modo ineludibile (32). **(I, p. 23 W.-C.)**

VIII

Orbene, profferiamo ciò che non è assolutamente in nessun modo, ciarlando queste cose? Saranno infatti convenienti a quello tutte queste enunciazioni e certo questo capovolgimento per tutte, proprio come ci insegna anche il filosofo di Elea⁷⁷³. Piuttosto questo non è difficile a refutarsi – ed è già detto innanzi –, che questo sia supposto secondo il peggio mentre quello secondo il meglio; e infatti quanto viene negato è negato non al medesimo modo per ciascuno bensì, in relazione all'alto, le cose peggiori sono negate del migliore – se è lecito dire – mentre, in relazione al basso, per così dire le cose migliori sono negate del peggiore, se è possibile dire. E infatti neghiamo sia circa la materia sia circa l'uno ma in questo modo a dittico citato. Dunque, come sostenevo, questo è ben disponibile a essere refutato mentre quello è già più forte; se ciò che non è assolutamente in nessun modo è decadimento – completo – da ciò che è e al di sopra di ciò che è è l'uno e ancor più l'ineffabile, allora ciò che non è in nessun modo sarà circondato dall'uno che si protende verso quanto è al di qua, e sarà uno e altresì ineffabile, giacché l'ineffabile è al di qua anche dell'uno come al di sopra. Piuttosto, se questo che si dice che non è in nessun modo è privazione di ciò che è, dovrebbe avere queste affezioni. E nulla da stupire: la materia infatti è completamente ciò che non è, qualora sia nella condizione di venire scrutata secondo l'uno: ché lì l'uno è al di sopra di ciò che è e qui dopo ciò che è e nulla sarebbe fuori luogo se partecipasse anche dell'ineffabile; se così è detto non essente assolutamente in nessun modo, posto come non essente né uno né ineffabile, né affermativamente né negativamente (33) né secondo capovolgimento né antifrasticamente né comunque **(I, p. 24 W.-C.)** altrimenti in alcun modo affatto (infatti di un tale ente argomentava anche lo straniero di Elea⁷⁷⁴): questo è quindi decadimento da tutto ciò che si suppone pur in qualsiasi misura; certo è proprio ciò che non è nemmeno un ente qualsiasi.

Pertanto, il veramente ineffabile giace d'intorno, come una chiostra, a

⁷⁷³ PLAT., *Soph.* 238D4 – 239A12.

⁷⁷⁴ PLAT., *Soph.*, 239A8-11.

tutto il dicibile, dall'alto incombendo e dal basso soggiacendo a tutto quale seggio? Piuttosto nemmeno questo nell'enunciazione converrà a quello: infatti né è dall'alto né dal basso né qualcosa di esso è primo né estremo – non vi è infatti processione; né allora è chiostra di tutto né circonda tutto né all'interno di esso è il dicibile né l'uno stesso.

Forse che nemmeno è giunto qualcosa da esso alle cose di quaggiù? In aggiunta, infatti, questo è da ricercarsi. E come potrebbe non essere giunto, se è vero che da esso è il tutto in una qualche maniera? Infatti, ciò da cui procede ciascuna cosa ne partecipa anche, avendo di qui se non altro ciò che è e spirando il principio proprio e a esso virando, per quanto possibile. Infatti, che cosa quindi impedirà a quello di dare qualcosa di sé a quanto è da esso? Quale altro ente mediano? Come potrebbe essere non necessario che sempre il secondo sia più vicino che il terzo in direzione dell'unico principio e più del quarto il terzo? Se è così, deve anche frequentarlo discostandosene meno; se è così, deve anche restare di più nel limite di quella natura; se è così, deve anche essere più assimilato in relazione a esso, così da essere anche consentaneo al parteciparne, sicché ne partecipi anche? Noi come potremmo supporre tutto questo su di esso – certo, anche solo in certa misura – se di esso non fosse anche, in noi, una qualche traccia (**I, p. 25 W.-C.**) che ci spinga per dire così verso di esso? Forse, quindi, occorre anche dire che, essendo ineffabile, al tutto comunica della partecipazione (34) – ineffabile – secondo cui è qualcosa di ineffabile anche in ciascuno, proprio come conveniamo su questo, che per natura certi enti sono più ineffabili gli uni degli altri: l'uno di ciò che è, ciò che è della vita, la vita dell'intelletto e via di séguito, in proporzione allo stesso ragionamento o piuttosto al rapporto inverso, dalla materia fino alla sostanza razionale: questi secondo il peggio, quelli secondo il meglio, se è lecito dire. Piuttosto, se qualcuno supponesse questo, renderà ineffabile sia la processione di quello sia un qualche ordine di quanto non è promanato e riferiremo tutto quello che è dicibile anche all'ineffabile in quanto, sotto ogni rispetto, condiviso col dicibile. E faremo allora tre monadi e tre numeri e non più due – quello sostanziale, quello unitario, quello ineffabile; e almeno così porremo – cosa che prima abbiamo respinto – che ci siano uno e molti nell'ineffabile, ordine sia dei primi sia dei medî sia degli ultimi e, altresì, permanenza processione riconversione: insomma, frammischieremo molto il dicibile all'ineffabile. Ma se, come dicevamo, non occorre riferire quello o quelli all'ineffabile, che vogliamo al di sopra dell'uno e dei molti, allora nemmeno bisogna porre come una cosa ciò che è prima dei molti e come un'altra – correlativamente divisa – ciò che è in partecipazione con i

molti; certo non è partecipato né comunica qualcosa di sé a ciò che è dà sé **(I, p. 26 W.-C.)** né ogni dio è ineffabile prima che uno, come uno prima che sostanza.

Forse dunque l'argomentazione, capovolgendosi anche là, illustra quello come ineffabile (35), intendendo cose contrarie sotto ogni rispetto da ciò che è dopo di esso; e che vi ha di straordinario, quando incorreremo in altre aporie simili a queste sia circa l'uno sia segnatamente anche circa ciò che è totalmente unicato ed è? Ma questo attenda la nostra trattazione a suo tempo. **(I, p. 27 W.-C.)**

Parte seconda

Ora, circa quanto è posto come primo bisogna ancora ricercare quale sia la risalita verso quello e in quale modo sia in corso di perfezionarsi a partire dagli estremi. Il ragionamento sia pure comune vuoi agli altri principî vuoi a quanto è promanato da essi fino all'estremo; come infatti Parmenide (36), ricercando l'uno, ha proceduto a tutto quanto in qualsiasi misura è dipendente dall'uno, anche noi così coprocediamo a ciò che è posto come primo o piuttosto, principiando da quanto è dicibile totalmente e per sensazione scibile (37), risaliremo a quelli e faremo approdare al silenzio su di esso i travagli della verità.

I

Dunque da principio come si potrebbe, movendo dalle evidenze, fare questa intiera risalita? Pertanto occorre premettere come assioma questo, poggiando sul quale ci tradurremo di qui verso colà per quanto possibile, quanto più solidamente. **(9)** Perciò, si dica che l'immanchevole è per natura totalmente avanti il manchevole (38). Infatti ciò che manca di altro per natura è asservito a quello per necessità, di cui **(I, p. 28 W.-C.)** è manchevole; ma se l'uno manca contrastivamente (39) dell'altro, ciascuno dei due – mancando intrinsecamente quale sotto l'uno e quale sotto l'altro rispetto – non sarebbe principio. Infatti, a quello che è realmente principio l'immanchevole è propriissimo; se infatti mancasse di qualcosa, sotto questo rispetto non sarebbe principio ma bisogna che il principio sia solo questa cosa stessa, cioè principio. Allora a questo pertiene l'immanchevolezza e di riconoscere che non vi sia affatto qualcosa prima di esso: riconoscerà, invero, se ha la manchevolezza sotto qualsiasi rispetto. E se mancasse di quanto è prima di esso – cosa che è principio in modo alquanto appropriato – non c'è da stupire se fosse anche principio verso ciò che è dopo di sé, poiché non è manchevole di questo; ma se in qualche modo mancasse anche di questo, nemmeno verso questo conserverà il postulato di principio.

I. 1

Pertanto, sia un corpo nella condizione di qualificato (40): infatti questa è la prima cosa da noi dicibile: ciò che è il percettibile. Forse che allora questo è il primo? Ma questi sono due, cioè corpo e la talità, che è nel corpo in quanto sostrato. Dunque, delle due quale natura è precedente? Infatti, quella mutuamente comune è manchevole delle parti proprie ma anche quanto è nel sostrato manca del sostrato; forse allora il corpo è principio e sostanza – sostanza prima? Ma è impossibile; in primo luogo, infatti, il principio non potrebbe aggiungersi alcunché da ciò che è dopo di esso e da esso; affermiamo che il corpo è nella condizione di qualificato: allora non da esso sono la talità e la qualità – cosa che si somma a esso nella sua alterità. In secondo luogo, il corpo è totalmente riducibile a parti e ciascuna delle sue parti è manchevole delle altre e l'intero è manchevole di tutti i singoli; dunque, manchevole (**I, p. 29 W.-C.**) e completantesi a partire dai manchevoli, non sarebbe totalmente immanchevole. Altresì, se non è uno ma unicato, manca dell'uno che lo tiene insieme, come afferma Platone⁷⁷⁵. Ma certo è qualcosa di comune e di ineludibilmente inessenziale, come una qualche materia; manca allora di ordine e di essenzializzazione, perché non sia solo corpo ma anche un corpo tale – ad esempio igneo o terreo – e, per dire in breve, ordinato e qualificato. Allora i sopravvenienti lo perfezionano (41) e lo ordinano, come essenze in rapporto al secondo sostrato (42) – materia seconda, come la definiscono.

Forse che dunque il sopravveniente è il principio? Ma non è possibile; infatti resta su di sé né è sussistente solamente bensì è in un sostrato e del sostrato è necessitante. E se non lo si ponesse come sostrato ma come unico degli elementi che sono in ciascuno, come l'animalità in un cavallo e in un uomo, anche così ciascuno dei due sarebbe manchevole dell'altro, sia questo sostrato sia quanto è nel sostrato, o piuttosto l'elemento comune, come l'animalità, e gli specifici, come la razionalità e l'irrazionalità: sempre infatti gli elementi mancano l'uno dell'altro e ciò che è dagli elementi degli elementi stessi. Insomma, questo percettibile – che così si propone a noi perspicuo – non è nemmeno il corpo: infatti, questo non muove la sensazione di per sé né la muove la qualità, ché non ha un'estensione commisurabile alla sensazione né è propria della sede percettiva in quanto è corpo. Orbene, quanto la vista discerne o concerne (43) non è né il corpo né il colore ma il colorato corpo o il colore corporizzato (44) – questo è ciò che muove la vista (**I, p. 30 W.-C.**) e in generale della percezione ciò che è percepito, cosa che è un corpo tale.

775

PLAT., *Soph.* 245A1-3.

Da questo è allora patente, in primo luogo, che questa talità aggiuntiva è incorporea; se infatti fosse corpo, non sarebbe ancora percepibile; il corpo allora manca dell'incorporeo e l'incorporeo del corpo: ch  nemmeno questo   capace di percezione di per s . In seconda istanza: contrastivamente questi prevalgono l'un l'altro e nessuno dei due presussiste all'altro ma, essendo elementi dell'unico percetto, coesistono l'un l'altro: l'uno procurando l'estensione all'inesso, l'altro co-introducendo la variet  sensibile – altra – strutturata secondo forma nel non informato. In un terzo momento, altres : nemmeno la complementarit    principio n    immanchevole; infatti, sovrammanca degli elementi propr  e di ci  che li raduni in vista della nascita di un'unica sostanza, quella percepibile: n  infatti il corpo li raduner  – esso anzi   ci  che li sèpara – n  la qualit , in quanto nemmeno sussistente al di fuori del corpo in cui   o con cui viene a essere. Ma   anche essenza, il che   composto: dunque, o produce se stesso – la qual cosa   impossibile – (ch  non coinclina verso se stesso ma l'intero di s    sparso sotto ogni rispetto) o <non>   prodotto da s  e ci sar  un qualche altro principio prima di esso.

I. 2

(10) E dunque sia sottesa quella che chiamano natura, che   principio di movimento e di stasi, essendo nello stesso mosso e statico di per s  e non per accidente (45); infatti,   qualcosa di pi  semplice (**I, p. 31 W.-C.**) questa – forgiatrice peraltro delle essenze composte. Ma se   nelle cose stesse che vengono forgiate e <non> fuori di esse, n    sussistente prima di esse ma manca di esse in relazione all'essere ci  che  , sia fermo che   un tratto di eccellenza per esse il fatto che le coplasmi e le forgi, come veniamo sostenendo; nondimeno, non   immanchevole: con esse ha l'essere e in esse   inseparabile – al loro essere   e al loro non essere non   – per l'inabissarsi totalmente in esse e non poter far emergere quanto   proprio. Infatti, ci  che aumenta e nutre e genera i simili e l'uno prima di questi tre, ci  la natura, non   l'intero dell'incorporeo ma, pressoch , del corpo   una qualit  e differisce solo in tanto in quanto al composto procura la parvenza di venire mosso dall'interno ed essere statico. Infatti la qualit  del percettibile d  intrinsecamente ci  che appare alla superficie e sdrucchiola alla sensazione, il corpo d  quella che   totalmente estensione, la natura l'attivit  naturale che dall'interno emerge, sia solo secondo luogo sia secondo il nutrire e l'au-

mentare e generare simili: infatti, già anche questa è una natura più commendevole, quale quella che traversa le piante. Ma non di per sé può, fino a questo punto, estollere se stessa di tra ciò che la governa: infatti a quello ha consegnato completamente se stessa secondo la sostanza medesima. Infatti è una qualche vita e altra rispetto al corpo fisico semplicemente detto e più perspicua della natura che in questo è del tutto imbibita da esso, che è attiva dall'interno in qualche modo ma né nutre né aumenta né genera simili; tuttavia infatti anch'essa è inseparabile dal sostrato e ne è manchevole, sicché non potrebbe essere semplicemente principio (**I, p. 32 W.-C.**), avendo la manchevolezza del peggiore. Ché non è quella gran meraviglia poi se, essendoci un qualche principio, è manchevole del principio al di sopra di se stesso bensì se lo fosse di quanto è dopo di sé, enti di cui è supposto essere principio.

I. 3

(11) E con lo stessa argomentazione confuteremo anche se qualcuno supponesse principio l'anima irrazionale, sia sensibile sia appetitiva (46). Benché infatti questa sembri avere qualcosa di più separabile secondo le attività istintuali e conoscitive, comunque anch'essa è internamente vincolata al corpo e ha qualcosa di inseparabile da esso, se è vero che non può rivolgersi a se stessa, bensì la sua attività è cointrisa al sostrato. Infatti, è chiaro che anche la sostanza è pressoché tale: infatti, se questa fosse disciolta e libera su se stessa e se indicasse una qualche attività tale, non sarebbe sempre verso il corpo ma nell'atto di rivolgersi talora verso se stessa; e se sempre verso il corpo, tuttavia in termini critici e indagatori di sé. Perciò le attività di molti uomini, anche se si applicano (47) alle cose esteriori, purtuttavia dimostrano su di esse la separabilità, decidendo di disporne e valutando che c'è bisogno di decisione per operare o patire qualcosa di quanto appare buono o per stornare qualcosa di contrario. Gli slanci dei viventi (48) irrazionali sono monosostanziali e autooriginantisi, sia venendo mossi insieme dagli organi sia balzando soltanto verso le sensazioni dolci dei percetti e deviando i dispiaceri. Se perciò il corpo ha comunione con il dolore e il piacere e in qualche modo è disposto da essi, è chiaro (**I, p. 33 W.-C.**) che anche le attività psichiche promanano cointrise ai corpi e non sono puramente psichiche, bensì anche di essenza corporea, come nemmeno l'associazione e la dissociazione sono proprie del solo colore ma del corpo

colorato, come nemmeno il taglio è proprio del ferro – asserisce Aristotele⁷⁷⁶ – ma nemmeno della figura ma dell'insieme di entrambi: il che è un'ascia o una falce o un coltello (49). Parimenti anche percepire e desiderare sono proprî del corpo animato o dell'anima corporeoessenziale, quantunque trapaja maggiormente in questi la componente psichica che quella corporea, come in quelli l'elemento corporeo signoreggia secondo la persistenza e sussistenza (50). Ché tuttavia nella misura in cui ha in altro l'essere – in qualunque modo –, altrettanto è manchevole del peggio: e ciò che è tale non potrebbe essere principio.

I. 4

(12) E certo prima di questa sostanza vediamo una certa, separabile essenza per se stessa – che si rivolge verso sé –, quale quella della sussistenza razionale. Pertanto, la nostra anima insiste sulle proprie attività e dirige se stessa: questo non sarebbe possibile, se non volgesse verso sé; e questo non sarebbe possibile se avesse non separabile la sostanza, come pare anche ad Aristotele⁷⁷⁷ –; certo questa non abbisogna del peggiore. Questo è allora principio perfettissimo? Piuttosto non protrude tutte a un tempo le attività ma di moltissime è sempre manchevole; il principio non vuole avere alcuna manchevolezza mentre essa è sostanza difettiva delle di sé attività. **(I, p. 34 W.-C.)** Ma la sostanza è eterna, qualcuno potrebbe dire, e immanchevole e con le attività sostanziali indifettive e sempre con-correnti alla sostanza, sia secondo l'automovimento sia perenne: e questa potrebbe essere principio. Ma un'unica essenza è l'anima, nella sua intierezza, e un'unica natura, da una parte immanchevole e dall'altra parte manchevole: ma il principio è totalmente immanchevole; l'anima, allora, che produca anche le attività che si producono in mutamento, non potrebbe essere principio – almeno quello appropriatissimo.

I. 5

Bisogna allora che anche prima di questo ce ne sia un altro – invariabile

⁷⁷⁶ ARIST., *De an.* II, 1, 412b11-15.

⁷⁷⁷ ARIST., *De an.* II, 3, 414b18-19; III, 4, 429a10-b10; III, 5, 430a17-18.

sotto ogni rispetto, secondo sostanza vita conoscenza nonché secondo ogni potenza e attività, quale diciamo essere quello immobile ed eterno, proprio il commendevolissimo intelletto, risalendo al quale anche Aristotele⁷⁷⁸ ha creduto di aver trovato il primo principio. Infatti che cosa sovrammanca ancora a quello che tutte comprende in sé le pienezze di se stesso e di cui né addizione né sottrazione varia mai affatto nulla di alcuno degli elementi pertinenti? Piuttosto anche questa è uno e molti, intiero e parti e in essa ci sono primi, medî e perfetti; le pienezze peggiori necessitano delle migliori e le migliori delle peggiori <e> l'intiero delle parti; la reciprocità infatti necessita dei reciproci e i primi dei perfetti per la medesima causa: nulla, infatti, è primo di per sé. Ma certo anche l'uno è necessitante dei molti, giacché nei molti ha l'essere ovvero questo uno è collettore dei molti e non è di per sé ma con quelli. Allora molta è la manchevolezza anche in questo principio; per questo (**I, p. 35 W.-C.**) l'intelletto, anche come generante in sé le proprie pienezze da cui il complesso è a un tempo coperfezionato, sarebbe esso stesso necessitante di sé, non solo il generato del generante ma anche il generante del generato per la copienezza di quello che intiero genera se stesso intiero. Altresì, è pensante e pensato, intellegibile e intellettivo di sé e per sé e la loro complementarità è l'intelletto. Perciò, l'intellettivo manca dell'intellegibile come proprio referente mentre l'intellegibile sovrammanca dell'intellettivo perché vuole essere anch'esso intellettivo e la loro complementarità è sovrammancante di entrambi sebbene l'ottenimento coesista sempre con la mancanza (51), come l'ordine con la materia; ma tuttavia per natura anche una qualche mancanza è consustanziale all'intelletto, fino a non essere principio nell'accezione appropriatissima.

I. 6

(13) Forse dunque bisogna comprendere l'intelletto entro il più semplice degli enti, quello che chiamiamo uno che è; poiché lì nulla è in condizione totalmente distinta né vi è insita una qualche molteplicità o ordine o duplicità o rivolgimento verso sé, quale mancanza potrebbe apparire in ciò che è totalmente unicato e massime qual è la mancanza del peggiore da cui al momento attuale ha preso le mosse il ragionamento? Perciò il grande Parmenide⁷⁷⁹ risalì anche a questo principio saldissimo, in quanto immanche-

⁷⁷⁸ ARIST., *Met.* A 7, 1072a19 – 1073a13.

⁷⁷⁹ PARM. fr. 28B8 33 D.-K.

volissimo. Piuttosto bisogna assolutamente insistere sul pensiero di Platone⁷⁸⁰, cioè che l'unicato non è l'uno stesso ma ciò che ha esperito quello ed è chiaro che avrà ordine dopo di quello. Nondimeno, secondo il modo presente delle argomentazioni si illustra che l'unicato ha in sé sia l'unicizzato (52) (**I, p. 36 W.-C.**) (anche se l'unicato fosse fino all'estremo inabisato dall'unificante, ciononostante soggiace come unicato) sia anche l'uno stesso. Da un lato, se ciò che è consta a partire da elementi, come sembra dire Platone⁷⁸¹ circa il misto, manca degli elementi di sé (53); dall'altra parte, se è un qualcosa che si allenta dalla semplicità dell'uno secondo la misura dell'uno, come qualcosa di spesso e denso, prospettando a un tempo insieme con sé anche gli elementi, non dico in qualche modo in fase di distinzione ma vincolati all'unità di sé e, inoltre, per dire così con-fusi, tanto prospettati che quello in tale misura non è più uno bensì unicato, ormai è sostanza in vece di enade (così infatti qualcuno potrebbe difendere il misto con argomenti acuti e con la circospezione di non fare il meglio a partire dalle cose peggiori (54) bensì con il meglio e da esso e in esso le cose peggiori) ma anche così l'uno in esso è manchevole del <non-uno in esso e il non-uno in esso dell'> (55) uno in esso e la complementarità di ciascuno dei due totalmente. E se anche altro è il concetto dell'essere, altro quello d'essere unicato e se l'intero è unicato ed essente, questi mancano l'uno dell'altro e dei due l'intero – che invero è chiamato uno che è. E se l'uno è migliore, questo mancherà di ciò che è in vista della sussistenza dell'uno che è; e se ciò che è manca dell'uno, in quanto sopravveniente quale essenza al misto e unicato, come a ciò che insieme è animale razionale mortale la specificità di uomo, anche così l'uno sarà manchevole di ciò che è. Se poi – cosa che è più retto dire – doppio è l'uno – dall'una parte causa della mescolanza, il che presussisterà a ciò che è, dall'altra efflorescente anche su ciò che è (ché di questi in prosieguo, se necessario, diremo di più), tuttavia la manchevolezza non tralascerà completamente nemmeno questa (**I, p. 37 W.-C.**) natura: nemmeno, voglio dire, la manchevolezza del peggiore, per la qual condizione procede il modo della risalita.

I. 7

Ma sotto tutti questi rispetti l'uno certamente dovrebbe essere totalmente immanchevole: né infatti manca di quanto è dopo di sé in rapporto all'esse-

⁷⁸⁰ PLAT., *Soph.* 245A1-B10.

⁷⁸¹ PLAT., *Phil.* 23C9-D1.

re (di per sé, infatti, è separato dal tutto ciò che è veramente uno) né del peggiore in sé o migliore (nulla infatti è in esso oltre sé) ma nemmeno di sé. È uno, giacché nemmeno ha una qualche duplicità in rapporto a sé: né infatti bisogna dire il rapporto medesimo verso di sé su ciò che è realmente uno, poiché è semplice totalmente; questo allora è ciò che è immanchevolissimo di tutto, questo allora è principio di tutto e questo è causa e questo è primo primamente di tutto quanto.

Ma se gli si aggiungono questi tre caratteri, non sarebbe uno. Piuttosto all'uno tutto si darà secondo l'uno, sia questi sia quant'altri predichere-mo di esso, come il semplicissimo il supremo l'ottimo il salvifico di tutto (56) e il bene stesso e tutto, se si potesse dirlo secondo la semplicità dell'u-no, giacché è onnilatrice e onnisostanziale: proprio perciò questo è anche onnimodale.

Ma se questo è vero anche così circa l'uno, sarebbe manchevole anche così di quanto è dopo di esso, secondo ciò che aggiungiamo a esso – in qualsiasi modo (57); infatti, il principio è detto ed è di ciò che è da principio, la causa lo è dei causati e il primo lo è di ciò che è ordinato dopo di esso e inoltre ciò che è semplice lo è secondo (**I, p. 38 W.-C.**) l'eccellenza sugli altri, il supremo lo è secondo potenza in rapporto a ciò che è oggetto a superiorità e il bene e il desiderabile e il salvifico sono di ciò che è salvato e desiderato (58); e dunque, se fosse detto tutto, sarà detto secondo la preapprensione di tutto in esso – quella secondo il solo uno stesso e tuttavia causa unica di tutto prima di tutto, non essendo altra ma anche questa secondo l'uno. Allora, in quanto è «uno» e solo, in tanto è immanchevolissimo; in quanto immanchevolissimo, è principio primo e radice di tutti i principî – ininclinatissima –; in quanto sia è in qualsiasi modo principio sia la prima causa del tutto prefissata a tutto come desiderabile, in tanto è rappresentata essere in qualche modo manchevole di ciò in relazione a cui è; ha qualcosa (59) allora, se è lecito dire, anche una traccia somma di mancanza, come all'inverso la materia ha un estremo rimbombo dell'immanchevole (60), secondo proprio ciò che è, uno oscurissimo. E il ragionamento sembra avere un qualche capovolgimento: infatti in quanto uno è anche immanchevole, se è vero che è parso anche principio secondo l'immanchevolissimo e uno; ma tuttavia in quanto uno, è anche principio; e in quanto uno è immanchevole mentre, in quanto principio, è anche manchevole. Allora in quanto immanchevole è anche manchevole ma non secondo il medesimo rispetto bensì in relazione all'essere ciò che è è immanchevole mentre sia come produttore gli altri sia come preapprensivo è manchevole. Anche questo è specifico dell'uno, sicché secondo l'uno sono entrambi i

rispetti e non allora entrambi così come **(I, p. 39 W.C.)** la ragione riduce in parti dicendone la complementarità ma è uno solo: e secondo questo sono sia gli altri sia l'immanchevole. E infatti come non dovrebbe anche questo essere secondo l'uno, come tutto quanto d'altro procede da esso? Qualcosa di questo è anche l'immanchevole.

I. 8

Ma allora bisogna ricercare qualcosa che in nessun modo avrà l'immanchevole, nemmeno in un modo qualsiasi; un tale essente, sarebbe non vero a dirsi né che è principio né questo stesso che pare venerandissimo a ripetersi, cioè l'immanchevolissimo: e questo infatti significa eccellenza e trascendenza dal manchevole. Né infatti postuliamo di chiamarlo ciò che tutto trascende ma ciò che è totalmente incircoscrivibile dal pensiero e che è totalmente silenzio: questo potrebbe essere molto giustamente il postulato del concetto che ora si va ricercando, non esprimendo qualcosa nemmeno questo ma accontentandosi che non sia espresso e venerando così quell'insondabile inconoscibilità.

II

(14) Dunque, c'è anche questo modo di risalita, verso il cosiddetto primo o piuttosto ciò che è al di sopra di tutto quello che in qualsiasi mai modo sia posto; c'è anche questo secondo, che non preferisce l'immanchevole del peggiore al manchevole ma che pone il manchevole del migliore in secondaria posizione rispetto allo stesso migliore. Súbito, ciò che è in potenza è secondario sotto ogni rispetto a ciò che è in atto; infatti, per passare in atto e non restare vanamente in potenza sovrammena di quanto è in atto (61): mai infatti dal **(I, p. 40 W.-C.)** peggiore germoglia il migliore. Anche questo infatti sia da noi predefinito secondo i concetti comuni di tutti, indeviabili.

II. 1

Pertanto, la materia ha prima di essa l'essenza che vi è materiale, giacché è in potenza l'essenza tutta la materia, sia la prima che viene trovata lungo il totalmente inessenziale, sia la seconda che sta lungo il corpo senza qualità (62): è verso di essa che è anche verisimile che volgano lo sguardo per prima quanti sono in ricerca dei sensibili, che anche soli sembrano essere la prima. Infatti la comunanza dei differenti elementi li ha persuasi che c'è un corpo senza qualità; con ciò è anche chiaro che le qualità, secondo cui consistono le differenze, insistano sul medesimo corpo senza qualità, pre-subprincipiando come essenze di una materia.

E che, dunque? Gli accidenti sono migliori della sostanza? Qualcuno lo potrebbe sostenere. Piuttosto non c'è nulla da stupire che prevalgano vicendevolmente i mutui coessenti e che partecipino in modo speculare gli enti che completano insieme qualcosa, cioè l'uno da tutto. Poi, è anche doppia la qualità, l'una sostanziale, quale il fuoco stesso (dico l'essenza stessa), l'uomo e ciascuno degli altri secondo cui ciascuno è un corpo con qualità; nonché gli elementi di ciascuno, come la vampa e la luminosità del fuoco, e la mortalità e la razionalità dell'uomo; (**I, p. 41 W.-C.**) la forma, come ha la stazione eretta e articolata; e per ciascuno sono le pienezze della sostanza di ciascuno, con le quali a un tempo l'intera essenza qualifica il secondario sostrato con una qualità essenzializzatrice, quella semplicemente detta in relazione al corpo senza qualità. Esiste la qualità poi episodica e accidentale – il che, essendo in uno secondo sostanza, sopravviene a un altro secondo accidente – e consta che sopravviene a un corpo qualificato secondo sostanza, sicché questo sarà necessariamente peggiore della sostanza ricettiva, che ormai è essenziale e precedente. Che il corpo senza qualità sia qualificato per prima dalla qualità sostanziale, è chiaro; infatti, pur sopravvenuti gli accidenti, permangono le singole essenze, mantenendo la soggiacente sede del corpo: intorno a esse, nella loro permanenza, si osserva il cambiamento degli accidenti (63). Verisimilmente allora poniamo il qualificato prima del corpo senza qualità e, mediante questo che è sensibile ormai, è anche questo mondo che appare.

II. 2

Ma poiché di tali corpi gli uni hanno l'elemento governante dall'interno, gli altri dall'esterno, come gli artefatti, bisogna volgere l'attenzione anche alla

natura come se fosse qualcosa di meglio delle qualità, ordinate prima in ordine di causazione, come l'arte rispetto agli artefatti.

II. 3

Ma anche di quelli che sono governati dall'interno gli uni sembrano solo essere, gli altri sia essere nutriti sia aumentare sia generare i simili; (**I, p. 42 W.-C.**) allora, c'è una qualche causazione – altra – prima della natura detta, cioè questa potenza vegetativa. Evidente è che tutto quello che sopravviene al corpo presussistente è incorporeo di per sé, quand'anche si faccia di essenza corporea secondo partecipazione del ciò in cui è, come sia si dice sia è materiale secondo l'esito di affezione a partire dalla materia; sia le qualità allora sia le nature ancor più sia la vita vegetativa, ancor maggiormente, di per sé seguitano a conservare l'incorporeo.

II. 4

(15) Ma poiché la sensazione allude anche a un'altra vita più perspicua – di quanti si muovono già secondo slancio e luogo –, bisogna porre questa prima di quella in quanto principio più appropriato e in quanto corego (64) di una qualche essenza migliore, poiché l'animale semovente primeggia per natura sulla pianta radicata a terra. E certo l'animale è semovente non rigorosamente; infatti, non è tutto tale nella sua intierezza ma una parte lo muove nella sua unità mentre un'altra è mossa. Allora all'apparenza questo è semovente; bisogna allora che prima di esso ci sia quello verace, che intieramente è movente sé e mosso, allo scopo che quello apparente sia immagine di questo. E dunque bisogna porre che l'anima che muove il corpo è sostanza semovente più appropriata; doppia è questa: l'una razionale, l'altra irrazionale. Infatti, che la sensazione rinvii anche a quella razionale, è manifesto: o ciascuno per parte sua non copercepisce affatto se stesso in modo più perspicuo o più oscuro volgendosi verso di sé nelle azioni di cura (**I, p. 43 W.-C.**) e di ricerca di sé e nelle istanze vitali e razionali di sé? La sostanza che può questo, infatti, <e> che comprende con un ragionamento anche i caratteri generali, sarebbe giustamente razionale (65). Non-dimeno, quella irrazionale, benché non appaja vagliare e valutare queste

cose in rapporto a sé, purtuttavia potrebbe muovere i corpi di luogo in luogo, movendosi prima essa di per sé: ora infatti protrude uno slancio, ora un altro.

II. 4/1

Dunque, forse che si muove dall'uno all'altro slancio o è mossa da altro da sé, ad esempio – come sostengono – dall'intera anima razionale nel mondo? Ma sostenere questo è assurdo, dire che le attività di ciascuna anima irrazionale non siano di quella stessa ma di quella più divina, per quanto siano illimitate, sconfinite e commiste a molto di turpe e infinito; eguale infatti è affermare che le attività irrazionali siano dell'anima razionale e ipotizzare irrazionale questa sostanza – essa che protrude le attività irrazionali –, lasciamo stare che sia anche nella sua intierezza. E assurdo è anche ipotizzare che la sostanza non sia generativa delle proprie attività; se è vero infatti che vi è una sostanza irrazionale, avrebbe sue attività specifiche, non inserite dall'esterno ma procedenti da essa. Allora muove sé anche l'anima irrazionale in reazione ora ad alcune tensioni e slanci, ora ad altri. E se muove sé, si volge verso sé; e in forza di ciò, è separabile e **(I, p. 44 W.-C.)** non in un sostrato l'anima irrazionale. Allora è razionale se è vero che vede verso sé; e infatti vedrà sé volgendosi verso sé. E infatti tendendosi verso quanto è fuori vede quanto è fuori, o anzi un corpo – quello colorato; ma non vede sé, poiché la vista stessa non è né corpo né colorato: allora non volge verso sé, allora non è altro che irrazionale. Infatti, né la rappresentazione protrude tipo di sé ma del sensibile, ad esempio di corpo colorato, né appetito irrazionale appetisce sé ma qualcosa di appetibile, ad esempio onore o rivincita o piacere o ricchezze: allora non muove sé.

II. 4/2

Ma forse così muove, non come se movesse sé ma come se venisse mossa a partire da sé verso quanto è fuori e per così dire a balzi e in questo modo è semovente, poiché a partire da sé ma tuttavia non da sé è mossa. Così infatti la scuola del grande Siriano (66) postula di intendere che ciò che è

semovente è detto in modo più comune sia nelle *Leggi*⁷⁸² sia nel *Timeo*⁷⁸³ (67); per questo infatti il *Timeo* afferma che le piante non si muovono, poiché non partecipano dell'anima semovente, come ne partecipano le fiere movendosi secondo luogo. Ma non meno è necessario che ogni mosso indubbiamente sia mosso da sé o da altro da sé e questo distintamente, o da un migliore, come affermiamo essere sia le attività irriducibili sia **(I, p. 45 W.-C.)** quelle realmente irrazionali, o da un qualcosa mai: non certo dal ciò in cui è – corpo qual è e al contrario mosso da essa.

(16) Forse dunque le attività sono mosse dalla sostanza e in questo modo è semovente l'anima irrazionale, come sostanza generativa delle proprie attività. Ma in primo luogo questo sarà comune a ogni sostanza, anche a quella cosiddetta eteromossa, ché sia il fuoco è in questi termini semovente, in quanto sostanza generativa delle sue attività irriducibili, sia la zolla egualmente sia l'ascia e qualsiasi cosa sia capace di essere attiva: sempre infatti dalla sostanza procede l'attività specifica. Questo, pertanto, non avrebbe senso, se detto così. Forse, poiché soggiace che questa tale essenza sia in un sostrato, non è da prendere di per sé come in attività, bensì con il sostrato in cui è: come infatti è così anche è attivo. Allora, come ciò che discerne la vista non sarebbe la bianchezza (68) né il corpo senza qualità ma la loro complementarità, così anche l'attività sensibile né è della sensazione incorporea né del senso – che è corpo – ma del composto sulla base di ambedue come unica sostanza, ad esempio quella che giace sulla base dell'insieme di materia ed essenza; infatti, non è organo della sensazione il senso ma soggiacente – in quanto essa vi è intrinseca ma non certo in quanto ne disponga. Dunque, se ne disponesse, prima dell'organo movebbe sé, per muovere anche l'organo (69); ora, è coipostatica al sostrato e non ha alcuna attività separabile. Sia attiva dunque la loro complementarità ma tuttavia secondo l'essenza proceda l'attività, alla maniera di quella dell'accetta secondo la conformazione e – del corpo bianco – quella discreta della vista secondo la bianchezza. **(I, p. 46 W.-C.)**

II. 4/3

Dunque, nel composto che cos'è ciò che muove e ciò che è mosso? Piuttosto muove l'anima ed è mosso il corpo. Ma così di nuovo per conto proprio

⁷⁸² PLAT., *Leg.* X, 894E4 – 895B7.

⁷⁸³ PLAT., *Tim.* 77C2-4.

l'anima moverà, per conto proprio il corpo sarà mosso e prima del mosso sarà la movente, con attività separabile movente prima di quella mossa. Allora non bisogna porre l'uno movente e l'altro mosso ma – unico – ciò che nasce animale, corpo sensibile o corporizzata sensazione, attiva questa attività che pare semovente. Infatti se esiste la quale che sia sostanza dell'animale composto consta che (70), composta, <bisogna porre> anche un'attività, confacente all'animale nella sua intierezza e pressoché intiera anch'essa, entro cui si vede qualcosa sia di incorporeo sia di corporale com-misto insieme, come nella discretiva della vista è intrinseca la loro complementarità; perciò siamo anche affetti dal corpo bianco in entrambi i modi: distinguendo corporeamente il senso e reagendo incorporeamente all'affezione, ad esempio apprendendolo. Come dunque è composto quanto opera, così anche quanto patisce – cioè la vista – è qualcosa di composto a partire da una potenza ottica incorporea e da un corpo soggiacente. Allora bisogna porre che una tale essenza di semovenza è intrinseca alla potenza ottica, e in breve alla sensazione, tale di per sé non da essere attiva né infatti da sussistere ma, una volta sopravvenuta nel corpo e qualificatolo, secondo una qualità più rimarchevole (**I, p. 47 W.-C.**) e fulgore, da effettuare l'intiero apparente semovente. E perché apparente? Perché non è imparcellizzato (71) e non è lo stesso il movente e il mosso, <bensì dall'una parte il movente e dall'altra il mosso,> come le sostanze mutuamente separate e convergenti in altro modo – alla maniera dell'anima razionale e dell'animalità o dell'animale conchilifero e quello spirituale o quest'ultimo e quello luminescente – (72); e infatti nel caso di queste connessioni l'uno muove e l'altro è mosso, poiché l'uno non è sostrato e l'altro nel sostrato. Ammesso che sia così l'essenza composta, né ciascuno dei due è attivo per conto proprio (non risulta infatti nemmeno ipostatico) né nella composizione l'uno è movente e l'altro mosso (di nuovo si troveranno distinti per le attività e quindi anche per le ipostasi) (**17**) ma diverso è questo modo della semovenza, in cui la loro complementarità si muove secondo l'uno dei due, cioè l'essenza. Perciò sembra anche che questo sia il movente, non perché da questo (sia mosso) l'altro ma perché secondo questo (è mossa) la loro complementarità, o da <se stesso o> da altro da sé. In quest'ultimo caso, lo sarà o dal migliore o dal peggiore e si saranno ripresentati i medesimi ragionamenti; se invece da sé, lo stesso sarà movente e mosso, cosa che compete al solo imparziale e incomposto. Piuttosto, come il semovente non è verace, così nemmeno che lo stesso sia mosso da sé e muova sé è vero, bensì è apparente, giacché vi è un uno semplice, secondo cui il composto muove, e questo come movente è uno, ed è anche ciò secondo cui è

mosso. **(I, p. 48 W.-C.)** E ciò secondo cui la complementarità muove è l'intiera essenza in cui è il ciò secondo cui è mosso: complementarità secondo ciascuno mediante la corresponsione dei quasi elementi dell'intiera essenza, cosicché l'intiero sia muove sia è mosso ma non certo secondo se stesso intiero sia muove sia è mosso ma muove secondo l'anima mentre è mosso secondo il corpo – né da anima né da corpo.

II. 4/4

Che altro sia “da cui” che “secondo cui”, dovrebbe essere chiaro facilmente. Infatti doppio è il movimento: l'uno è insito nel mosso, facendosene affezione, l'altro è fuori e immette quello. Perciò, è mosso *da* questo e *secondo* quello. Se infatti (lo è) anche da questo, immetterà anch'esso un certo movimento a partire da sé a quanto è mosso da sé; allora quello sarà l'affezione e il (movimento) secondo cui è mosso ciò che è mosso e saremo andati all'infinito.

(18) Egualmente, anche sulla vita è vero il ragionamento in indagine; infatti, l'uno vivifica e immette vita a quanto viene vitalizzato da esso, l'altro è quello secondo cui vive il vitalizzato da quello. Se infatti anch'esso vivifica, anch'esso darà un'altra vita: e questo all'infinito. Così dunque anche l'essenza della semovenza: l'una è automossa da ciò che sembra essere il semovente, l'altra è ciò secondo cui sembra essere tale, essendo affezione di semovenza e inseparabile da quanto ne partecipa. Infatti, una tale vita è anche la natura semovente: l'anima invero. E **(I, p. 49 W.-C.)** l'anima è doppia: l'una generatrice, l'altra secondo cui è sostanziato l'animato, che per parte sua sembra essere mosso dall'interno a partire da sé, non essendovi dentro il “da cui è mosso” ma il “secondo cui”, che chiamiamo animazione.

II. 4/5

Forse, pur ammettendo ciò, qualcuno crederà che questo sia comune anche alle piante e agli oggetti inanimati; e infatti la zolla sulla terra è mossa dall'interno e le piante egualmente, ché in essi è l'anima vegetativa, secondo cui è nutrita, cresce e genera simili; e altresì gli irrazionali hanno lo

stesso modo e gli animali razionali lo stesso, cosicché nulla è ciò che non sia semovente. Dunque, contro costui risponderemo che dall'interno è mossa ogni essenza naturale e vegetale e inoltre ciascun animale ma non in ordine a ciascun movimento bensì quando localmente facciano il movimento; questo è infatti quello che è perspicuamente semovente: secondo questo, dunque, affermiamo eteromossi gli altri che non siano mossi dall'interno in questo. Ebbene, anche se distinguessimo l'automovimento con questo criterio secondo cui l'anima razionale è semovente, nemmeno gli animali irrazionali appariranno semoventi; infatti, non è naturale che si rivolgano verso se stessi. Ad esempio, un occhio non vede se stesso né una rappresentazione si rappresenta che rappresenta; l'animo e il desiderio hanno verso l'appetito esterno tutta l'intera attività. Perciò, dicevamo che tale semovente è attivo dall'interno verso l'esterno, non già circolarmente verso di sé ma rettilinearmente, in modo ineludibile; **(I, p. 50 W.-C.)** questa infatti sarebbe l'essenza di questa vita, in quanto separabile dal soggiacente corpo teso in linea retta. Come infatti secondo la natura insita il fuoco è mosso (73) in alto e in basso la terra e come secondo l'anima vegetativa anche le piante si nutrono, crescono e generano simili – anche questa insita – così anche le bestie secondo la vita insita nel loro corpo fisico e vegetale (74) – vita appetitiva e consustanziale all'essenza dell'animale – dunque secondo questa si fanno la semovenza irrazionale, ineludibilmente. Se qualcuno, vedendo che le bestie sono pararazionali e capaci di originare attività pararazionali, derivasse che anch'esse partecipino del primo semovente e per questo abbiano un'anima che si rivolga a sé, forse accetteremmo che esso faccia anche questi atti razionali, tranne che secondo subprincipiamento ma secondo partecipazione – e per giunta alquanto oscura – come qualcuno potrebbe affermare intellettiva anche l'anima razionale secondo partecipazione, in quanto protrusasi incessantemente nei concetti comuni, senza deviare.

Consta che porremo l'inseparabile su una superficie e affermeremo che da una parte abbonda questo, dall'altra quello: infatti, agli estremi è il totalmente separabile, come l'essenza razionale, e il totalmente inseparabile, come la qualità; in mezzo è la natura in relazione all'inseparabile, con poco riflesso del separabile, mentre l'anima irrazionale in relazione al separabile. Sembra infatti che in qualche modo sussista anche di per sé *al di fuori del sostrato*, per cui è anche controverso se sia semovente o eteromosso, grande è infatti la traccia della semovenza ma **(I, p. 51 W.-C.)** non affatto quella verace e che si rivolge a sé e per questo totalmente separata dal sostrato. L'anima vegetativa ha in qualche modo una posizione media-

na; perciò ad alcuni pare essere anima, ad altri natura. Ma allora questo deve essere ricercato ulteriormente in altre sedi e per ora basti quanto detto.

II. 5

(19) Bisogna passare di nuovo al proposito: dunque, tale eteromosso, che è cointriso all'eteromosso, come potrebbe essere primo? Infatti né fa sussistere sé né perfeziona sé secondo il vero ma è manchevole in vista di entrambi di un qualche complemento; ed è prima di esso ciò che è realmente semovente, come restituisce anche la sensazione o piuttosto l'evidenza dei fenomeni: cioè il *proprium* umano. Ed è chiaro che ora apprenderemo da questo ogni essenza razionale, ché più pertinentemente ci si propone di comprendere le specificità degli oggetti.

II. 6

Forse che dunque principio è ciò che è appropriatamente semovente e non sovrammanca di alcuna essenza migliore? Piuttosto, ciò che muove è per natura sempre prima di <ciò> che è mosso e insomma ogni essenza – pura del contrario – sussiste di per sé prima di ciò che è frammisto a quello e il puro è causa del frammisto. Infatti ciò che è consustanziale ad altro ha anche l'attività cointrisa alla sua, sicché il fatto di essere così fa sé semovente, a un tempo movendo e venendo mosso, ma solo movendo non lo potrebbe fare né infatti è solo quello; bisogna che ci sia anche da sola ogni essenza, cosicché ci sia anche il movente, non tuttavia il mosso. **(I, p. 52 W.-C.)** Piuttosto è assurdo che ci sia solo ciò che è mosso, come il corpo, senza che ci sia il solo movente prima della complementarità; è chiaro infatti che sarà meglio, poiché anche lo stesso automovimento di sé è meglio in conformità a muovere che a essere mosso. Bisogna allora che primo sia il movente non mosso, come terzo ciò che muove venendo mosso, in mezzo ai quali è il semovente, che diremo essere manchevole del movente perché lo faccia mobile: ciò che è mobile di sé lo sia di per se stesso, se si vuole (75). Insomma, se è mosso, non permane in tanto in quanto è mosso; se muove, bisogna che, pur permanendo, muova per quanto muove: ebbe-

ne, donde avrà il permanere? Infatti di per sé (avrà) o l'essere mosso solo o a un tempo permanere ed essere mosso secondo il medesimo intiero. Ma permanere semplicemente, da dove? Piuttosto, da ciò che permane semplicemente, questo sarebbe la causa immobile: allora prima del semovente dovremo ipotizzare l'immobile.

II. 7

(20) Perciò indaghiamo se l'immobile sia il principio in senso appropriatissimo. E come sarebbe possibile? Infatti l'immobile è in modo immobile tutto ciò che il semovente è in modo semovente; nulla infatti può essere un primo semovente per le cause dette e ciascuna delle cose che sono nel semovente è un qualcosa di semovente; allora presubprincipia a questo ciascuno il ciascuno immobile. Per spiegare quello che vado dicendo, a prescindere dal resto strutturerò in tre rispetti l'argomentazione. Infatti, si vedono nell'anima semovente tre rispetti almeno: sostanziale vegetativo conoscitivo (**I, p. 53 W.-C.**) e ciascuno di questi chiaramente è semovente – infatti l'intiero è semovente per intiero. Così anche prima di ciascuno è ciascun immobile secondo le ragioni medesime: allora anche l'immobile è pienezza di queste tre essenze. Certo allora disgiunte: ma nel sostrato sono co-unicate vicendevolmente. Piuttosto, totalmente co-unicate, cosicché in esse nulla sia distinto; ma così ciascuno di per sé sarà solo semovente, non certo anche immobile ma bisogna che anche ciascuno sia immobile, permanendo in sé, per cui non sarebbe primo questo “ciascun semovente”; e altrimenti la distinzione – quella immobile – si darà prima del semovente, di necessità. Allora l'immobile a un tempo è uno e molti, sia unicato sia a un tempo distinto, cosa cui dunque diamo nome anche di intelletto. È chiaro che l'unicato è in esso prima e più commendevole per natura che il distinto; sempre infatti la distinzione è necessitante dell'unicità ma tuttavia non lo è, al contrario, l'unicità della distinzione. Dunque, l'intelletto non ha puro dal contrapposto l'unicato; infatti, è consustanziale al distinto secondo la stessa intima essenza intellettiva. Allora è manchevole del semplicemente unicato ciò che è in qualche modo unicato: sia ciò che è con altro lo è di ciò che è secondo sé sia ciò che è secondo partecipazione lo è di ciò che è secondo subprincipiamento. E infatti l'intelletto, essendo autoipostatico, produce sé a un tempo come unicato e distinto: è secondo la loro complementarità, allora; secondo l'unicato, allora, sarà prodotto a partire dal sem-

plicemente unicato – e solo unicato. Prima dell'essenziale allora è l'incircoscritto e indistinto nelle essenze e quello che diciamo unicato – cosa cui i sapienti (76) danno nome di essente – con i molti in una sola contrazione presubprincipiante ai molti. **(I, p. 54 W.-C.)**

II. 8

(21) Perciò, fermi qui rifiatiamo e indaghiamo ciò che è: se sia il principio che si sta ricercando di tutto. E che cosa potrebbe essere infatti impartecipe di ciò che è? Allo stesso modo, quando è, è deteriore a ciò stesso che è. Piuttosto, se l'unicato è questo, dovrebbe essere secondario all'uno e, partecipe di quello, si è fatto unicato. Insomma, se concepiamo in un modo l'uno e in altro ciò che è, se ciò che è fosse prima dell'uno, non parteciperà dell'uno: sarà allora solo molti e questi illimitate volte illimitati. Se però l'uno fosse con ciò che è, anche ciò che è sarebbe con l'uno, allora o saranno equiordinati o si ritroveranno divisi mutuamente – e ci saranno due principî – e si verificherà l'assurdo detto, o scambievolmente parteciperanno l'un l'altro e i due saranno elementi o parti di un altro proveniente da ambedue: e che cos'è che li raccoglie l'un verso l'altro? Se infatti l'uno unica verso sé ciò che è, in quanto uno (qualcuno potrebbe dire anche questo), prima di ciò che è sarà attivo l'uno, per richiamare e volgere ciò che è: di per sé allora l'uno è sussistente autoperfetto prima di ciò che è. Altresì, il più semplice è sempre prima del più composto; o dunque sono egualmente semplici – e due i principî – o da due uno e sarà composto; allora, prima di questo il semplice e totalmente incomposto, il che è o uno o non uno: se non uno, o molti o nulla; ma il nulla, se significasse il totalmente vuoto, mostrerebbe qualcosa di vano; nel caso dell'ineffabile, invece, quello non sarebbe nemmeno semplice; nel caso di molti, **(I, p. 55 W.-C.)** non sarebbe semplice: infatti vuole essere im-molto il semplice (77) secondo il privato dei molti. E insomma non è possibile pensarne uno più semplice dell'uno – allora completamente l'uno è prima di ciò che è.

Per allontanarci anche da questi ragionamenti e afferrare la risalita della ragione, una volta risaliti all'unicato – qualunque cosa sia mai, totalmente unicato – risaliamo da questo all'uno: da ciò che partecipa a ciò che è partecipato.

(22) Principio del tutto è quello: anche Platone⁷⁸⁴, precipitatosi a que-

⁷⁸⁴

Cfr PLAT., *Parm.* 141E9 – 142A1-6.

sto, non ebbe bisogno di un altro principio nelle argomentazioni; quello infatti – l'ineffabile – non è principio di argomentazioni né di conoscenze: né infatti lo è di animali né di ciò che è né di uni bensì di tutto semplicemente – ordinato qual è oltre ogni pensiero. Perciò, (Platone) non ha fatto alcun riferimento intorno a quello ma dall'uno ha fatto le negazioni di tutto il resto, a eccezione dell'uno stesso; infatti, ultimamente ha negato l'essere uno ma non l'uno; e ha rinnegato la negazione medesima ma non certo l'uno, nonché il nome e l'intellezione e ogni conoscenza – e che si potrebbe dire di più? Ha negato ciò che è, esso stesso intiero e tutto, sia pure anche l'unicato e l'unitario e se vuoi l'illimitato e il limite, i due principî, ma non affatto in alcun modo l'uno al di sopra di tutti questi. Perciò anche nel *Sofista*⁷⁸⁵ lo pone come uno prima di ciò che è e nella *Repubblica*⁷⁸⁶ come il bene al di sopra di ogni sostanza; ma tuttavia viene lasciato solamente uno. (I, p. 56 W.-C.)

II. 9

Certo dunque è conoscibile e dicibile o inconoscibile e indicibile o in certo modo sì e in certo altro no. Mediante negazioni, infatti, qualcuno potrebbe dire di esso mentre a mezzo di affermazione è indicibile; e certo al contrario a mezzo della semplicità della conoscenza sarebbe conoscibile o congetturabile mentre a mezzo della composizione totalmente inconoscibile, per cui nemmeno a mezzo di negazione è apprensibile. E insomma, in quanto è posto uno, in tanto è coordinato in qualche modo a quanto è posto in qualche altro modo: infatti, è vetta di quanto è sottoposto secondo posizione. Tuttavia, in esso molto è sia l'indicibile sia l'inconoscibile sia l'incoordinabile sia il non-ponibile (78) ma con il riflesso dei contrari: e migliori di questi sono quelli. Quanto è puro dai contrari presubprincipia assolutamente (79) anche prima dei commisti, incommisto. O, infatti, il meglio è nell'uno secondo subprincipiamento: e come saranno lì anche i contrari insieme? O secondo partecipazione e sono pervenuti da altra parte, a partire da tale primo. E prima dell'uno allora è il semplicemente e totalmente indicibile, non-ponibile, incoordinabile e impensabile in alcun modo: verso di esso, dunque, urgeva questa risalita della ragione mediante le massime evidenze, nulla tralasciando sia di quei medî sia dell'estremo del

⁷⁸⁵ PLAT., *Soph.*, 245A5-B9.

⁷⁸⁶ PLAT., *Rsp.* VI, 509B8-10.

tutto. (I, p. 57 W.-C.)

III

Ma abbiamo proceduto così attraverso le specificità: dei principî primi non abbiamo ancora indicato il carattere di grande, onniperfetto e avvolgente di tutto, ad esempio dell'unicato, dell'uno, dell'ineffabile: (23) dobbiamo andare anche su questa pista, per quanto possibile.

III. 1

Perciò, in risposta attingiamo al primo onniperfetto, che gli dèi hanno proteso anche alla sensazione a indicazione, per parte loro, dell'onniperfezione sia inapparente sia intellegibile sia unitaria sia ineffabile. Perciò, questo cosmo è perfetto a partire da perfetti, come vediamo, e di esso vediamo il sensibile (80); è chiaro però che quanto è in noi è presussistente anche in esso. Infatti non ha certo il peggio di quanto è in noi – il corporeo e se qualcosa soggiace al corporeo in quanto non è da sé ma è in un sostrato – e non ha meglio, essendo più perfetto anche in questo.

Allora, avrà anche una natura confacente a quello, non quella che si muove in basso e in alto bensì quella che è ciclica: questo è infatti il movimento confacente a quello secondo natura (81).

Avrà perciò anche la vita migliore di questa, quella vegetativa, non certo quella che cresce o nutre o genera i simili, che nascono e periscono in un flusso e riflusso (se non poi anch'essi in un altro modo che qui non è necessario aggrovigliare) (82), ma quella che contiene e opera sia la pienezza a essa sempre connaturale (I, p. 58 W.-C.) secondo essenza e numero, sia l'accrescimento – non quella in via di accrescimento ma già accresciuta (83) – sia ancora la nascita delle illuminazioni proprie, quella che li ha ormai generati – circa questo facendo e contenendo lì un analogo.

Avrà allora anche l'anima irrazionale, non la sola sensibile, come sostengono, ma anche la rappresentazione celeste e divina sempre ordinata – che domina dentro i sensibili – ma anche quella appetitiva, che lì è in altro modo irascibile e concupiscibile: nel secondo caso appagandosi con la facilità divina (84) anche dell'estensione sempre beata del vivo, nel primo

godendo dell'eccellenza che si addice in conformità a natura al vivo cosmico (85).

Ma certo, se l'uomo è animale razionale e dipendente da un'anima ragionante, consta che anche il cosmo è tale, molto maggiormente: allora ha anche la causa semovente realmente come guida. Allora, fa il movimento in cerchio non solo naturale ma anche volontario ed è chiaro che è sempre ordinato e mai fallisce il proprio fine: questo, infatti, lascia trasparire anche l'osservazione astronomica della rivoluzione cosmica.

Dunque l'attività semovente, che ora si fa una ora altra, faccia secondo i proprî mutamenti l'una cosa – il medesimo una volta dopo l'altra del trasferimento circolare – ma l'altro, cioè il sempre medesimo (86) e nel medesimo e intorno al medesimo e rispetto al medesimo totalmente incambiabile in quanto muta e in quanto è mutato immutabile (**I, p. 59 W.-C.**) e fermo in quanto è mosso, che cosa lo procura al tutto? Infatti, l'anima semovente fa attività in mutamento: movendo infatti è a un tempo mossa; dunque, donde l'immobile al cosmo? Se è eterno (87), è il totalmente e sempre immobile mentre, se è un vivo diuturnissimo (sia anche questo infatti per il momento come dato dalla ***), è quanto permane nello stesso tempo quasi incambiabile incessantemente secondo i medesimi rispetti, in ricircolazione dal medesimo al medesimo secondo un unico ordine e in un unico modo traslato in circolo (88). Infatti, in un tempo così grande <come> non avrebbe potuto sostenere alcun mutamento né cambiamento, se non fosse stato coessente a una causa quale che sia purché assolutamente immobile? Bisognava allora che anche nel tutto il semovente fosse dipendente dall'immobile, in quanto procura al cosmo sia l'ordine a lui proprio sia la vita immobile.

(24) Inoltre, l'anima del tutto, in quanto è prima tra le cose del mondo, è sempre perfetta e sempre felice. Perciò, non avrebbe potuto avere questa condizione da sé (ché questa fa sussistere quanto è in corso di mutamento) ma partecipa della causa immobile preposta. Se infatti ha quanto è sempre ordinato e commisurato, forse anche l'anima umana sarebbe sempre perfetta: immobile, sicuramente sia immortale sia in incessante movimento, tuttavia non incambiabile nelle attività transitive per il distare lontano dall'immobile. Se insomma è dimostrato che l'immobile è prima del semovente, bisogna allora che anche prima del (**I, p. 60 W.-C.**) semovente cosmico preceda l'immobile cosmico, specifico dell'immutabile amministrazione preceditrice del cosmo, come anche (prima) di ciascun animato divino è il proprio a ciascuno e alla specificità elemento congiunto.

Ma infatti, per non attardarci al presente in questioni piene di sospet-

ti, anteporremo davanti all'intero semovente un immobile intero (89); infatti, il più difettivo non è certo totale mentre il superiore parziale. Allora il cosmo immobile sarà anche prima di quello semovente; con lo stesso ragionamento sarà anche prima di quello disgregato il mondo contratto e unificato, essendo secondo unità tutto quanto secondo distinzione è quello pluralizzato e or ora detto immobile – e di più ancora, se è lecito dire.

III. 2

Siamo risaliti da questo diacosmo occulto (90) all'uno stesso; non considerare uno il minimo né una qualche unica specificità – come un'unica essenza o un unico intelletto o un unico dio o molti o tutti gli dèi soltanto – ma un uno stragrande, lo stesso semplicemente uno: circondato di tutto ciò che è da sé o piuttosto è tutto quello, secondo l'uno stesso che è prima di tutto. Più ineffabile del cosmo appellato occulto è questo cosmo, che non tollera né di essere appellato più cosmo bensì tutto-uno indistinto né tutto secondo verità ma l'uno prima di tutto, avvolgente il tutto con la propria completa semplicità (91). **(I, p. 61 W.-C.)**

III. 3

Stante che l'uno è di tale livello, occorre supporre che anche l'ineffabile sia tale da essere unico avvolgimento ineffabile di tutto insieme, così ineffabile da non essere nemmeno unico né avvolgimento né essere né ineffabile; intorno a esso allora abbia per noi un limite la precipitazione della ragione, che domanda perdono agli dèi per questa pericolosa temerarietà. **(I, p. 62 W.-C.)**

Parte terza

I

(25/1) Perciò bisogna ricercare circa l'uno di nuovo da un altro principio, per prima cosa se occorre ordinare l'uno dopo il totalmente ineffabile o come per gli altri intervalli occorre porre qualcosa in mezzo tra l'ineffabile e l'effabile (92). Piuttosto l'ineffabile è negativo in qualche modo; dico 'in qualche modo', non che ci sia come sia (93) affermativo o positivo bensì che questo nome o questa cosa non è né negazione né posizione ma una completa soppressione, non essendo certo non-qualcosa – infatti, anche non-qualcosa è tra ciò che è – ma non essendo affatto essa stessa. Se dunque definiamo tale il nome ineffabile, come nemmeno nome, tutto quello che è prima dell'uno dovrebbe essere di questanatura: infatti, *al di sopra dell'uno* nulla è in nostro potere congetturare. Ma se questo è da congetturare come primo – in qualsiasi modo –, che cosa andiamo ricercando di più prima di esso, laddove non sono né i più né l'uno? Dunque, a livello di quella, allontaniamoci dall'aporia indiscreta e dall'inadeguatezza e ricerchiamo di nuovo l'uno stesso, se sia dicibile semplicemente o l'oggetto della ricerca sia medio tra l'ineffabile e il dicibile.

(25/2) Perciò, molto si è detto anche in precedenza sulla natura dell'uno di necessità per il principio al di sopra anche di esso; infatti, avvalendoci di questa proviamo a dire di quella, di cui (**I, p. 63 W.-C.**) non sarebbe possibile avvalersi: sia detto tuttavia anche ora il ragionamento incipitario sull'uno. E questo è da cercarsi prima di tutto, se sia in qualche maniera conoscibile o totalmente inconoscibile.

II

Ma se possiamo anche noi salpare a risolvere (94) dagli estremi fino al semplicissimo e all'avvolgentissimo di tutto – il che certo può essere supposto solo l'uno – consta che in qualche maniera proprio di questo abbiamo cognizione e ancor maggiormente la conoscenza migliore cerca di perseguirlo.

In secondo luogo, se concepiamo l'uno come una cosa e i molti come

un'altra a quella contrapposta, allora possediamo un concetto dell'uno; ma se la tale cosa è essenziale, concepiamo anche l'uno incircoscrivibile prima delle essenze, ad esempio il tutto-uno secondo il totalmente semplicissimo. Inoltre, dal momento che ciascuna delle essenze è anche un certo uno e non è lo stesso di essere uno nonché essenza come nemmeno di ciò che è e uno, contraendo ciascuna, come essenza la raccogliamo verso l'unica sostanza incircoscrivibile dell'intelletto, come essenti verso l'unica unità indistinguibile di ciò che è, come uno verso l'unica unità incomprendibile dell'uno; infatti, raccogliendo segni illimitati fai un unico segno, così contraendo insieme illimitati uni, fai uno il circondabilissimo a tutto.

Inoltre, è necessario che qualsiasi singola cosa che si proponga a concetto o sia solo molti impartecipi dell'uno (così, però, non si fermeranno nel loro illimitarsi e così non ne concepiremo – **(I, p. 64 W.-C.)** in qualsiasi modo) o molti partecipanti dell'uno (e insieme con la cognizione dei molti sarà conosciuto in qualche modo anche l'uno, che ha anche fermata l'effusione all'infinito dei molti) o che si proponga lo stesso uno solo separato dal concetto dei molti, per quanto possibile; sebbene infatti non sia facile perfettamente ristare dal plurale, rimontiamo maggiormente verso l'uno e depuriamo verso di esso tuttavia il nostro concetto.

III

Ancora, per questo, il conoscere si fa o secondo intuizione o secondo sillogismo – uno sguardo fievole e oscuro come se guardasse da lontano ma sostenendosi sulla necessità della conseguenza – o secondo un qualche ragionamento spurio (95) che non è nemmeno provvisto di un sostegno (96) da lontano ma che concepisce le cose l'una dall'altra: per mezzo di esso usiamo avere cognizione della materia e di una privazione e insomma di un non essente. Se dunque anche questo è un modo di conoscenza, forse così conosciamo anche l'uno che è al di sopra di tutto, come trasmette Platone⁷⁸⁷, ora spingendo noi per analogia verso ciò che trascende la sostanza, ora (spingendo) a noi mediante de-nudate negazioni (97) quella natura che, in conclusione, non dice nemmeno essere ma solo uno, impartecipe dell'essere; da essa, infatti, l'essere. E poiché il nome e la ragione e l'opinione e la scienza sono di ciò che è, (Platone) elimina anche questi (98). E se anche l'intellezione è dell'intelligibile, cioè di ciò che è, occorre elimi-

⁷⁸⁷

PLAT., *Rsp.* VI, 508B12 – 509C2.

nare anche l'intellezione, in quanto composta e non armonizzata al semplicissimo. (I, p. 65 W.-C.)

III

Se vi ha una conoscenza unitaria, quale quella degli dèi, ferma secondo l'uno e oltre l'unicato, questa sfiorerà l'uno secondo intuizione, mentre quella più crassa, quale anche la nostra, avrà apprensione dell'uno con un ragionamento spurio, a fatica. Súbito intuiremo anche noi qualora, come afferma, flettiamo in alto lo splendore dell'anima (99), protrudendo il fiore (100) stesso della nostra conoscenza uniessenziale. Che esso sia posto conoscibile, lo ha mostrato lucidamente, chiamandolo massimo apprendimento e tuttavia illustrandolo nel *Sofista*⁷⁸⁸ prima di ciò che è, resa solida la dimostrazione secondo il solo concetto dell'uno reso.

V

A parte ciò, se c'è una conoscenza unitaria, come mostrano gli invasamenti, al modo in cui la conoscenza parzializzata dei molti che sono è contratta nel concetto – unico – dell'uno che è, parimenti anche quella dei molti conoscibili unitarî. Infatti è chiaro che alla conoscenza unitaria contrapporremo anche un conoscibile unitario: infatti, certo non il dio partecipabile (101) saprà il resto ma ignorerà sé o conoscerà sé solo secondo ciò che è e invero non anche secondo l'uno, tanto più per quella (conoscenza) unitaria che possiede egli stesso. (I, p. 66 W.-C.) E infatti come ha disposizione l'intelletto dipendente così è anche quello preprincipiante (102) stesso: allora conoscerà anch'esso sé ed esso è l'uno: allora conoscerà anche l'uno. Per dirla in breve, come è doppio l'intellettivo, così affermiamo essere doppio anche l'intellegibile: l'uno unicato, l'altro unitario – l'uno sovrassostanziale mentre quello sostanziale; e affermiamo che l'intellegibile è il conoscibile all'intellezione. Allora c'è anche un conoscibile unitario, allora è anche conoscibile un qualche uno: dunque molti sono gli unitarî conoscibili. E quanto andavo ora percorrendo, mi accingo a dire: la disgregazione di queste molte conoscenze sia contratta in un'unica conoscenza onniperfetta

⁷⁸⁸

PLAT., *Soph.* 245A5-B9 (cfr anche PLAT., *Rsp.* 505A2-3 e 519C9-10).

dell'uno onniperfetto – che è semplice contratto (103) delle molte enadi.

VI

Diciamo inoltre: se vi è un qualche uno conoscibile, la natura dell'uno non osta del tutto alla conoscenza. Come dunque la semplicemente essenza è conoscibile, in quanto lo è anche questa qui, e il semplicemente essente, in quanto lo è anche quello qui, così anche il semplicemente uno dovrebbe essere conoscibile, in quanto lo è anche questo qui. E infatti il qualcosa in ciascun caso è tale in quanto tale, come qualcosa è essenza, ma secondo essenza, e qualcosa è essente, ma secondo essente, e qualcosa allora è uno, ma secondo uno. Ma se la contrazione ci supera – sbaragliati nello scontro titanico (104) – che c'è da stupire? Infatti, non conosciamo nemmeno le essenze nell'intelletto, come nelle *Lettere*⁷⁸⁹ dice il medesimo Platone, ma tuttavia sembra che facciamo molto ordine anche al loro riguardo, **(I, p. 67 W.-C.)** sfiorandole in qualche modo non immediatamente bensì come mediante certi corpi diafani (105), le essenze ridestantesi in noi.

Altresì, dunque, occorre che anche il conoscibile principii dall'uno, come vien detto da parte dei filosofi (106) (tutto infatti principia dagli dèi, sostengono) e sarà mostrato da parte nostra in quanto segue, quando vi arriveremo. Di conseguenza anche il primo conoscibile è negli dèi, dal momento che lo è anche quello (107) conoscitivo: dove è l'uno, per natura lo è anche l'altro di due termini in relazione a qualcosa. Allora se il primo conoscibile è uno, è necessario che il primo uno sia conoscibile, giacché anche in ciò che è il primo conoscibile stesso è il primo intellegibile ed essente.

VII

Ebbene, in tutto l'uno semplicemente è tutto-uno: infatti, non è un qualche uno ma tutto-uno, come dicevano sia Lino⁷⁹⁰ sia Pitagora⁷⁹¹ (108); per conseguenza è anche conoscibile. Infatti un qualche uno del tutto è anche

⁷⁸⁹ PLAT., *Ep.* VII, 342A7 – 343C6.

⁷⁹⁰ *Ap.* I. STOB., I, 10, 5.

⁷⁹¹ *Ap.* ARIST., *Met.* M 6, 1080b6-7 et 30-33.

conoscibile, allora nell'uno anche questo è precompreso. Dunque, da questi e simili argomenti si potrebbe supporre che sia conoscibile lo stesso uno che è prima di tutto. **(I, p. 68 W.-C.)**

VIII

(26) Ma al contrario si potrebbero sollevare aporie dando uno sguardo a quegli argomenti. E, primo tra essi, quello che veniva detto per ultimo (109). Se infatti tutto è l'uno, che cosa è più conoscibile o inconoscibile? E infatti l'inconoscibile è lì in prima istanza; infatti, anche questo è un qualche uno di quelli dopo l'uno, quello che sia è rescisso dal conoscibile sia è un qualche uno dei molti: l'al di sopra anche dell'uno non sarebbe né conoscibile né inconoscibile. L'uno allora è inconoscibile, almeno sulla base di tale ragionamento. Del resto, infatti, se è scaturito per primo dall'indicibile, è chiaro che ne è minimamente distante ed è ancora onnubilato dalla sua inconoscibilità (110).

Inoltre, perciò, se tutto è secondo l'uno, nulla in esso è separato; allora né è conoscibile né inconoscibile bensì solo uno e tutto-uno. Ancora, se – in quanto tutto – è per questo conoscibile, sarà anche conoscitivo: anche questo, infatti, è un uno del tutto: eppure, che cosa potrebbe conoscere? Non certo quanto è prima di sé, ché quello non è assolutamente conoscibile né sé: infatti, avrà una qualche duplicità, rivolgendosi verso sé – e non più uno. E sarà attivo quanto è prima di ogni attività e potenza; in una qualche distinzione, infatti, questo è visto a partire dalla sostanza mentre esso è anche oltre ogni distinzione e questo stesso uno soltanto. Né conoscerà quanto è dopo di sé: infatti, sarà attivo e sua sarà **(I, p. 69 W.-C.)** l'attività verso il peggio, pur essendo anche in questo prima tra tutte le attività: ebbene, anche in quanto è successivamente, prima conoscenza è quella del migliore, seconda quella di un qualche sé, terza quella del dopo sé.

VIII

A parte questo, se anche è conoscibile il qualcosa-uno in quanto un certo uno, tuttavia non lo è certo anche come semplicemente uno. Infatti, ammesso che l'unitario sia conosciuto come intellettuale o come vitale o come

uno – quello sovrasostanziale che sotto va facendo balenare (111) ciò che è –, purtuttavia anche al di sopra di questo è il semplicemente uno.

X

Di qui sia i ragionamenti sulla base delle contrazioni sia quelli sulla base dell'analogia di ciò che è portano a questo uno sovrastante ciò che è; infatti, come ciò che è è il primo intellegibile tra quanto è, così anche l'uno è il primo intellegibile sovrasostanziale tra quanto è sovrasostanziale: allora ciò che è al di sopra dovrebbe essere inconoscibile. E certamente il ragionamento spurio (112) – quello per negazioni e quello per analogia e altresì il sillogismo che implica per conseguenza ciò che non si sa di sapere – tutto questo è forse proprio di un ragionamento che incede sul vuoto, conoscendo una cosa dall'altra (113). Insomma (**I, p. 70 W.-C.**) se non si sa il semplice, non si potrebbe sapere l'intera premessa e perciò nemmeno l'intero sillogismo. E l'analogia riguarderebbe anche ciò che non è totalmente: ad esempio quello che è il sole in relazione al visibile e al visivo, questo è l'uno in relazione al conoscente e conosciuto. Dunque, sappiamo il sole, mentre non sappiamo l'uno, e la negazione quanto sappiamo lo elimina mentre quello che lascia non lo sappiamo. E Platone crede che non completamente sia conoscibile l'uno; in primo luogo lo afferma nel *Parmenide*⁷⁹²: “né è conosciuto”, eliminando la conoscenza completamente. E nella *Repubblica*⁷⁹³, pur sembrando farlo conoscitivo, tuttavia afferma che il conoscente e conosciuto è manchevole della luce, affinché rischiarato dalla luce *** l'apprensivo, in quanto il conoscibile è divenuto più perspicuo perché rischiarato; anche il conoscibile infatti opera verso il conoscente, come destandolo in direzione della propria attività. Se dunque è conoscibile l'uno, bisogna che anch'esso sia rischiarato dalla luce (114); ebbene, come potrebbe essere rischiarato l'uno dalla propria luce? Infatti, la luce della verità in quelli scorre dall'uno.

XI

⁷⁹² PLAT., *Parm.* 142A4-6.

⁷⁹³ PLAT., *Rsp.* VI, 508E1 – 509C2.

Ma certo il nostro concetto apprensivo dell'uno è apprensivo di quella determinazione in rapporto al resto, perciò anche **(I, p. 71 W.-C.)** cointroduce l'apprensivo dei molti, sicché anche se li raccogliamo, siamo trasportati sullo stesso concetto – contrastante ai molti mentre il concetto dell'uno ha bisogno di essere incontrapposto e uno totalmente (115); e la contrazione verso l'unitario e ciò che è tutto secondo l'uno è indegno di tale uno, poiché sia ciò che è tutto secondo l'unicato sia il semplicissimo è questo che è prima dei molti consecutivamente (come infatti non-molto è detto il semplice) mentre quello è al di sopra delle molte enadi: dopo di esso infatti è la distinzione. Come infatti tra gli unicati il più semplice è il totalmente unicato e indistinto, così anche il più semplice degli uni è l'unicato sovrastanziale – e unitario unicato, se bisogna dire così; ciò che è detto semplicemente uno è anche oltre questa semplificazione cosicché anche il suo estremo sarebbe ciò che è, il che appunto dicono unitario.

(27) Occorre indagare forse anche l'unicato non ancora conoscibile; infatti, il conoscibile è contratto in esso e pressoché è versato insieme con gli altri indistintamente, sicché ogni cosa è insieme e un unico contratto del tutto – il conoscibile non è ancora già un uno, in quanto apparente di per sé.

XII

Circa quanto detto, si potrebbe sollevare questa aporia; a parte ciò, considerando il problema stesso di per sé, diciamo se sia possibile che l'uno sia semplicemente conoscitivo. Se perciò l'uno stesso è solo l'uno e null'altro del **(I, p. 72 W.-C.)** tutto e non secondo partecipazione, giacché nulla è prima di esso, né secondo subprincipiamento, giacché uno, né secondo causa, giacché nemmeno ha causa in sé di qualcosa di ciò che è da esso (infatti lì nulla è oltre l'uno), come affermeremo che esso sia anche conoscibile? Infatti, né conoscibile e uno sono lo stesso né, se sono altro, sono ancora uno. E certo, se conoscibile, lo è o per partecipazione – e sarà prima di esso secondo subprincipiamento il conoscibile – o secondo causa – ed è non ancora conoscibile bensì dopo di esso e a partire da esso è conoscibile – o secondo subprincipiamento – e non quello è secondo subprincipiamento ma la complementarità dei due, cioè l'uno conoscibile – sicché è uno secondo partecipazione, se è vero che è nella complementarità dei due quanto è secondo subprincipiamento.

XIII

A questo punto, inoltre, se quell'uno è tutto e ogni <uno>, come sia Lino⁷⁹⁴ sia Pitagora⁷⁹⁵ dicevano in accordo (116), ed essere tutto non è essere questo qui mentre essere conoscibile è essere questo qui, è chiaro quanto ne deriva, cioè che ciò che è tutto non è conoscibile (117).

XIII

Altresì, il conoscibile è un desiderato del conoscitivo; allora la conoscenza è rivolgimento del conoscitivo verso il conosciuto, ogni rivolgimento è un contatto. Il causato è in contatto con la causa o secondo conoscenza o secondo vita o secondo l'essere stesso. Allora, prima del rivolgimento secondo conoscenza è quello secondo **(I, p. 73 W.-C.)** vita, prima di questo quello secondo sostanza, prima di quanto è così diviso è quello che è semplicemente rivolgimento e contatto e che è (118) o lo stesso che quella che è semplicemente conoscenza o – ciò che è più vero – anche prima di questa è l'unità, dal momento che anche l'uno è prima di intelletto, vita, sostanza (anche di quella unitaria, intendo): *al di sopra di ciascuna conoscenza* allora l'unità (119). Allora, ciò che va rivolgendosi verso l'uno va rivolgendosi né come conoscitivo né come verso un conoscibile ma come uno verso uno mediante unità ma non mediante conoscenza (120). E infatti bisognava che andasse rivolgendosi verso il primo mediante il primo rivolgimento: non è prima la conoscenza ma almeno terza, *** o piuttosto quella comune ai tre; anzi, cosa che è più vera, è anche prima di quella comune.

XV

Forse anche questo medesimo aspetto è degno di ricerca, se sia possibile

⁷⁹⁴ Ap. I. STOB. I, 10, 5.

⁷⁹⁵ Ap. ARIST., *Met.* M 6, 1080b6-7 et 30-33.

essere in contatto con quello mediante rivolgimento; infatti, non è nemmeno possibile promanare da esso, perché qualcosa anche si converta dopo il processo. Infatti, come potrebbe promanare non distinto? E qualcosa come potrebbe essere distinto dall'uno senza decadere nel nulla? Qualsiasi cosa, infatti, in qualunque modo sia in eccesso all'uno, è nulla. Se ciascuna cosa si fa uno e non-uno, perché il non-uno permanga e **(I, p. 74 W.-C.)** non sia dissipato entro il nulla, in quanto intrinsecamente vincolato all'uno, tuttavia secondo l'uno ancora coesiste all'uno o piuttosto non è nemmeno promanato secondo l'uno dall'uno: ma nemmeno secondo il non-uno ma sempre l'uno preapprende la distinzione del non-uno in un qualche modo mai, cosicché nemmeno si rivolge verso l'uno, da cui non è promanato.

XVI

Ancora, il distinto è distinto dal distinto, come di due l'uno è altro dall'altro (121). Se dunque qualcosa si rivolge, è distinto in tanto in quanto si rivolge e allora l'uno è distinto da esso, allora ha affezione della distinzione ed è non solo uno ma anche distinto; allora, non è uno. In prosiegua, quale è per lui la causa della distinzione? Piuttosto: lo è esso stesso; e come è causa di distinzione l'uno, è difficile anche da raffigurarsi (122) (infatti, di unità è causa l'uno, mentre di distinzione i più o qualsiasi altra cosa mai: ma questo, di fatto, più avanti): se non è ciò, dovrebbe distinguerlo altro e certo di nuovo quanto è prima di esso – il che è fuori luogo (infatti il distintivo sarà prima dell'unificativo, **(I, p. 75 W.-C.)** il peggio prima del meglio) o quanto è dopo di esso: e la causa come verrà affetta dal causato? Che cosa è anche ciò che è promanato dopo di esso? Il ragionamento infatti rischia di capovolgersi sullo stesso punto, dacché ogni processione distingue e ricerca la causa della distinzione sempre nel mezzo – e ciò all'infinito. Allora qualcosa non procede (123) dall'uno né principia di qui la processione bensì da quel primo che può distinguere anche sé da quanto è dopo di sé e certo quelli da sé; l'uno per converso si unifica esso a quanto è dopo di sé e non lascia che quelli siano distinti da sé. Se perciò da esso nulla procede, nemmeno si rivolge verso di esso: molto di più, allora, non mediante conoscenza né come conoscitivo verso conoscibile – in parecchia distinzione infatti questi sono l'uno rispetto all'altro. E se è vero che fosse intesa qualche distinzione oscurissima (124) a partire da esso – quella di ciò che è promanato per primo – certo a partire da quello non avverrà una

distinzione di tale dimensione che non sia anche manchevole di una conversione conoscitiva.

XVII

Si potrebbero avere da dire tali argomenti rifiutando la protensione verso l'uno mediante conoscenza. Chi dunque potrebbe farsi arbitro di ragioni di tale livello, vicendevolmente contrastanti su questioni di tanto momento? La piena verità al proposito sanno gli dèi stessi: anche noi dobbiamo avere l'ardire di completare i **(I, p. 76 W.-C.)** travagli aporetici nella misura in cui lo concede la divina provvidenza della verità ricercata e la nostra possibilità (125).

XVIII

(28/1) Quale sia dunque la processione dall'uno di quanto è da esso e in che modo si compia e come si potrebbe fugare l'aporia in rapporto a essa, di qui a poco ci mettiamo certo a cercarlo. Ora è da acquisire questo, che tutto è dopo l'uno: infatti, non già quello è solo ma anche le cose dopo di esso sono molte e differenti. E che queste non siano quello, è chiaro; perciò, è distinto da esso e se ciascuna non è in quanto uno, tuttavia è in quanto non-uno. Pertanto, questo non-uno è non (126) negazione ma posizione dell'oltre uno. E questo è tuttavia uno ma certo non in quanto non-uno e oltre l'uno ma poiché nemmeno questo è separato dall'uno affatto bensì come è radicato nell'uno e il non-uno è mediante l'uno (127). In questo modo, a chi osserva, il non-uno si distingue dall'uno con la natura di sé, distinguendosi con quella del non-uno, mentre l'uno è ancora in possesso di esso e non ne ristà – nemmeno in tale proporzione: infatti, anche il non-uno – qualunque cosa mai sia oltre l'uno, tuttavia è ancora uno secondo partecipazione mediante il farsi non-uno. Perciò, esso fa sé non-uno mentre l'uno lo rende anche così uno, precedendo la sua distinzione con la di sé unità. Allora, il non-uno è distinto dall'uno poiché si fa non-uno mentre l'uno non è distinto dal non-uno, il che fa anche il non-uno, benché separato, tuttavia uno. Tanto **(I, p. 77 W.-C.)** dista dal venire distinto che neanche si distanzia da ciò che distanzia ma anche preapprende con la partecipazione unifi-

cante il suo subprincipiamento distinguente; infatti, non sarebbe nemmeno subprincipiamento di qualcosa senza l'uno, cosicché la partecipazione costituisce anche il subprincipiamento, cioè è l'unità a costituire la distinzione. Di questo stupiremo non molto – non fino a diffidare addirittura da quanto è stato detto – qualora intendiamo che la natura dell'uno né fa né patisce la distinzione connaturale (128).

XVIII

Ma valutiamo la stessa cosa anche nel caso del sole, manifesto referente di ogni verità. Infatti, all'occhio spalancato e non vedente per un qualche glaucoma, è presente il sole come a quello vedente ma esso non è presente al sole per la propria mancanza. E non paventiamo delle pertinenze logiche: ché queste hanno spazio per le cose di eguale natura, per cui le cose in relazione a qualcosa sono in qualche modo di pari pertinenza o di egual natura.

XX

Ebbene, anche l'essenza è altro dalla materia; allora: anche la materia è altra dall'essenza? Ma l'alterità è essenza; allora non è altra la materia. E l'essenza è distinta dalla materia – ma senza che anche questa sia distinta – bensì la distinzione è perdurante nell'essenza, non potendo trascorrere alla materia. (I, p. 78 W.-C.)

XXI

Se pertanto così è stato distinto qualcosa da ciò che non è stato distinto, che cosa impedisce che ciò che è stato distinto guarisca con il rivolgimento la distinzione, perché non solo l'uno sia presente a esso ma anche esso all'uno? Ed è chiaro che – secondo le misure della distinzione – lo sarà da vicino o da lontano. Infatti, come ciascun ente è naturalmente distinto da esso, così anche può rivolgersi verso di esso e come esso permane indistin-

to verso ciascun ente mentre viene distinto, così anche rivolgendosi verso ciascuno permane lo stesso e, fine unico di tutto quanto, è indistinto; come, essendo lo stesso, coesiste a ciascun procedente venendo chiamato con la specificazione di quello – ad esempio, uno sostanziale, uno vitale, uno intellettuale (esso è uno sotto ogni rispetto ma è denominato a partire da quanto ne partecipi – non lo affermo ancora parzializzato tra le molte proprietà degli dèi bensì contemplo l'uno che è semplicemente in ciascuno prima di quello che un qualche uno ma lo chiamo tuttavia a partire da ciò cui è presente, benché sia indifferente e tutto-uno sotto ogni rispetto –), così certo anche ciascun ente, imbattendosi durante la sua processione in un fine che è lo stesso, lo nomina a partire dalla sua remota perfezione, posto che è tale quale quello in cui si è imbattuto e che ha raggiunto. E infatti anche quello, essendo tutto, secondo il subprincipiamento dell'uno, coesiste con ciascun ente come suo specifico radicamento dell'uno e appare a ciascuno come fine specifico; infatti, ciò che è tutto in modo parzializzato, questo è quello secondo l'uno, non in potenza, come qualcuno potrebbe credere, **(I, p. 79 W.-C.)** né secondo causa – quella di ciò che non è ancora – ma, se è lecito dire, secondo subprincipiamento – che è e di ciò che è – tuttavia uno, e uno di natura onnilatrice. Dunque, come uno coesiste a ciascuno degli altri, così anche al conoscitivo ed è sporgente come conoscibile, non per essere ambedue bensì per essere la loro complementarità oltre ambedue o, per dirla più precisamente, oltre la loro complementarità: ché tutto è non dalla distinzione ma prima della distinzione.

Così infatti sarà secondo verità tutto prima di tutto, non infinitamente, come in potenza, né secondo causa, come non ancora tutto, ma tutto secondo subprincipiamento – l'indistinto, non già l'unicato prima di tutto ma l'ipersemplificato tra tutto – che con la sua semplicità è in tutto quale e quanto è ciò che è promanato secondo distinzione. E quanto è appropriatamente tutto è quello: infatti la distinzione indebolisce quanto è stato distinto a partire da esso, secondo la sua propria natura. Ma allora anche ciascuno di questi è ciò più appropriatamente di sé nell'unica coordinazione del tutto e, a mano che se ne rilascia, si fa sempre più partecipe e più necessitante di essa, a meno che delle specificità le une siano più appropriate in rapporto alla distinzione inferiore, le altre in rapporto a quella maggiore, perciò ecco che alcune appajono da una parte, altre da un'altra. Dunque, su questo non è il momento di prostrarre l'indagine circostanziata. **(I, p. 80 W.-C.)**

XXII

(28/2) L'uno-tutto prima di tutto, dunque, è sia conoscibile sia conoscitivo ed è ciascuno degli altri enti – almeno, non certo come dico e com'è ciascuno (questi infatti sono in distinzione e sono contraddistinti mutuamente) ma come uno, quello coesistente a ciascuno dei distinti in declinazione specifica a ciò cui coesiste. Infatti, l'uno dell'uomo è un uomo più vero, quello dell'anima è un'anima più vera e quello del corpo un corpo più vero; così infatti anche quello del sole e quello della luna sono una luna più vera e un sole più vero. Ma tuttavia nessuno di questi uni dei distinti – di cui è più vero – è solo uno – quello prestante su ciascuno. Raccogliamici (129) anche quello coesistente a ciascuno – che sembra essere parzializzato – in quello comune e imparziale e realmente uno: infatti forse nemmeno fu parzializzato ma, permanendo lo stesso, è presente a tutto e a ciascuno come specifico, non venendo parzializzato per il fatto che, essendo tutto secondo l'uno, non abbisogna di parzializzazione (130).

Forse che, dunque, conosce? Piuttosto questo è specifico della distinzione. Nemmeno allora è conosciuto? Anche questo infatti lo è di distinzione, se è vero anche questo, che “conosce” è contrapposto all’“è conosciuto”: nulla di tale infatti è adatto a quello né l'uno è adatto né il tutto. Anche questi infatti sono contrapposti e parzializzano il nostro concetto. Ché ove volgiamo lo sguardo al semplice e all'uno, perdiamo la totalità stragrande di quello ma, ove concepiamo tutto insieme, onnubiliamo (**I, p. 81 W.-C.**) l'uno e semplice. La causa è che noi siamo divisi e volgiamo lo sguardo verso specificità divise e, nonostante che siamo avvinghiati alla conoscenza – quale che sia – di quello (131), intrecciamo insieme tutte le cose, quasi che in qualche modo fossimo capaci di conseguire anche così la grande natura. Tuttavia, avvertiti della pluralità cointroducentesi di tutto o della specificazione ristretta dell'uno, appagati del semplice e primo in vista della ragione del principio antichissimo, così dunque accostiamo l'uno a esso come simbolo della semplicità, giacché lo facciamo anche del tutto come simbolo dell'avvolgimento di tutto ma quanto è in entrambi o prima di entrambi non siamo in grado né di concepire né di nominare.

E che c'è di sorprendente se siamo in questa condizione circa quello, di cui anche la conoscenza distinta è unitaria, senza averne percezione? Ma anche circa ciò che è ci ritroviamo in quest'altra condizione: infatti, sforzandoci di vedere ciò che è, lo perdiamo e corriamo intorno ai suoi elementi – limite e illimitato, come affermano (132). Ma ove concepiamo an-

che quello che è più vero, cioè che anche questa pienezza del tutto è unicata, il “di tutto” ci devia verso la pluralità mentre l'unicato onnubila il “tutto”.

Ma non è ancora sorprendente nemmeno questo: infatti, anche volendo vedere ciascuna delle essenze, giriamo intorno ai suoi elementi e, smaniosi del suo uno, roviniamo i suoi elementi; a un tempo, ciascuna essenza è uno e molti: non già da una parte uno e dall'altra molti bensì in tutto e per tutto tale: incapaci (**I, p. 82 W.-C.**) di coglierlo complessivamente, ci accontentiamo di tendere a esso mediante la parzializzazione dei nostri concetti (133).

XXIII

(29/1) Inerpicandoci sempre in direzione dell'erta (134) verso il più imparziale, copercepiamo in qualche modo anche nella parzializzazione il monosostanziale; pertanto, lo sprezziamo in vista della controapprensione complessiva di quello, pur nell'eventualità di non congetturarlo se non si scuotesse in noi una qualche traccia dell'intellezione complessiva, cioè quanto all'improvviso (135) si accende quale luce di verità (136) come dallo sfregamento di pietre focaie. Infatti i concetti parziali – condensandosi e mutuamente denudandosi – terminano secondo la vetta che li coinclina verso il monoessenziale e semplice, come sono verso una concaduta (ad esempio quella secondo il centro nel cerchio) gli estremi di molti raggi tracciati dalla circonferenza verso il centro. E così in noi parzializzati ma slanciati verso l'imparziale, si prescuote una qualche traccia di conoscenza dell'essenza, come offre del centro – quando è nascosto – una qualche vaga evidenza il pensiero di un unico ripiegamento del cerchio verso il mezzo egualmente da ogni punto. Allo stesso modo risaliamo anche verso ciò che è, in primo luogo verso ciascun'essenza, che – parzializzata – scivola verso di noi, pensandola ecco non solo imparziale ma anche unicata, confondendo i molti in ciascuno, se occorre dire così; poi, raccolti insieme tutti distinti ed eliminando le circonferenze, come facendo di molte acque un'unica acqua incircoscrivibile, (**I, p. 83 W.-C.**) tranne il fatto che non pensiamo l'unicato a partire da tutto come l'unica acqua bensì quanto è prima di tutto, come l'essenza dell'acqua prima delle acque definite (137). Così allora salpiamo anche verso l'uno, dapprima condensando, successivamente liberandoci da quanto viene condensato, verso la superiorità di quell'uno su-

persemplificata rispetto a essi.

XXIII

Allora, a questo punto, una volta risaliti lo incontriamo in quanto conoscibile o, pur desiderosi di incontrarlo come tale, ci troviamo risolti all'inconoscibile? Piuttosto sono vere entrambe le posizioni: infatti, sia lo incontriamo da lontano in quanto conoscibile e, una volta che siamo stati innestati in esso, oltrepassato ciò che a noi è conoscitivo dell'uno, ci aggiriamo verso l'essere uno, cioè verso l'essere inconoscibile invece che conoscitivo. Dunque questo è il contatto come di uno in rapporto a uno oltre conoscenza (138), mentre quello lo è come di conoscitivo in rapporto a conoscibile.

E come è conoscibile, se è solo uno? Così, quanto a supportare (139) la conoscenza, non è conoscibile né quanto a ragionamento spurio (140) è conoscibile secondo il modo detto, con cui conosciamo anche la materia, benché non abbia quanto è conoscibile: infatti, è una qualche essenza anche quanto è conoscibile – o qualcosa di ciò che è – ma essa è ciò che non è inessenziale. Dunque, come sospettiamo con il retto il deviato – sostengono –, parimenti anche con il conoscibile l'inconoscibile: tuttavia, anche questo è un modo di conoscenza. Allora, è conoscibile anche quello nella misura in cui non tollera che la conoscenza proceda ma da lontano è rappresentato come conoscibile e immette la cogitazione di sé (**I, p. 84 W.-C.**) e, quanto più procede, non è che tanto più conosca ciò che procede – come per gli altri – bensì al contrario di meno, dissolvendosi la conoscenza dall'uno verso l'ignoranza; verisimilmente, giacché la conoscenza sovravrammanca di distinzione – come detto sopra – e avvicinandosi all'uno la distinzione si complica in unità (141), sicché anche la conoscenza si riversa in ignoranza. Così, infatti, in qualche modo richiede anche l'analogia di Platone⁷⁹⁶, ché anche il sole ci sforziamo di guardare per la via più breve ma lo vediamo da lontano; quanto più procediamo a esso, altrettanto di meno lo vediamo: e finiamo per non vedere né esso né altro, divenuti auto-luce invece di occhio mentre è illuminato.

XXV

⁷⁹⁶

PLAT., *Rsp.* VI, 506D8 – 509C4.

Dunque, a questo punto, l'uno è inconoscibile per la propria natura, sebbene anche l'inconoscibile sia altro rispetto all'uno? Esso vuole essere di per sé – e con nessun altro. Dunque, l'antidiviso dal conoscibile è inconoscibile mentre ciò che è al di sopra dell'uno è totalmente ineffabile – concordiamo né di conoscerlo né di ignorarlo ma di avere verso di esso anche una iperignoranza, alla cui prossimità si schermisce anche l'uno: ché, essendo vicinissimo allo schietto principio, se è lecito dire, permane come nei penetrali del silenzio di quello. **(I, p. 85 W.-C.)**

XXVI

Perciò, anche su di esso i ragionamenti di Platone⁷⁹⁷ si capovolgono: infatti, (l'uno) è vicino al capovolgimento ubiquo del primo ed è differente da quello in quanto uno semplicemente e *** è secondo l'uno, ma quello è uno e tutto insieme, cioè oltre l'uno e il tutto, più semplice di entrambi, mentre quello non è nemmeno questo. Dunque, quanto eccede l'ineffabile, è <uno> ma certo non è uno il definito (questo infatti è finalmente conoscibile) bensì il tutti-uno (142) né tutti gli enti che siano definiti (e infatti questi sono ancor più conoscibili, in quanto già molti) ma il tutti-uno insieme, che ha dall'uno il semplice mentre viene purificato dai molti e dell'uno ha, mentre si sottrae dal tutto, il definito e ristretto. E ciascuno di questi è conoscibile e la loro complementarità come in due è conoscibile: ciò che è prima di entrambi – il che anche indichiamo mediante quello – non supporta la conoscenza da sé bensì mediante immagine della loro complementarità è conosciuto essere tale prima della complementarità quale dopo quella loro complementarità.

XXVII

E se bisogna affermare per divisione, l'uno è conoscibile realmente – quanto è contemplato in una qualche determinazione, che è già in qualche modo essenza; questo infatti supporta la conoscenza che circoscrive, **(I, p. 86 W.-C.)** con la propria circoscrizione, per cui anche la conoscenza principia

⁷⁹⁷

PLAT., *Parm.* 141E10 – 142A8.

da un ente tale –; l'altro è recalcitrante a questo, essendo totalmente indicibile e intollerante di alcuna presa. Quello in mezzo, poi: anche di questo l'una parte è in relazione al conoscibile (ad esempio l'unicato, che in questo modo eccede la conoscenza che determina o circoscrive), l'altra in relazione all'indicibile (ad esempio il semplicemente uno e tutto secondo l'uno, che non offre una qualche minima e oscurissima supposizione intorno a sé). Se poi c'è qualcosa anche loro medio, quando avremo a distinguere ciascuno di questi, lo capiremo.

XXVIII

Ora facciamo questa importante osservazione, sigillando quanto attiene a tale uno: quello che diciamo non è né lo conosciamo come uno e come tutto insieme, mentre quello di cui da questi abbiamo travagli (intendo travagli conoscitivi), questo è; infatti, fino allo stato di travaglio è promanata la sua conoscenza e, tentando di approdare verso un parto e un'articolazione, decade da esso verso i suoi parti. E questo è quello che il filosofo Proclo nel suo *Monobiblo* (143) ha chiamato ineffabile postulato – quello secondo la conoscenza che ha i travagli di quello – così come postulato dicibile quella secondo la conoscenza già articolata. Questa è causa anche della continua ambivalenza della valutazione e del giudizio a proposito di esso, ora come se fosse conoscibile, ora come inconoscibile: infatti, come può essere questo e come quello? E perciò anche Platone nelle *Lettere*⁷⁹⁸ ne toglie “quale è mai?” (144) e **(I, p. 87 W.-C.)** questa è resa causa di tutti i mali, cioè la parzializzazione dello specifico secondo il quale e il che cosa; infatti, in verità siamo affetti da questo titanismo e tuttavia ci sforziamo di sollevare questa affezione verso quanto di più santo vi sia tra tutto e di più imparziale tra tutto l'intiero.

(29/2) Se pertanto bisogna togliere il che cosa e il quale dalla sua conoscenza, bisogna togliere anche l'uno – ché questo è qualcosa tra tutte le cose – e tutte le cose – ché certe cose sono tutte le cose: infatti, di tutto quanto ciascuna cosa è qualcosa: allora anche insieme sono certe cose. Se dunque non è conosciuto né come uno né come tutto, che cosa potrebbe essere? Forse, esimio, non aggiungere il che cosa! Ché è proprio questo che ti ostacola verso la conoscenza di quello, giacché confidi in qualcosa da intendere ma esso, se togliessi il che cosa e il quale, ti apparirà quello che è

⁷⁹⁸

PLAT., *Ep.* II, 313A3-4.

in potenza. Esso infatti è questo, il non-qualcosa e non-quale bensì prima di questi, il che non è possibile neppure dire (ogni uomo infatti è qualcosa e dimostrativo di qualcosa) né è facile da pensare – ogni pensato infatti è qualcosa e di un certo quale e, se anche li avessi raccolti tutti insieme, sono quali e alcuni; infatti, le cose “alcune” sono “quali”. Per conseguenza anche l'intelletto, essendo – in quanto intelletto – contemplatore di alcuni quali, ha travagli della concezione di quella natura ma non la produce nemmeno quello bensì al contrario sia conduce i travagli verso sé sia li riduce (145) verso il semplicissimo e totalmente incircoscrivibile e totalmente inqualificato, con la qualità circoscrivente sia in comune tutto insieme sia specificamente ciascuno. Cosa che anche Platone⁷⁹⁹ e i versetti⁸⁰⁰ ci spronano (**I, p. 88 W.-C.**) a fare, se in qualche modo potessimo, dimentichi delle nostre concezioni: slanciarci verso quel travaglio, cui è connaturale avere cognizione di quello e però non annunciarlo ad alcuno, tranne il fatto di eliminare l'ostacolo che si frappone verso tale protensione, il che è “quale è qualcosa allora?” e il “come pensare qualcosa”.

Se lo si costringesse a istruire su quello, invece di sé protenderà una seconda o terza concezione, che – profferendo definiti gli enti che sono insieme – sembra profferire quello: ad esempio che il semplicissimo è principio nonché il primo, l'avvolgente tutto, il generativo di tutto, il desiderabile da tutto, il superiore a tutto; e certo sarà computato di séguito tutto, di cui quello è causa, o quanto tra il tutto è supremo e commendevolissimo – quale ciò che si è detto – e segnatamente l'uno e il tutto secondo le cause dette. Ma nella loro esposizione si conseguirà una concezione migliore di questa, una che richiede il definito e pluriforme in funzione di principio e che contrae tutto in un'unica natura monoessenziale e postula di premettere questa a quella, cioè l'unicata alla definita. Ma il primo travaglio della potenza conoscitiva, permanendo verso l'interno e non procedendo, non accoglierà nemmeno questa contrazione, in quanto incinta della pluralità e non ancora sgravatasene, esso che ha travagli dell'uno che è semplice totalmente e stabile oltre tutta quanta la pluralità – il quale, pur essendo inconoscibile, tuttavia ha travagli del conoscibile che, se è lecito dire, non si aggiunge a quell'uno; ma la (**I, p. 89 W.-C.**) sua natura, non essendo totalmente ineffabile, accosta il conoscibile analogico ai travagli verso una supposizione inarticolata: senza che esso proceda verso la conoscenza, senza che essa proceda verso l'essere conoscibile.

799

PLAT., *Ep.* II, 313A5.

800

Or. Chald. fr. 1.3 des Places (=dP).

XXVIII

(30) Forse, dunque, dal momento che è tutto e niente è ciò che non è l'uno, come sosteniamo, intraprendiamo proprio questa prima ricerca – come sia vero che sia tutto – e in secondo luogo se sia tutto egualmente e ancora, in terza istanza, quale sia la differenza tra essere tutto e l'uno e l'unicato – ché tutto è ciascuno indistintamente.

XXVIII. 1

Dico non ciò che è sostanziale ma l'unitario; infatti, questo è tutto secondo l'uno – il sovrastante a ciò che è – che si potrebbe dire unicato anche prima di quello, preappreso della specificità del misto. Piuttosto questo manifesta già la somma unità a partire da molti e il primo travaglio della pluralità e maggiormente della mescolanza della pluralità: infatti, prima di esso ecco che si è manifestata la pluralità, come anche l'uno e a partire dalla convergenza di ambedue in esso ha proteso – di ciò che è – la sola specificità unicata in essi e mista, la quale di esso si è fatta subprincipiamento, non l'uno né i molti bensì la mescolanza di questi apparsa nel terzo dio (146), proprio questo che è la mescolanza e il misto – il che dunque chiamiamo unicato, il che dunque è essente. Se pertanto anche questo è tutto, tuttavia è unicatamente il tutto, poiché anche prima di esso tutto è la pluralità – e tutto più appropriatamente che l'uno: infatti, questo è tutto, in quanto il tutto è molti mentre quello lo è in quanto il tutto è uno e tutto secondo l'uno. **(I, p. 90 W.-C.)**

Forse si potrebbero sollevare aporie: se sia l'uno è tutto sia non solo, sarà prima di esso il solo uno, giacché ha una concezione più semplice che l'uno-tutto: infatti, a questo è aggiuntivo “tutto”. E se si vuole, si contrasterà chi solleva aporie affermando che la pluralità è uno-tutto – uno secondo cominciamento, tutto secondo partecipazione: l'uno è solo uno e non ancora tutto. Cionondimeno, quest'altro è più vero da dire, che anche la pluralità è nell'uno) (ché anche questo è da esso) ma quale secondo causa, non definita a partire dal “ciò in cui è” (infatti lì non è ancora definizione) ma che l'uno è tale prima di tutto quale il tutto dopo l'uno e l'uno è tutto ancor maggiormente che *il* tutto: infatti, questa causa del fatto che tutto è *il* tutto

è l'uno. Dunque, è altrimenti che tutto prima della pluralità è l'uno ma proprio secondo il solo uno e il semplicissimo tra tutto; per questo infatti è semplicissimo, perché avvolgentissimo – perciò è anche tutto.

XXVIII. 2

(31/1) Su eguale livello, allora? E come no? Infatti, tutto è secondo l'uno e niente quello che non è secondo l'uno; il “secondo l'uno” è più eguale anche che “su eguale livello” (147), se è dato di dire così; e ciò che è da esso è, secondo ordine, uno prima dell'altro ma lì senza ordine, poiché l'ordine è in distinzione. Ma nemmeno secondo causa è l'ordine, ché sarebbe secondo causa anche la distinzione e le cause sarebbero distinte, a meno che lì sia l'ordine sia la distinzione non siano nemmeno secondo causa ma maggiormente che secondo causa: secondo l'uno e il totalmente uno e per questo tutto è su eguale livello. **(I, p. 91 W.-C.)**

(31/2) Perché dunque c'è ciò che gli è più proprio e, a fronte, ciò che è più improprio, come andiamo sostenendo, ad esempio l'uno stesso, il tutto insieme, il semplicissimo, il primo, l'al di sopra di tutto, il bene e quanto vuole indicare l'unico principio? Questi, infatti, un qualsiasi uomo intelligente potrebbe dire di esso; invece un uomo – che sia o qualcosa di quanto è vilissimo, l'estremo stesso o il causato o materia o qualcosa di tale (148) –, nessuno se non fosse pazzo oserebbe affermarlo. Piuttosto, causa di questo è il fatto che nulla di quanto sia definito a esso conferisce verità: né il primo né l'estremo né alcuno dei medî. Tenendo fisso lo sguardo sul loro stesso ordine, che hanno mutuamente, come gli uni producono mentre gli altri sono prodotti e gli uni ordinano mentre gli altri sono ordinati, volendo dare un'indicazione (149) da quanto sappiamo circa quanto non sappiamo, addossiamo a esso ciò che per natura è alquanto venerabile – le cause a esso che pur è precausale e i primi da esso promanati a esso che nemmeno è promanato, in quanto anche questi non sono minimamente promanati.

(31/3) Che, dunque? Anche quello ha prodotto gli uni come primi, gli altri come secondi? Così infatti anche in quello apparirà l'ordine. Piuttosto, quello produce tutto insieme e ciò che non è insieme promana ma l'uno produce sé prima, l'altro dopo. E come fanno i migliori a separarsi dall'uno come precedenti ai peggiori? Piuttosto – quand'anche come precedenti per essere più forti in relazione alla sussistenza su di sé – tuttavia non se ne separano affatto anche maggiormente ma anzi minimamente, per la mede-

simia potenza; se (**I, p. 92 W.-C.**) infatti procedesse per debolezza, forse i secondi rimarrebbero deprivati come precedenti dell'uno, cosa che patiscono anche le più deboli tra le anime, distaccandosi come precedenti dall'intelletto mentre come seconde forse anche a fatica lo fanno le più forti. Ora secondo potenza avviene la processione delle cause e le une sono più autosufficienti quanto a sussistenza mentre le altre tutto sommato non possono per natura nemmeno produrre sé bensì l'intero sussiste a partire da altro. Quand'anche quello le producesse, produrrà quelle a sé più simili prima delle più dissimili e quelle che più sono di sé (150), non perché abbia preappreso l'ordine ma perché da esso è anche l'ordine, come anche tutto il resto.

Così è, dunque; in vece di questo nominiamo quanto è a esso più simile. Dunque, quanto è prodotto è ineguale, ciò che produce è eguale in rapporto a tutto, anzi ancor maggiormente che eguale: infatti è solo uno, sia in quanto è esso sia tutto sia in quanto produce tutto. Secondo l'uno infatti è qualsiasi cosa tu possa dire di esso.

XXVIII. 3

(32) Ebbene, quanto è ricercato per primo tra tutto ormai deve essere risolto: donde è che è tutto? Forse infatti non è nemmeno possibile che l'uno sia tutto: quale sarebbe anche il bisogno di essere tutto? Infatti basta anche il solo uno in rapporto alla causa di tutto; se è anche causa di tutto, non potrebbe essere tutto; e se anche sono molti tutti gli enti, l'uno non potrebbe essere molti. Allora (151) quanti dicono tutto l'uno sembrano si siano pronunciati in difesa della concezione che pone quell'uno – oltremodo a portata di mano – come qualcosa del tutto: non qualcosa infatti ma tutto-uno (**I, p. 93 W.-C.**) e più che il tutto. Principio è infatti senza dubbio metà – sostengono – del tutto o piuttosto l'insieme di tutto, anzi – più veramente – più che l'insieme di tutto: e questo affermano nella loro filosofia i discepoli di Pitagora⁸⁰¹. In realtà, infatti, se diciamo l'insieme di tutto sia principio sia ciò che è dal principio, il principio è anticorporeo (152) a ciò che è da esso, metà dell'insieme di tutto è il principio; se l'insieme di tutto è più appropriatamente il principio, ciò che è da esso è pressoché imitazione di esso, pressoché sospensione (153) – e questo è affermare cosa vera. Se non è il principio la preapprensione di quanto è da esso (né infatti le cause in ciò

⁸⁰¹ Ap. IAMBLL., Vit. Pyth. 29, 162.

che produce sono proprio ciò che produce ma anche il produttivo delle cause in sé), il principio sarebbe più che l'insieme di tutto. Se con ciò affermiamo il vero, l'uno non sarebbe secondo verità il tutto ma il tutto dopo l'uno; e infatti non deponiamo nemmeno le cause del tutto in esso perché così sia dunque tutto, secondo la totalità delle cause. Allora in nessun modo tutto è l'uno, per dire realmente – se non per non concepirlo come il minimo ma l'avvolgentissimo di tutto e massimo, né questo come il cosmo ma il semplicissimo tra tutto, né questo come secondo qualcosa di ciò che è secondo il cosmo, ad esempio l'estrema circonferenza del firmamento, ma come tutto si fosse riversato verso la sua semplicità e volesse non essere più tutto.

Piuttosto, quantunque sia detto bene anche questo, è corretto che anche quello inneggia a tutto: infatti, di ciascuna pluralità l'unicato è contratto. *** è tutto indistinto, come ad esempio la pluralità distinta, e prima dell'unicato sotto ciascun rispetto l'uno è ciascun ente, (**I, p. 94 W.-C.**) altrettanti enti è l'uno quanti l'unicato. Infatti sono altrettanti poiché è promanato verso altrettanti, ché l'uno non è disceso verso uno ma verso un unicato né l'unicato verso un unicato ma verso un tutto distinto, dove pensiamo tutto anche limpidamente. Ma come nel centro è complicato il cerchio e tutti i raggi dal centro, così anche nell'unicato la pluralità tutta della distinzione: ripetendo lo stesso ragionamento, nell'uno sia il centro stesso sia quanto è complicato nel centro sia tutto similmente si semplifica. E così diciamo uno il tutto e l'uno tutto e ancor più, giacché secondo l'uno è il tutto. E il tutto è non totalmente uno mentre quell'uno è totalmente il tutto.

XXX

(33) Inoltre, è degno di ricerca come differisca la concezione patente dell'uno definito e di quello di cui diciamo – incommensurabile alle nostre concezioni –, *** la concezione a portata di mano conferisce verità all'uno a portata di mano – quella cioè definita tra le altre cose (154) –, è chiaro non sarà in armonia con quell'uno indefinito: una volta eliminata questa nel suo caso, non ne abbiamo nessun'altra conoscitiva di quello, sicché invano lo diciamo anche uno. Poi, anche di quest'uno oggetto di cognizione non concepiamo nulla di più semplice, sicché questo potrebbe essere primo principio del tutto: e infatti il bene è parso essere primissimo, perché

niente è possibile sia meglio di esso, sicché anche questo sia principio del tutto; e per questo le concezioni ci **(I, p. 95 W.-C.)** conducono a identità l'uno e il bene. E il primo come fa a essere in definizione e antidivisione? E come fa a essere essenza il primo? Infatti, è un uno tra le molte essenze l'uno e il bene.

Altresì, come movimento e stasi sono un'unica contrapposizione, sia alterità sia medesimezza (155) e molte altre di più, parimenti anche uno e molti sono una qualche unica contrapposizione e in ciascuna c'è il meglio e il peggio, come in un ragionamento equiordinato il meglio e peggio e dunque contropartecipano mutuamente i contrapposti, come si fa vedere nel *Parmenide*⁸⁰², sicché anche l'uno e i molti sono l'uno nell'altro (156). Allora non è principio, perché a questo uno sono unicati i molti e ciò secondo cui sono unicati i molti, è uno: dall'una parte partecipa in essi, dall'altra è secondo subprincipiamento e su di sé prima dei molti; prima del tutto, allora – principio allora del tutto è questo uno. Infatti, se anche sono contrapposti a esso i molti, tuttavia certo non lo sono come equiordinati: come (invece) i causati in relazione alla causa.

A parte ciò, se il raccoglitivo di tutto è l'uno (ché specifico di esso è l'unificante e causa della mescolanza) (157) e l'unificante e raccoglitivo del tutto è più venerabile e superiore di quanto viene raccolto e unificato, è evidente che l'uno è il principio del tutto, il che è antidiviso in rapporto a tutto, come causa <in rapporto a> i causati, e questo è ciò di cui abbiamo cognizione come uno. Non vi è nessun altro uno, come ad esempio quello detto secondo genere? Piuttosto, occorre dire che abbiamo cognizione dell'uno come genere come fosse qualcosa del tutto, come i molti sono qualcosa – intendo l'essenza –: **(I, p. 96 W.-C.)** sia bene sia bello. Infatti la concezione definita è propria di una cosa definita; quell'uno deve essere assunto non come unificante ma come totificante, ché è sia plurificante sia benificante sia bellificante sia intierificante e non vi ha nemmeno un uno qualsiasi di cui non sia facente mediante la sua sola semplicità. E se non è l'unificante, non deve essere chiamato uno in senso appropriato; ma se non è il suo nome appropriato, esso deve essere chiamato in ogni singolo modo, non solo unificante ma anche plurificante e uno – se vuoi – e molti o piuttosto tutto prima dei molti e del tutto.

Che, allora? Non raccoglie il tutto e fa di quello la causa della mescolanza il Socrate del *Filebo*⁸⁰³? Totalmente, senza dubbio, ma prefiggendo secondo l'uno come sola specificità proprio il raccoglitivo (158) e unifican-

802

PLAT., *Parm.* 142B1 – 155E3.

803

PLAT., *Phil.* 23D7-8.

te; infatti, <in> quelli mancava questo, dal momento che sia il limite era uno sia l'illimitato uno sia il misto uno; e quello non deve essere detto – come sembra – causa della sola mescolanza ma anche degli elementi. E che Socrate⁸⁰⁴ porti la riflessione non verso questo tipo di uno ma come verso qualcosa di venerando e ineffabile, lo ha mostrato nell'averlo tralasciato – come totalmente nascosto – mentre ha portato alla ribalta le tre monadi sulla soglia di esso come sue cognizioni – le tre dell'uno. Ebbene, sarebbe stato facile concepire come uno questo essenziale e imprimere in un intelletto il raccoglitivo e unificante dei molti – e questo più che la verità e la bellezza e la commensurabilità.

Pertanto, inoltre, non il limite solo e l'illimitato sarebbero gli elementi ma anche l'uno e i due: se soli, sarebbero stati lo stesso di essi, sicché l'uno era introdotto come elemento. Dopodiché, dunque, che cosa si ricercava? Gli elementi – sia gli altri sia l'uno – presoggiacevano (**I, p. 97 W.-C.**) mentre si ricercava il misto che è da questi – come è nato. Perciò, il misto è gli elementi di tutto insieme e il combinato degli elementi, per cui è necessitante della causa che è tutto, per farsi tutto-uno da tutto, in quanto quella è prima di tutto. Come avrebbe partecipato di questa, se gli enti convergenti non fossero commensurabili e compatibili mutuamente e rischiarati dalla medesima luce di verità (159)? Questi infatti sono all'incirca tracce prodromiche del comune (160), non del tutto.

Altresì la causa del misto sarebbe causa dell'insieme di tutto e non della sola mescolanza, il che sembra fare l'uno: anzi, né la mescolanza è dell'uno né la raccolta bensì del solo uno è l'uno ed esso è causa della mescolanza e della raccolta e dell'unità e della distinzione. La mescolanza infatti è in ambedue, nonché la raccolta, la comunanza e tutto quello che sia una qualche loro siffatta complementarità – non solo unità né solo distinzione: questa infatti è incoordinata mentre quella implurale. L'unità infatti vuole essere uno e traccia dell'uno, per cui procede anche da ciò che è solo uno, come la distinzione dalla sola pluralità, mentre la comunanza da ciò che è al tempo medesimo sia unificante sia plurificante, che è prima di ambedue (161).

Perciò altresì quand'anche si chiamasse uno questo – ciò che è prima di tutto, per carenza di un nome specifico (ché nulla è specifico su quello né in quello) – purtuttavia differirà dall'uno definito. Questo infatti unizza i distinti, non con-fondendo la loro distinzione né sgrassando dalle circoscrizioni; pertanto quelli, permanendo quali sono, in séguito si unicano l'uno verso (**I, p. 98 W.-C.**) l'altro; l'uno prima di tutto, seppure sia anche tut-

804

PLAT., *Phil.* 64C1 – 65A6.

to, immette un'unità che è prima di ogni circoscrizione – e nemmeno, questa, definita in rapporto agli altri ma quasi radice indistinta di ogni sussistenza di ciascuno. Stando così le cose, l'uno che è oggetto di cognizione – che esso sia il definito ed essenziale – è chiaro dal concepire un uno dei molti l'uno, come i molti, come il bene, come il bene; il raccoglitivo di tutto – che non sia questo uno quello essenziale o insomma definito – è evidente dal fatto che anche questo è un uno dei raccolti, perché sia a un tempo unicato e definito il tutto. Ma certo l'uno definito patisce qualcosa dai molti o in quanto soggiacenti alla sua specificità secondo la consistenza di esso a partire da molti, o in quanto contrapposto, giacché sia la stasi si muove sia il movimento sta fermo: quello è totalmente semplice. Perciò, non è degno di essere chiamato nemmeno uno, giacché l'uno che concepiamo, concepiamo sia che è sia che è mosso sia che sta fermo sia che è altro e medesimo, cosicché è da molti secondo partecipazione mentre è uno secondo il subprincipiamento della specificità. La primissima tra le aporie sarebbe allora verissima, cioè che di quello non abbiamo concezione totale e una; perciò non occorre chiamarlo nemmeno uno, a meno che occorra chiamare così anche tutto, in quanto nulla di meno, cosa che anche Socrate⁸⁰⁵ mostrava mediante le tre monadi che si fanno patenti sulle soglie di esso – in qualsiasi modo: verità bellezza commensurabilità, procurando questa l'ordine in ciò che è, la bellezza invece la combinazione simpatetica dell'una verso l'altra, la verità infine il subprincipiamento veracemente. Ma invece di quello (192) è tutto insieme, ineffabilmente. **(I, p. 99 W.-C.)**

⁸⁰⁵

PLAT., *Phil.* 64C1 – 65A6.

Parte quarta

I

Consequente a questo sarebbe ricercare se qualcosa proceda da quello verso ciò che è dopo di esso – quale che sia – o se non comunichi loro di niente: infatti su ciascuna delle due posizioni si potrebbero sollevare aporie con verisimiglianza. Se infatti non comunica di niente a quanto è stato prodotto a partire da esso, come li ha anche prodotti così disposti impropriamente verso di esso da non giovargli di nulla della natura di quello? E come è loro causa secondo la sua natura, della quale non comunica loro? E quelli come si rivolgono verso di esso e come tendono a esso, di cui non possono partecipare, poiché impartecipabile in ogni modo? E come si potrebbe salvare quanto è promanato senza essere corradicato alla loro causa?

II

Il Socrate della *Repubblica*⁸⁰⁶ non afferma affatto che la verità è luce di quello, procedente da quello, vincolo di intellegibile e intellettivo? Sa anch'egli allora ciò che è venuto di lì e che ne partecipa. E se anche la materia reca un'estrema traccia di esso, consta che anche quanto è prima della materia ha le partecipazioni totali di esso, specificantisi in rapporto a ciascuno secondo misura (**I, p. 100 W.-C.**) della sussistenza di ciascuno. Ma anche, a un inquisitore, apparirà in tutto: infatti ciascuno sia degli individui sia degli intieri, sia dei mortali sia degli eterni, sia dei privativi sia degli essenziali è non soltanto molti ma anche uno prima di tutto – prima della parzializzazione l'imparziale, prima del distinto l'unicato. Ciò che è il tutto di ciascuno, questo prima di tutto è il contratto di tutto, il che dunque diciamo unicato, il che dunque nominiamo essente, e prima dell'unicato evidentemente è l'uno-tutto – che ristà secondo l'uno –, come l'essente è tutto secondo l'unicato, come tutto è in distinzione secondo il distinto. Allora è in ogni singolo l'analogante a ciò che è prima di tutto e questa è la processione di quello verso tutto, la totale sussistenza presussistente sotto ogni rispetto secondo l'uno, o anzi radice di ciascuna sussistenza.

⁸⁰⁶ PLAT., *Rsp.* VI, 508E1 – 509A5.

III

Ma se procedesse, certo di nuovo si potrebbe sollevare l'aporia del modo in cui potrebbe procedere. Infatti, che causa ha della distinzione? Ché infatti ogni processione è con una distinzione e di ogni distinzione è causa la pluralità: infatti sempre multifacente è il distintivo mentre quello è uno prima del molteplice. Se anche è prima dell'uno – di quello come uno solo – molto maggiormente è prima della pluralità. Allora indistinta è affatto la sua natura: improcessionale, allora. Dunque, tutto procede da esso verso un'altra natura e lo ha prodotto ed esso non procede verso niente né a qualcosa comunica di qualcosa da sé: infatti è necessario che il comunicato (**I, p. 101 W.-C.**) si sottometta al comunicante, che non sia quello ma quasi quello e che sia non quella che è semplicemente misura ma quella che ne è una per ciascuno. La sottomissione, le misure e se vi è qualcosa di siffatto sono visti in una qualche pluralità, con distinzione, secondo scorrimento e mutamento del medesimo, quand'anche non vi si insinui una qualche alterità. Ma quella natura è prima di ogni riflessiva apparizione plurificantesi, quale che sia; infatti, qualora principino i molti, ha spazio anche la processione – sia quella equiessenziale sia quella anequiessenziale. Quello allora è totalmente improcedibile, non liberando nemmeno uno scintillio da sé verso nulla del tutto; e infatti lo scintillio si distingue dallo scintillante.

Ancora poi nemmeno ciò che è – che dunque supponiamo totalmente unicato, nemmeno questo potrebbe procedere; anche questo infatti prima della distinzione sostanziale (193) dunque ristà santo, senza venir mosso – afferma quegli⁸⁰⁷; ché infatti sta fermo ciò che è totalmente unicato e in nessun modo distinto: non potrebbe allora distinguere sé nella processione dei molti. Nondimeno, non lo potrebbe neanche dagli enti prima di esso, in quanto sono, né tuttavia da quelli dopo di esso: infatti, che cosa potrebbe fare, di due, il secondo verso il primo o il causato verso la causa? Allora nemmeno ciò che è procede verso molti o secondo supposizione o secondo parzializzazione o in qualsiasi modo secondo processione:

infatti non scinderai (194) ciò che è dall'esser saldo a ciò che è

807

PLAT., *Soph.* 249A2.

afferma Parmenide⁸⁰⁸. Perciò, quegli diceva anche uno allora ciò che è: né allora si potrebbe affermare che proceda, se è vero che nemmeno sarà scisso: molto maggiormente allora nemmeno l'uno. **(I, p. 102 W.-C.)**

Perciò, altresì, le misure e le tracce dell'uno – quelle intervenienti nella processione e in ciascuno –, essendo prima delle altre tracce – cioè di quelle sopravvenienti secondo le altre processioni e a partire da altri – o sono unicate l'una in relazione all'altra totalmente, sicché non venga scisso l'uno dall'uno (così tutto sarà uno e null'altro che l'uno stesso) o in qualche modo sono distinte l'una dall'altra; ma certo autonomamente e senza una qualche causa – il che è assurdo – o da una causa; certo, dunque, sono della pluralità dopo l'uno (e però non sarà propria dell'uno la processione bensì della pluralità) o dell'uno (e però come sarà distintivo l'uno?) o di qualcosa prima dell'uno – come ad esempio stimiamo essere anche il cosiddetto tutto-uno prima di tutto, che non è per nulla un qualcosa del tutto bensì tutto prima di tutto, come dicevamo: e di esso ricerchiamo anche la processione. Quello non è né distinguente né distinto: infatti, né è molti né multifacente né affatto uno né unificante cosicché né procede né permane né si rivolge quella natura, in quanto è tutto per il suo essere oltre tutto (195).

Altresì, se procede ed è – in ciascuno degli enti che sono e di quelli che divengono – la misura di quella, è evidente che immetta a ciascuno l'eccedente. – Ai corruttibili e mortali, dunque, se non immette nulla –, come fa a essere inneggiata causazione anche di questi? Ma se immette, non lo fa dello stesso che immette anche ai perenni o agli eterni: allora corruttibile e mortale è ciò che viene immesso a questi. E quale corruzione potrebbe avvenire dell'uno, anzi di ciò che non è nemmeno uno, che non può essere nemmeno incorruttibile? Infatti è ennesimo a partire da esso anche il perenne e la perennità medesima. Perciò, anche circa **(I, p. 103 W.-C.)** ciò che è primo, a noi persiste la medesima aporia: infatti è anch'esso prima della perennità, cosicché è anche prima del perenne: allora molto maggiormente è prima di ciò che è altrimenti eterno; dal corruttibile allora è molto remotamente separato; allora l'uno non potrebbe essere per ciascuno dei corruttibili distacco corruttibile da quell'uno. Ma forse, come la materia, è disposto anche quello (è infatti al di qua degli altri e quasi una materia o la materia medesima: quello che in qualche modo è uno è la materia medesima mentre ciò che è è prima della materia) ed è in potenza entrambe le cose – sia incorruttibile sia corruttibile – ma in atto nessuna delle due. Ma il ragionamento non verte su questo – precipitato al di qua – bensì

808

PARM. fr. 28B4 v. 2 D.-K.

su quello che coesiste con le stesse essenze prima della materia e dell'insieme di tutto potenziale. Chiaro è infatti che prima degli estremi i medî partecipino dell'unico principio di tutto quanto. Forse, dunque, sono incorruttibili e talora alcune, talaltra altre delle pienezze corruttibili consistono intorno a <essi>, mutando intorno agli immutabili. Ma se è così, non è specifica di ciascuno la partecipazione – ad esempio di questo calamo qui, che sta vergando queste parole, nonché di questa carta qui, che è vergata con queste parole – ma pertiene intimamente (196) a un bene affatto proprio, se è vero che non sono emanati indifferenti dal principio. Poi, il corruttibile in quanto corruttibile (197) partecipa di quello o non ne partecipa? Nella seconda alternativa, non sarebbe causa di questo; nella prima invece sarà corruttibile anche quanto viene dato – e altrettanto si potrebbe inferire anche circa l'incorruttibile. Ma forse è solo degli **(I, p. 104 W.-C.)** eterni la partecipazione, ad esempio di tutto quanto? Piuttosto in prima istanza, come detto, nemmeno l'eterno pertiene un po' a quello; poi, quale lotteria (198), che certi partecipino di quanto è da esso mentre altri no – stante che esso è questi sia oltre ogni singolo corruttibile sia incorruttibile!

III

Forse dunque tutto ne partecipa ma unica è la partecipazione – imparziale – presente medesima tutta intiera a tutti, come la luce del sole sopraggiunge medesima a tutti, quantunque non intiera, per cui è parziale e corporea (199); quello, essendo sia oltre l'imparziale sia oltre l'intiero, verisimilmente è partecipato medesimo da ogni cosa, giacché la partecipazione nei partecipanti in basso ma non nel partecipato; così infatti Plotino⁸⁰⁹ stima di pensare anche ciò che è, proprio quanto cioè è presente sotto ogni rispetto sia a tutto in comune sia a ciascuno dei molti. Ma sebbene sia imparziale la partecipazione nonché unica tra tutto quella tra ciò che è e l'uno (sia pure infatti simile ad ambedue il modo), purtuttavia è partecipazione, procedente dal subprincipiamento e in corso di distinzione.

Dunque, che cos'è che distingue il primo dal secondo? Per nulla infatti differisce distinguere dall'uno l'uno e molti siffatti di séguito: infatti quel livello di natura rifiuta la distinzione. Ma forse nemmeno altra è la mescolanza di esso rispetto al subprincipiamento; infatti, da sé non dà altro ai partecipanti eccetto sé che è. Piuttosto questo si addice alla materia e – per

⁸⁰⁹

PLOT., *Enn.* VI, 4, 2, 47-48; 3, 24-29; 9, 42-45.

dirla in breve – agli elementi: questi infatti dànno sé stessi a ciò che è (**I, p. 105 W.-C.**) da essi, mentre divengono come materia dell'elementato. Se non lo si dicesse, tuttavia la materia, non avendo qualcosa dopo di sé da dare al cosmo, dà se stessa. Piuttosto, in questo caso la materia immette sé a tutti e a ciascun ente secondo il peggio mentre, in quel caso, forse lo fa secondo il meglio, non come materia né infatti come essenza ma come partecipazione prima della prima causa, cioè a dire anche come subprincipiamento che è nei partecipati senza volere venir da essi distinto, sebbene anche quelli procedano da esso, per quanto partecipa della pluralità.

V

Per conseguenza, nemmeno da esso si origina la processione bensì dalla pluralità e da quella tutto è uno e tutto, per converso, è essente, come la sola radice che, prima dello sviluppo dei rami e dello stesso tronco, è già l'albero intiero (200) o come un centro in cui siano anche tutti i limiti dei molti raggi, tutti insieme essi secondo l'uno prima della deviazione dei raggi illimitati; dopo il centro la deviazione e non ne è causa il centro ma lo scorrimento del continuo a uno. E lì infatti la causa multifacente principia certo le processioni: di quella essenziale l'essenziale, di quella unitaria l'unitaria.

Ma queste osservazioni sono venerande e sovranaturali, non combacianti con le nostre altre concezioni, sia con quelle che fanno risalire tutto a partire dall'uno sia con quelle che stimano che ai causati sia intrinseca sempre la traccia della causa – senza essere solo presente dall'esterno ma anche coessenzializzata dopo di essa. Del resto, anche se la luce del sole è comune (**I, p. 106 W.-C.**) al fine di partecipazione, tuttavia è anche negli occhi un luore parasolare ormai specifico e non comune: e con lo specifico ci mettiamo in contatto in direzione del comune. Non afferma proprio anche Platone che dell'anima medesima c'è un qualche sfavillio che bisogna inclinare in su per essere in contatto con la luce della verità (201)? Nondimeno, (afferma) che dall'unico principio del tutto defluisce una qualche partecipazione ancora comune, cui ho dato nome di verità, non analogica al sole ma alla luce del sole (202).

Ma forse Platone ha taciuto l'indagine minuziosa su ciò mediante i molti e, una volta aver posta nel medesimo anche la causa multifacente, ha avuto spazio per distinguere i molti dall'uno (203); il ragionamento che ora ci sta innanzi guarda – se è lecito dire – da un lato il principio unico, che

anche quegli ha nominato, e dall'altro la causazione multifacente (204). E che Platone abbia deliberatamente pretermesso tale distinzione, lo ha mostrato non avendo nemmeno preposto la causazione multifacente al misto, pur avendo accettato come molti i suoi elementi e pur avendo supposto tre principî (205) in vece dell'unico – e forse senza nemmeno inserire tra quelli l'unico che ora stiamo dicendo, bensì quello dopo i due principî, secondo il quale si fa il misto (206): uno è infatti anche questo e parzializzazione di questo sono le tre monadi ma non del principio realmente primo. Dunque su ciò, ove necessario, anche in séguito.

(35/1) Le nostre concezioni non articolano i primi principî con acribia, per cui suppongono semplicemente la medesima causazione sia dell'unità sia della distinzione, senza sapere che quella che distingue (**I, p. 107 W.-C.**) è altro da quella che salva gli indistinti, distinguendo essa per prima dall'uno se stessa e poi facendosi causazione di questo anche agli altri. L'uno, sebbene causa di tutto, tuttavia fa tutto uno – ma nemmeno lo fa: infatti non è nemmeno attivo, ché l'attività si distingue in qualche modo dall'attivante; infatti, nemmeno può – ché anche la potenza è estensione, come affermano, della sostanza ma esso non vuole essere nemmeno sostanza (207); infatti, la terza sostanza a partire da esso è secondo il misto – intendo quella unitaria – e secondo l'unitario. Ma di ciò anche più avanti.

Quello che ora dico è questo, che il principio unico tanto dista dal distinguere che nemmeno unizza (infatti nemmeno fa qualcosa: infatti un uno è anche l'unizzare, alla maniera del distinguere) ma fa uno-tutto ciascun ente, ma nemmeno ciascun ente bensì del 'ciascuno' è la causa multifacente e distintiva mentre di ciò che ne è più venerabile fa uno-tutto per dire così – non tutto infatti secondo verità. In distinzione, infatti, è anche il tutto, laddove è anche l'intero; l'uno è tutto secondo l'uno oltre tutto, secondo cui è tutto-uno. Ma se è così, questo sarebbe secondo dopo di quello e che cosa di nuovo distingue il causato dalla causa? Forse infatti l'uno partecipato, comune a ogni ente, procede dalla causa distinguente quantunque non secondo numero. Forse dunque la stessa causa della distinzione, qualunque sia mai, ha prodotto sé in primo luogo da quella invisibile causazione totalmente indistinta, poi anche agli altri ha incanalato il comune come indistinto dopo la prima distinzione. (**I, p. 108 W.-C.**)

VI

Ma occorre ricercare come proprio ciò sia disposto in relazione all'unica causa. Sia infatti distintivo di sé dall'uno, eppure quello così non sarà causa di niente, non sussistendo infatti prima degli altri quanto è dopo di sé; sia questo purtuttavia, come è disposto questo in relazione con quello? Forse che in qualcosa ne partecipa oppure sotto nessun rispetto? In questo caso, infatti, sarà staccato da quello – e due i primi principî, anzi uno solo, quello distintivo del tutto: quanto è prima di esso è staccato da tutto. Ma se partecipa, avrà qualcosa di lì; e che cos'è che distingue? Forse piuttosto il secondo, come sé, così ha distinto anche la propria partecipazione da ciò che viene partecipato. Ma così prenderemo ciò che si va ricercando come ciò su cui ci si va accordando (208), cioè che la natura dell'uno – che è di uno e uno – ammetta una qualche distinzione; piuttosto, non permane più uno incommistamente, essendo affetto in qualcosa dal secondo, verso cui è promanato. Resosi infatti uno in molto reca affezione del molto e in qualche modo è stato coalterato a ciò che lo ha accolto; così, una volta che ne abbia partecipato il secondo, anche quanto segue da esso e per esso partecipa dell'unica causazione, in modo simile.

(35/2) Ma se non dà l'uno, come fa a prendere il secondo o terzo? Come fa se non produce nulla del tutto, a essere tuttavia causa? Piuttosto, come è possibile all'essere produrre senza cosificarsi per nulla, **(I, p. 109 W.-C.)** così anche, a ciò che è uno, è possibile produrre ciò che viene prodotto. E infatti, l'essere è attivare attività della sostanza, per cui quello è per ciò che è uno; ma anche il produrre è attività, sicché a ciò che è uno è connaturato solo quello – per dire così, gli altri sono prodotti da sé; ché possono produrre sé insomma, giacché l'uno è: spirandolo (209) e radicativi potranno produrre sé.

Ma dopo aver fatto un lungo giro tutt'intorno, siamo ancora inceppati nelle medesime aporie: se qualcosa di lì è giunto verso il resto ed è ciascuno e produce sé mediante la partecipazione di quello; infatti se si giova di esso come di nulla, che cosa abbisogna di esso in rapporto alla propria sussistenza? E insomma smaniamo di vedere che cosa abbiamo noi da quella che è comune: anche se è prmissima, ha anche una qualche traccia ultima, come affermiamo ad esempio la materia, che è tutto-uno denudato (210) dal resto; ma se ultimo e primo sono tali – cosa che null'altro è che uno – e questo è tutto e prima di tutto consta che anche nelle pienezze medie si trova tale natura.

(36) Dunque, prospettate dinnanzi a noi tali aporie, ragioniamo il ragionamento riprendendolo fin dal principio, una volta aver invocato salvatore un dio anche qui. Quell'uno, dunque, essendo tutto (e questa semplicità è la soluzione di tutto e quella prima di tutto), non è unificante, ché in definizione è l'unificante (211): né è il multificante, per la medesima causazione, né lo specificante degli altri (**I, p. 110 W.-C.**) ma causa comunificante semplicemente e totificante, non facendo insieme tutti i definiti né infatti gli unici (sia di quelli sia di questi infatti è la medesima causa, nonché prima di ambedue): allora né di qualcosa unicato né definito è produttivo ma semplicemente di tutto ciò che è sussistente secondo ogni modo. La sua natura allora né è definita a partire da qualcosa né è unicata a qualcosa né è coalterizzata a nulla del tutto: non sarebbe infatti più tutto bensì quello cui è stata condefinita. E non s'è fatto "specifico" ma rinnega lo specifico: allora non si parzializza qualcosa a partire da essa verso ciascuno in modo specifico (212) né in qualsiasi maniera.

Ma forse una partecipazione comune a tutti e unica procede da esso a tutto. Dunque la partecipazione è definita dal subprincipiamento ma la definizione non lo è ancora da niente, né da causazione né da subprincipiamento né da partecipazione. Nulla allora procede da esso né infatti permane in esso, per promanare anche, ché sempre la permanenza è prima di ogni processione – non ci sono ancora i differenti per la natura indifferenziata. Forse non partecipa di essa il tutto? Assolutamente sì, intendo affermare. Dà dunque qualcosa a essi o no? Assolutamente sì, intendo affermare, il più commendevole di tutto, sé intiera secondo subprincipiamento ma certo non partecipazione da sé. Forse che questa si farà di quanto l'abbia accolta ma non più di sé? Piuttosto né è di sé né di quelli né (**I, p. 111 W.-C.**) trascendente né coordinata – ché infatti non è né secondo subprincipiamento né secondo partecipazione: infatti, tutti tali enti sono in definizione; essa invece è totalmente indefinita e non è né di tutto né di niente. Infatti, secondo verità non è né in tutto né prima di tutto, ché anche questi sono una sorta di definizioni: esso è invece semplice e indefinito e proprio questo è tutto-uno. Infatti non abbiamo da nominarlo monoessenzialmente, poiché sia l'uno è altro a confronto di tutto sia il tutto è altro a confronto dell'uno. Pertanto intorno a quello e dopo quello gli altri si fanno (213) le definizioni svariate nelle causazioni pluralizzate da esso; allora esso non è né in corso di partecipazione né impartecipato bensì è in altro modo – quello prima di ambedue – e salva perfeziona produca gli altri – tutti in-

sieme secondo l'unico attivato totifacente di sé, che non occorre chiamare né produttivo né perfettivo né con nient'altro di simile: infatti, anche questi sono in definizione mentre esso è onniferente ma secondo un'unica natura. Dunque, tutto è a esso sospeso e così se ne giova, posseduto da esso. Dunque, nulla da esso è tale quale esso? Assolutamente no, né infatti sarebbe possibile che esso sia separato da sé per discesa – non essendo apparso null'altro il futuro separatore (214) – né sarebbe lecito che la natura indifferente sia in qualche differenza in rapporto a sé né che la semplicità di tutto promani verso qualche duplicità.

Dunque, come fa la materia a essere limite di essa e l'estrema traccia? Piuttosto non è così: infatti, né quell'uno è definito come uno – come affermiamo essere la materia – né per quello (215) vi è un primo e medio ed estremo (ché sono anch'essi definizioni) né **(I, p. 112 W.-C.)** l'“in potenza” e “in atto” né insomma nessuna delle caratteristiche della materia; e infatti la stessa materia è un qualcuno degli elementi del generato, allora è definita, allora è lungi dalla natura indefinita, dando principio di lì in qualche modo alla propria specificità, donde la genesi; e tuttavia di questo principio non è nei primi fatti né nei medî bensì negli estremi echeggiamenti. Dunque, tutto viene definito intorno a quella e l'estrema definizione di tutto redistingue (216) dopo tutto quello che è veramente il fondamento di tutto (217).

Ma infatti sulla materia sarà possibile di dire anche in séguito e, se in caso di aporia, di sciogliere al momento opportuno le aporie; ora però occorre aggiungere un grave rilievo, cioè che questo principio prospettato avvolge anche la materia riversata verso un estremo, con il suo avvolgimento indifferente della totale semplicità.

(37) Se perciò nulla è da esso, come fa a essere causa di tutto? Piuttosto, così come causa definita e secondo la concezione definita come causa, non è causa; né infatti è fattivo (prima di questo infatti sono altri enti) né esemplare (un altro precede anche questo) né, come potrebbe sembrare a qualcuno, è proprio quella finale (infatti anche questa è una certa tra le cause ed è definita a partire dalle altre) (218); né certo è insieme le tre cause, come un unico onnicausale (e infatti le tre sono definite a partire dai molti – quanti non sono cause – e lì nulla è dei definiti) ma prima di tutti quello è anche causa di tutto, come anche causa delle cause: **(I, p. 113 W.-C.)** e nemmeno questo, in quanto altro rispetto all'unica semplicità ma, come uno a partire da quanto è in basso, così certo è anche causa.

E di che cosa è causa, se è vero insieme che è causa? Di tutto, intendendo affermare, non di alcune cose sì, di altre no, né in qualche modo sì e in altri no, né quanto definiamo tale dopo quello. Forse che è giunto qualcosa di lì? Certo, il tutto ma non come quello bensì quello dopo quella natura.

Pertanto disomogenea è la generazione da quello e prima di questa è quella omogenea, in quanto di enti più congeneri e precedenti da ciascun intiero, ma non da una delle cause definite in esso, come la disomogenea: inoltre è comunissima tra gli dèi tutti. Infatti quella disomogenea non è di tutti, quasiché certe vergini venissero dette anche coetanee degli dèi; invece quella omogenea è sotto ogni rispetto e chi non la produce è sterile, il che è vero per la sola materia, ammesso lo sia anche di questa. Se pertanto la processione di tutto è disomogenea da quello (219), consta che presenterà anche quella omogenea, il che è stato dimostrato impossibile. Piuttosto, in primo luogo, che vengano divisi nel caso di quello le due processioni, non è lecito ché, essendo indefinito totalmente, non potrebbe farsi la generazione a partire da sé definita – o omogenea <o difforme> o le due insieme – ma è a quello conveniente, se è lecito dire, **(I, p. 114 W.-C.)** quella indefinita prima di ambedue. In secondo luogo, se qualcuno volesse attenersi alle concezioni definite, penserebbe che ciascuno a un tempo sia la de-generazione del tutto da esso – infatti, in quanto è tutto secondo l'uno, produce il tutto in modo omogeneo ma, in quanto prima di tutto, in modo disomogeneo. A un tempo e in quanto medesimo è sia tutto sia prima di tutto; a un tempo allora e in quanto medesima si fa una processione sia omogenea sia disomogenea. Infatti, è tutto e tutto produce: questo in modo omogeneo; ed è prima di tutto di tutto produttivo: questo in modo disomogeneo. Certo in altra maniera, in quanto totalmente semplice, i non semplici sono totalmente in modo disomogeneo mentre in quanto ipersemplice i medesimi non semplici sono in modo omogeneo.

Dunque, produce forse? Così infatti è attivo, prima dell'attività è potenza e prima di potenza è principalmente *** forse ne è potenza molto maggiormente né ancor più attività; e infatti in una qualche definizione sono tali enti e vengono distinti in qualche modo a partire l'uno dall'altro: allora al totalmente indifferente non è adatto l'essere subprincipiamento, l'essere potenziale, l'essere attivo. Piuttosto, ciò – così come diciamo – non si addice a esso; come l'uno, pur non addicendosi, tuttavia riferiamo a esso e congiungiamo il tutto all'uno, per le ragioni spesso dette, così potremmo dire nel caso di esso l'essere attivo, l'essere potenziale e l'essere, in quanto sono uno i tre indefiniti a partire l'uno dall'altro. Infatti, non è con l'essere che fa, come qualcuno potrebbe sostenere (infatti quest'unico facimento è

antidefinito in rapporto agli altri), (**I, p. 115 W.-C.**) né per il fatto che è quello è gli altri enti (ché così non sarà causa di niente, se non li produce) ma secondo la semplicità latrice di tutto prima di attività, prima di potenza, prima di subprincipiamento è causa del tutto.

Insomma, è causa ed è definito a partire dai causati. Piuttosto, anche la causa e il causato dopo di quello vengono definiti a partire dalla causazione distintiva, qualunque sia mai; quello è uno-tutto soltanto; ma se è anche causa, in quanto è nel tutto è la causa sicché è anche il tutto che è causato a partire da esso, in quanto anche nel tutto questo è in corso di essere avvolto. Quello è preesistente né come causa né tra causati ma semplicemente e indifferentemente come uno-tutto tra il tutto.

VIII

Forse che è definito anche così come tale da quanti non siano tali? Ma se anche non sono definiti a partire da questo quanti sono dopo di esso, non a partire da esso è la definizione bensì quanto è promanato definisce sé a partire da quello, come chi socchiude gli occhi sèpara sé dal sole, benché quello non ne sia separato. Ma se non è quello, qual è la causa della distinzione? Infatti, certo non tutto è causa di questo, se anche tutto è separato. Piuttosto, è qualcuno degli enti che sono promanati da quello, il che il prosieguo della trattazione intende illustrare; pertanto, quello in primo luogo distingue sé da esso, poi anche gli altri. Quello sia perciò in primo luogo che si distingue da sé e a partire da sé principia dalla propria attività, tuttavia però si distingue ed è chiaro che da un distinto ciò che si distingue si distingue. (**I, p. 116 W.-C.**) Piuttosto, non è necessario questo. E dal sole infatti, una volta socchiusi gli occhi, ci distanziamo benché non si distanzi, anche se il sole flette; e poiché è sotto ogni rispetto il dio, ci separiamo noi per l'inettitudine della vita: e certo l'essenza è distinta dalla materia, che non ha la distinzione – infatti anche la distinzione è una certa essenza e altra, sostengono, è l'essenza rispetto alla materia, che però non è altra: anche l'immagine è eguale all'esempio, che però non è eguale alla sua immagine. Piuttosto, questo non è sicuro a dirsi: infatti, con il criterio con cui all'esempio è inferiore l'eguaglianza dell'immagine, così anche sull'immagine eccelle l'eguaglianza dell'esempio. Dunque quella degli equiordinati è disposta alla pari rispetto alla conversione mentre quella del migliore e peggiore si converte sì ma con l'eccellenza e l'inferiorità. Se perciò l'im-

immagine sembra l'esempio non alla pari ma secondo eccellenza? Se capita (220) che l'immagine si eguagli all'esempio ed è eguale così, anche l'esempio eguaglia l'immagine a sé ed è eguale così. Ma questo sarebbe di un altro contesto di argomentazioni. Nondimeno, nemmeno l'essenza è altra dalla materia – la quale non è altra infatti – ma solo non-materia. E infatti l'alterità è distintiva della medesimezza e dove è alterità <è anche medesimezza>; essenza e forma non sono affatto lo stesso: infatti non potrebbe essere lo stesso la materia né allora potrebbe esserci alterità in essi vicendevolmente. Occorre affermare che sono separati materia ed essenza l'una dall'altra: il separato si converte verso il separato talché anche il tutto è separato a partire da quell'unica natura: è allora definita (**I, p. 117 W.-C.**) anch'essa a a partire da tutto. Dunque come fa ad avere affezione della definizione? Infatti, non a partire da qualcosa di questo è dopo di sé, il che diciamo essere causa definitiva. E come è stato distinto da questo stesso distinto quello che concordiamo totalmente indistinto? Piuttosto, come non occorre dire altri gli enti in cui non sia un'alterità comune a due, parimenti nemmeno definiti l'uno dall'altro o distinti gli enti in cui non sia comune un oggetto o nome, distinzione e definizione, poiché la causa definitiva o distinta si converte verso il suo causato non alla pari ma come facente in rapporto a diveniente; infatti è distinto il causato a partire dalla causa in quanto partecipante alla sensazione distinguente mentre è in qualche modo distinta anche dal causato la causa in quanto produttrice ciò a partire da sé – e lo distingue: così infatti postuliamo convertirsi anche l'eguale dell'immagine e dell'esempio. L'al di sopra di ogni definizione non si potrebbe dire, in nessun modo affatto, definito: infatti, anche <quanto> è definito non è totalmente definito ma ha un uno in comune, anche. Allora ci sarà per il secondo qualcosa dal primo come quello, di cui abbiamo rigettato la conoscenza (221): se proprio quello fosse sia nel secondo sia in tutto, come dicevamo (222), non potrebbe essere insieme comune e definito: infatti, in una qualche definizione sarebbero anche questi: il comune e specifico. (**I, p. 118 W.-C.**)

X

(38) Dunque, come occorre dire e in che modo occorre disporre queste semplice parvenze – nonché realmente incrollabili – di questa verità trascendente (223)? O, infatti, nulla è dopo quello ed esso è solo o, se c'è an-

che altro dopo quello, consta che è dunque anche in una qualche definizione in rapporto a quello. Piuttosto, a comprendere anche questo a partire da quanto è in basso per indicazione – oscura anch'essa – del travaglio sempre pregna intorno a quello ma mai capace di partorire bensì con il partorire nell'avere il travaglio come che sia – dunque, quanto a indicazione di questo, sia definita in qualche modo una sovraddefinizione inapparentissima e minimamente perspicua – voglio dire la primissima di tutte le sovraddefinizioni, pressoché imbibita dall'indefinito – così che il secondo sembri essere potenza del primo, potenza coinfitta al subprincipiamento (224), come già alcuni ierologi lo dicono in enigmi, o anche se qualcosa di più uniesenziale che questo qualcosa potrebbe intendere in quanto per natura è prima di ogni subprincipiamento e potenza: allora si dica dopo quello il secondo e che è quello più che dopo quello e che è esso più che da esso e quante eccellenze si potrebbero trovare tali.

XI

Forse che dunque anche gli altri dopo il secondo sono presenti a esso parimenti – nonché gli estremi di tutto – e sono tutti al pari commendevoli (**I, p. 119 W.-C.**) in rapporto a quello? Ma è assurdo, cosicché anche se non lo è dal secondo, è distinto dagli altri sufficientemente e soprattutto dagli estremi. Piuttosto, tutto insieme promanato – primi, medî e ultimi e non ancora così strutturati vicendevolmente ma insieme tutti come uno – è strutturato in relazione all'uno-tutto come un causato in relazione a una causa: l'altra processione e ordine sono pervenuti dalle altre cause al tutto: da quello sono anche questi, ma come nel tutto anche questi. Perciò solo quello è causa del tutto, ora dell'uno, ora dell'altro ente di tutto questo. Che quello sia principio come di tutto insieme, mostra anche la sua totalità, l'indefinitezza, non essendo più di questo che di quello, mostra anche la smania (225) di una tale causa di tutto in quanto tutto. Ché dunque non vi è una precedente causa di qualcosa e non è del tutto insieme in quanto tutto: se lo fosse, quale altra sarebbe oltre a quella accampata? Piuttosto, tanto differisce dal tutto, se è lecito dire, quanto gli uni sono tutto sotto ogni rispetto mentre esso è tutto secondo il modo più semplice.

Che questo possa essere in armonia anche con Giamblico⁸¹⁰, porta a significativa prova il fatto che afferma che non è a ciascuno accessibile an-

⁸¹⁰

IAMBL. *apud* DAM., *In Phil.* 227.3-5 Westerink.

che l'ascesa verso quello, se non coordinasse sé al tutto e con tutto accorrere verso il principio comune di tutto. Se perciò tutto insieme per natura si protende (**I, p. 120 W.-C.**) verso di esso, di per sé ciascuno non è per natura – esso di per sé – senza gli altri, è chiaro a chiunque che sono anche promanati insieme tutti di lì – ciascuno non di per sé ma l'uno dall'altro. Ma se anche è tutto insieme, tuttavia gli uni sono lontani mentre gli altri vicini: ma anche questi sono definiti secondo quella natura e allora non sarebbe ancora il vicino e lontano.

Dunque, per far ordine a partire da quanto è in basso circa quanto è altissimo, si potrebbe dire così; ma, per affermare secondo il verissimo travaglio, né questi sono distinti da quello né quello da questi ma certo neppure sono unicati vicendevolmente né sono medesimi né equiordinati né eteroordinati – né infatti quanto è prima di tutto è adatto a quello né certo a tutto quanto è dopo quello: né primo dunque né secondo, né causa né causato. Infatti in una definizione enti tali sono in relazione mutua: esso è indefinito, non il contrapposto al definito ma totalmente semplice e tutto indefinitamente, ché tutto è secondo l'uno e quello è l'uno che è tutto e non solo uno (226).

XII

(39) Pertanto non si sollevi la difficoltà che, se gli altri procedono da esso, sono separati da esso e allora quello è separato da questi; se è unicato, non promana. Infatti né è così come pensiamo noi né promana né non promana (ché altro è quel modo (**I, p. 121 W.-C.**) della processione unitaria, che noi non concepiamo ancora, in quanto parzializzati in permanenza processione e conversione mentre esso è oltre la definizione di tali stati) né è necessario che sia unicato, ove non venga distinto, né che venga distinto, ove non sia unicato: quello infatti sarebbe indefinito prima di ambedue mentre essi sono contrapposti.

Né poi si ricerchi se produca e se essi siano prodotti; se infatti è attivo, sia può sia è subprincipiamento; dunque il tutto è tre (227) ma non uno: subprincipiamento potere attività. Ma si è detto che quello è prima di attività potenza subprincipiamento (uno infatti ma non tre e prima degli altri come uno sono anche i tre) e per difficoltà sia di pensiero sia di espressione non diciamo tuttavia che esso produce. Occorre purificare il modo della produzione, come se fosse a noi non congenere e che non si compie

né con l'essere attivo né con l'essere potenziale né con l'essere subprincipiamento bensì con l'unico modo ineffabile prima dei tre.

Né si dica che qualche partecipazione decorra da esso – né specifica di ciascuno né un'unica comune a tutti – perché partecipi di esso quanto da esso promana e quello dia qualcosa da sé a quanto promana o, se non è così, che di lì abbia l'essere né che qualcosa sia comune a essi in relazione a quello: infatti se dice vi sia qualcosa, dice che o in essi sarà quello – e non di per sé – o che questo non è in quello – e che nulla è oltre esso. Infatti, una tale essenza delle difficoltà bisogna ammettere (**I, p. 122 W.-C.**) che sia forte nel caso di ciò che secondo distinzione produce e procede. Come abbiamo posto da quello la processione di quanto è da quello né secondo unità né secondo distinzione, così abbiamo posto che sia la perfezione conseguente sia la partecipazione a quello non sono né in quanto dà qualcosa da sé né in quanto trattiene la dazione né in quanto ha qualcosa in comune in relazione agli altri – il balenio medesimo nell'atto di essere dato – né in quanto totalmente isolato e per nulla in comunicazione con essi. Infatti tutte tali antitesi sono in distinzione: esso però come spesso detto, è indefinito, cosicché non occorre dire che in quello sono tutti questi insieme e che all'opposto invero nulla è solo di per sé definito e, quello che è più vero, che nessuno è tutto ma uno prima di tutto, semplificatore di tutti questi insieme.

XIII

(40) Dunque, che cos'è la luce della verità che secondo Platone⁸¹¹ va spandendosi da esso? Che Platone⁸¹² – in stretto continuità con i nostri concetti – faccia risuonare ciò al suo riguardo, ha mostrato in altre opere, postulando di ordinare non la sola verità ma anche bellezza e commisurazione sulla sua soglia. Poi, tuttavia, non ha assunto completamente quel “prima di tutto” bensì ciò da cui ciò che è è dipendente in continuità; perciò, afferma che questa luce è legame di conoscibile e conoscitivo, cioè di intellegibile e intellettuale, in quanto fondata nell'intellegibile e verificatrice insieme del presente e del passato (228). Ma questo occorre indagarlo anche in séguito. (**I, p. 123 W.-C.**)

Se dunque dicessimo luce anche di quello la verità, affermeremo che

⁸¹¹ PLAT., *Rsp.* 508E1 – 509A5.

⁸¹² PLAT., *Phil.* 64C1 – 65A5.

il bagliore da esso è processione delle divine enadi, come pare ai filosofi. Forse che dunque non hanno qualcosa di comune mutuamente queste enadi, al modo in cui tutti gli dèi sono e vengono detti un solo dio? Certo, voglio dire, ma senz'altro in quanto da uno e in relazione a uno, sicché anche questo è molti; piuttosto, se è qualcosa è anche un uno indifferente, come un'unica radice dei molti dèi, questo per nulla è come quello e partecipazione di quello ma radice dei promanati procedente con i precedenti, come monade, se è lecito dire, del numero divino.

Quello della materia invece, se qualcuno proponesse anche questo come una traccia estrema di quello, errerà del tutto. La materia infatti è definita in relazione all'essenza e l'estremo in relazione al primo mentre la natura di quello è prima di questi. E, insomma, assolutamente alla materia coesiste un'essenza; perciò, allora, l'essenza procede e la materia è dello stesso ordine (229). Ma su ciò anche successivamente.

Quanto a ciò che si è detto su tutte le difficoltà sollevate, cioè il contratto di tutto che è prima di tutto ciò che è in ciascuno, è analogante a quello: di quello non certo come figura né luce, bensì di ciò che è proceduto è anche questo vetta e radice, promanata con esso al modo naturale a partire da quello, come anche l'unica radice del tutto è quella comune; questo non sarebbe radice, ma prima di tutto, né solo radice, ma **(I, p. 124 W.-C.)** tutto con la radice. Dunque esso è uno-tutto e prima di tutto mentre il tutto procede da esso – a un tempo radice e rami. Dunque, come fa la radice a essere un echeggiamento di quello – sia l'unica sia le molte –, il che abbiamo convenuto essere a un tempo sia radice sia rami, convenendo che è uno-tutto indefinito prima di tutto? La radice è definita in rapporto ai rami e la vetta in rapporto a tutto il resto. Allora il bagliore (230) di lì non sarebbe allora l'uniessenziale prima di tutto in ciascuno dei pluralizzati, giacché questo sarebbe in qualche maniera pluralizzato per la sua subordinazione e definito in qualche modo a partire da ciò che dà bagliore.

Cionondimeno, non è che così gli altri non partecipino di esso – per questo non parteciperebbe in assoluto – e non porremo quello come isolato dal tutto: è infatti necessario rigettare anche le successive aporie (231), che confliggono in relazione alla maniera del partecipazione consueta agli altri e che sotto il rispetto della semplicità non vanno bene. Sia infatti come supposizione di pari maniera di una medesima ipotesi, così anche lo sia di una processione, che non è né secondo unità né secondo distinzione, né conforme né difforme ma prima di ambedue; lo sia anche circa la partecipazione, che non avviene né secondo manifestazione di esso né secondo bagliore che si separi da esso, ma prima di ambedue. Pertanto non sarà

adatto dire che sia comune o specifico ciò che è dato, ché anche questo è al di sopra dei due – né certo è dato né per contro non dato, ché in qualche modo anche questi sono contrapposti, mentre esso (**I, p. 125 W.-C.**) è al di sopra di ogni opposizione, anche di quella antifrastica, allora molto maggiormente anche di qualsiasi altra. Per conseguenza non è né corruttibile né incorruttibile ma mette conto che sia chiamato prima di questi, se è vero che sarebbe una qualche appellazione idionima di esso. Ma come potrebbe essere che a quanto non pertiene nemmeno lo specifico, non lo sia nemmeno il comune? Dunque, non ci eguagliamo in nessun modo a esso, cui non è intrinseca una specificità, ma a qualcosa di quanto è dopo di esso, poiché non ci unichiamo a quello bensì all'uno che è dopo di esso mentre quello sarebbe oltre all'uno anche tutto – per così dire, quanto è prima dell'uno e del tutto.

(41) Dunque, lo sfavillio dell'anima che cosa vuol dire per Platone⁸¹³? O essa si contatta con la luce da quello ma non a quello. E che? La luce non è in contatto con esso – quella da esso? O secondo l'immagine dell'analogia è in contatto (232) ma non più secondo verità: infatti, quello non supporta il contatto con altro, che nemmeno il punto in generale supporta (233). Ma come fa a essere dopo di esso direttamente? O perché primo tra gli altri è d'un tratto apparso o non perfettamente si è sporto dal recesso – insomma, su quanto detto da Platone, in séguito.

Inoltre il secondo dopo quello, qualunque cosa sia mai, in quanto da quello con tutto, procede nel modo totalmente separato, senza la opposizione in rapporto alla definizione mentre, in quanto principio – secondo – anch'esso, ci protruderà oltre concetti circa (**I, p. 126 W.-C.**) sé e quanto è da esso. Chiaro è infatti che bisogna rendere eguali alle cose, per quanto possibile, i nostri concetti. E infatti, quanto abbiamo supposto, abbiamo tentato di raccogliere dalla semplicità dell'uno prima di tutto, se anche al contrario lo slancio con sollecitudine ci abbia destati i concetti dell'anima per natura parzializzati, o anzi contendendo per armonizzare le nostre sparse supposizioni al totalmente uno – che è avvolgente tutto in sé nulla meno, se non anzi di più o, a meglio dire, che è subprincipiamento e forse meglio ancora nemmeno è subprincipiamento ma all'uno che è tutto, oltre questo. Perciò è avvenuto anche molto tramestio, giacché incessantemente la ragione parcellizzata rischia o di spargere l'uno in molti o di perdere completamente la propria natura potenza attività.

⁸¹³

PLAT., *Rsp.* 540A7-8.

XIII

Pertanto concludiamo anche quello che segue a questo, cioè che quello non deve essere detto nulla di quanto si dice tale in definizione né tutti insieme convenuti – ad esempio che è causa di tutti, primo, buono, il semplicissimo, l'al di sopra di ciò che è, misura, desiderabile, fine, principio (234). Infatti, i concetti di tutti questi sono definiti mentre a quello non si addice nessuna definizione, come nemmeno il contrapposto al definito è indefinito; ma se qualcosa è prima di tutti questi un uno significativo di tutti, questo solo occorre supporre su quello. Infatti, essendo uno e tutto – i due insieme –, in quanto uno prima dell'uno e del tutto, non ha proprio né un concetto totale e al tempo stesso semplice né molto di più un'appellazione; tuttavia ne richiede uno tale (**I, p. 127 W.-C.**) che siamo in difficoltà a fornire. Perciò addirittura unica sua conoscenza ci facciamo questa, secondo la quale sprezziamo di armonizzare a esso tutto quanto è nostro; e quanto ci poniamo circa ciò che è dopo di esso, anche questo sprezziamo e crediamo che quello né sia qualcosa del tutto né tutto insieme, giacché riteniamo sia causa di tutto e totalmente semplice, ma non così semplice come qualcosa del tutto né come la semplicità medesima (e infatti questa è qualcosa di tutto quanto) bensì così semplice come tutto a un tempo e così tutto come semplice al tempo stesso; al contrario, di nuovo, né è così tutto come è molto il tutto o come il tutto è da molti ma così tutto come uno prima di tutto.

(42) Ma giacché quello si è rivelato tale, sarebbe da ricercarsi di séguito circa quanto è promanato dopo di esso, qualunque cosa sia mai – questo, infatti, lasciamo in sospenso; tuttavia, per quanto riguarda solo “da quello e dopo quello” bisogna ricercare per prima cosa se sia stata distinta a partire da quello e, per secondo, se quello permane mentre questo procede (ché bisogna che sempre, prima di ciò che procede, sia ciò che permane) e se permanendo proceda o solo proceda. Ma incominciamo dall'inizio.

Pertanto, se è stato distinto il secondo dal primo, consta che anche il primo è stato distinto dal secondo; infatti, il distinto viene distinto da un distinto (235). Ma se è così, o dal secondo – mentre distingue sé – ha anch'esso ricevuto affezione dalla distinzione (eppure come fa la causa a essersi alterizzata dal causato o di che cosa mai ha ricevuto affezione?) o ha questo da sé e nel distinguere il secondo da sé distingue anche sé da quello – eppure, com'è distintivo (**I, p. 128 W.-C.**) ciò che non è postulato essere neppure unificatore? Insomma, come fa a essere distinto dal secondo o an-

che a essere unicato in rapporto proprio a ciò che non tollera unità o distinzione in rapporto a nulla di ciò che è?

Ma se non è distinto, come fa l'uno a essere causa e l'altro causato? E come fa a immutabilizzarsi (236) non totalmente in rapporto al generante il generato? Forse, dunque, più stabile sarebbe dire <che> il primo – sia senza unità sia senza distinzione, in quanto è *al di sopra di uno e pluralità* (237) – produce tutto, come sopra detto (238), alla maniera incongenita, e da tutto è separato e a tutto è intrinseco in un'altra maniera tale. Dunque, da quanto possa principiare <la> distinzione, da questo principierà anche il trascendente o coordinato e, insomma, il primo e secondo: noi diciamo anche questo su quelli volendo indicare solo qualcosa su quanto è totalmente inconfinato. Di conseguenza, non sembra essere né qualcosa degli altri né il secondo né è distinto da quello né è unicato a esso: infatti sarebbe anche quello unicato. Come dunque postuliamo di dire su di esso che non è né altro né medesimo, giacché non vi sono ancora medesimezza e alterità, parimenti dunque non è né in corso di unicizzarsi né di distinguersi, giacché non vi è ancora unicità e distinzione – né allora una qualche permanenza di quello né processione né conversione è definita per la medesima causa.

Allora non ci troveremo in un'aporia giustamente neppure sui restanti, ma dopo ricercheremo dove questi emergano ad apparire e che cosa in quelli sia ciò che permane o ciò che procede o ciò che si converte e se il medesimo (**I, p. 129 W.-C.**) sia secondo intiera ipostasi o siano queste tre ipostasi. Ma se qualcuno volesse, come brancolando nell'oscurità, osservare tuttavia questi anche in quelli secondo analogia, non secondo indicazione, bensì maggiormente che secondo la verità che può essere indicata, sia analogo quello alla causa permanente, quanto procede da esso primamente a ciò che procede e principia a quella che è appropriatamente processione e il terzo da esso a ciò che si converte. E se riusciamo a disporre proprio questi quali li supponiamo, sapremo che a essi si addirà l'analogia – salvo che bisogna ricercare ormai anche di qui, forse, che altro è ciò che permane rispetto a un (239) uno-tutto soggiacente fin da principio: ché questo è definito (240). Di quanto è dopo di esso – sono tre – si potrebbe dire essere primo ciò che permane: infatti, se anche questi sono totali e indefinito ciascuno, tuttavia si sarebbe già indicato qualcosa in più: l'uno indicherebbe di più secondo quanto permane, l'altro secondo quanto procede, l'altro ancora secondo quanto si converte. Piuttosto, anche se qualcuno volesse indicare su di quelli, basta quell'uno-tutto per l'indicazione di ciò che permane, inquantoché anche ciò che promana per primo da esso non permane per sé ma procede da esso mentre quello assolutamente non procede, giacché

prima di esso sarebbe l'indicibile di cui nulla ci sarebbe da dire, nemmeno secondo indicazione. Né allora procede qualcosa da esso né certo l'uno-tutto: l'improcedibile sotto questo stesso rispetto si potrebbe dire che permanga, ad esempio secondo analogia, poiché si potrebbe anche dire che ciò che è da esso permanga. Poiché questo anche (**I, p. 130 W.-C.**) procede da esso, per quel che è dopo di esso, bisognerà che anche, prima di questa processione, sia posto qualcosa di permanente, se è vero che postuliamo che prima di ciò che procede sia ciò che permane. Senz'altro dunque ricercheremo altro – e questo all'infinito – o faremo permanente l'uno-tutto, che anche noi ponevamo come permanente prima di ciò che procede, poiché se questo non è prima di ciò che in qualche modo mai permane, nemmeno ciò che è dopo di esso sarà primo tra ciò che procede in qualche modo mai. E questo fino a tanto risulti perseguito. (**fine I tomo W.-C.**)

(II, p. [1] W.-C.)

[III]

Parte prima

I

(43) Dopo ciò, proponiamo a indagine questa grave questione: se due siano i primi principî prima della prima triade intellegibile – quello totalmente indicibile e quello inordinabile in rapporto alla triade, proprio come il grande Giamblico ha postulato nel libro XXVIII della *Teologia caldaica* perfettissima – ovvero è come hanno ritenuto i più dei suoi successori, cioè dopo l'indicibile e unica causazione è la prima triade degli intellegibili o scenderemo anche da questa ipotesi e diremo secondo Porfirio che il solo principio del tutto è il padre della triade intellegibile. Dunque, come intendono i versetti degli dèi, spetterebbe a un'altra circostanza favorevole distinguere ma per ora secondo la maniera più filosofica cui abbiamo messo mano passiamo in rassegna anche questi. **(II, p. 2 W.-C.)**

Pertanto, la causazione inordinabile e unica comune di tutto e totalmente indicibile come potrebbe connumerata agli intellegibili ed essere detta padre di un'unica triade? Questa infatti è già vetta di ciò che è mentre quella ha ecceduto il tutto – e da questa dipende specificamente l'intelletto paterno (241) mentre di quella nulla è specifico: essa è intellegibile in qualche modo mai all'intelletto di sé mentre quella è assolutamente indicibile. Inoltre, sulla scorta di quanto da noi detto potrebbe affermare che il padre della triade sia o un che di più comune o l'uno-tutto (242): ma nemmeno questo è di pari dignità in rapporto a quell'ipotesi né certo dunque quanto di più comune.

II

Ma forse è meglio dire secondo Giamblico⁸¹⁴: se infatti è monade, diade sconfinata e triade, a séguito di queste – questa è l'intiera triade intellegibile – come dicono i Pitagorici, prima di queste sarebbe l'uno, come sostengono, anche questo, quegli spiriti magni (243), se poi sono limite illimitato e misto, anche prima di questi soggiace per Platone⁸¹⁵ l'uno, che afferma essere causa della mescolanza anche con il misto; se infine sono padre potenza intelletto (244), ci sarebbe ciò che è prima di questi, l'unico padre che è prima della triade.

Nel cosmo tutto, lampeggia una triade su cui una monade è principio

afferma infatti il versetto⁸¹⁶; e se è nel cosmo, molto di più è nel recesso sopramondano, ché minimamente a quello potrebbe attenere lasciarsi principiare a partire da una pluralità (245). Se pertanto prima del triadico è il monoessenziale e prima di questo è il totalmente indicibile, **(II, p. 3 W.-C.)** come andavamo dicendo, chiaro è quanto ne consegue.

II. 1

(44) Altresì, infatti, se l'uno-tutto è secondo principio dopo quello ineffabile ed esso non è per nulla più questo che quello ma tutto alla pari ciò che principia la triade è subprincipiamento piuttosto, come ciò che è secondo è potenza e ciò che è terzo è intelletto, è perspicuo che anche nel caso degli oggetti occorre preordinare alla triade l'uno prima della monade, come si dà anche a ogni numero: infatti ciascun uno è numero, non tuttavia monade (246). L'uno <dunque> – come dicevamo – certo è monade e sarà prima di essa l'uno e a questo presussisterà l'ineffabile: allora la monade sarà prima del numero intellegibile, essendo terzo principio – piuttosto, questo che si va dicendo è solo uno e sarà dopo di esso ancora la monade che principia il numero intellegibile.

II. 2

⁸¹⁴ Cfr PYTH. *apud* DIOG. LÆRT. VIII, 25 (= fr. 58B1a, p. 449, 2 D.-K.); ID. *apud* THEOPHR., *Met.* 33 (= fr. 58B14 D.-K.)

⁸¹⁵ PLAT., *Phil.* 23C9-D8 = *Or. Chald.*, fr. 4 dP.

⁸¹⁶ *Or. Chald.* fr. 27 dP.

Qualcuno si avvarrà molto in favore di Giamblico anche del suesposto ragionamento che pone dopo l'uno-tutto il principio permanente, cui sarà anche pertinente completamente sia il nome sia l'oggetto (247) della monade (ché la parola monade è dalla parola manenza) e così c'è una diade processionale – conversionale anche così c'è una triade – detta così non **(II, p. 4 W.-C.)** secondo pluralità ma secondo la natura idiomodale. Né ciò che permane postulerà di procedere completamente ma di farsi dopo il tutto-uno (248) di per sé con la sola solidarietà (249) a sé; allora, non essendo promanato, non mette neppure conto di dire processione nel caso di quello. Dunque, ciò che è dopo quanto permane ormai è in realtà procedente – ché da esso per primo principia la processione, come dal terzo la conversione, per cui questo primo è anche intelletto.

II. 3

Su questi, tralasciati questi nomi precitati, diciamo che bisogna che ci sia dopo l'unico principio del tutto – ormai posto mediante un'affermazione ripurificantesi in qualche modo mai e che va dicendo che è esso tutto-uno –, bisogna dunque che dopo questo vi sia un altro principio, che o non è più tutto-uno o non è tutto alla pari ma in un qualche modo specifico – e che altresì, dopo questo, ve ne sia un altro idiomodale e sottostante a questo. Infatti, tutto è ciascuno poiché anche di séguito, altresì, tutto è ciascun principio intellegibile e forse anche fino agli intellegibili tutto è ciascun diacosmo, ma tuttavia è tutto indefinitamente e certo secondo l'unicato o secondo l'uno cosicché si deve pensare a un'altra differenza in quei principi. Allora, dopo quello che è semplicemente tutto-uno occorre ordinare come principio quello secondo tutto-uno – ma non semplicemente – sicché occorre ormai aggiungere una qualche specificità – ed è chiaro che è la più venerabile e generale di tutte; poi parimenti al terzo principio occorre aggiungere un'altra specificità più comune e, per natura, seconda. Allora esso in rapporto a quello **(II, p. 5 W.-C.)** avrà una qualche opposizione; consapevole di ciò, credo che anche gli antichi li abbiano nominati alcuni limite e illimitato (250), altri monade e sconfinata diade, gli dèi invece padre e potenza (251). Se pertanto questi, quali che siano mai, declinano in rapporto a qualcosa di idiomodale, quello che non declina in rapporto a nulla ma è semplicemente tutto-uno sarebbe prima di questi unico comune

e prima di questo è quello ineffabile.

II. 4

(45) Ma certo qualcuno si potrebbe strutturare lo stesso anche così a partire da quanto è in basso come da una prova. Fissando infatti lo sguardo sul fatto che in ciò che è ci sono due coelementi antidiivisi mutuamente – l'uno migliore, affermano (252), l'altro peggiore, l'uno uniessenziale, l'altro pluriessenziale – a partire da questi ci spingiamo anche verso due principî, siano uno e plurale – intendo gli antidefiniti – siano altri che si voglia ipotizzare: entrambi dunque sono principio idiomodale, in quanto di un idiomodale, a partire da cui a ciascuno è intrinseco il comune, come ad esempio all'uniessenziale lo specifico dell'uno e al pluriessenziale l'impronta del plurale. Se infatti anche a partire da un'unica <connatura> (253) le due concatenazioni si rescindono, tuttavia prima delle concatenazioni i principî si ripongono; e se hanno qualcosa di comune anche le due (II, p. 6 W.-C.) concatenazioni mutuamente (ché dunque non totalmente sono detratte) (254), sotto questo rispetto sono promanate dal principio monoessenziale nonché unico. E dico questo appropriatamente, non secondo indicazione, venendo indotto anche da quanto risulta definito nell'intelletto, o anzi nell'anima. Dunque, poiché lì è così, bisogna che anche nell'intellegibile siano preipotizzate intellegibilmente le loro causazioni, almeno per quanto possibile secondo indicazione (255). Pertanto, saremo pervenuti da quello indivisibile e monoessenziale a quello, unico, prima di tutti, che ponevamo tutto-uno per difficoltà del nome proprio; in luogo dei due antidiivisi, invece, saremo in quelli contrapposti in qualsiasi modo mai – cosa analoga ai realmente antidiivisi per i quali, comunque qualcuno li volesse chiamare, non differiremo rispetto a lui circa i nomi, se avessero una qualche indicazione – qualunque sia, anche – o analogia in rapporto a quei principî sovrastanti dell'intero.

III

Dunque, forse che così occorre porre in numero di due i principî al di sopra delle triadi intellegibili e, per dirla in breve, di tutto ciò che è, come ha

postulato Giamblico, che ha postulato questo (256), unico per quanto ne so tra tutti i nostri predecessori, oppure occorre seguire tutti gli altri che sono venuti dopo di lui? Dunque, un dio saprebbe quanto c'è di più vero circa questioni di tale livello ma, se bisogna dire quello che a me pare, non mi pare che questo sia sicuro in rapporto alla dimostrazione precedente. **(II, p. 7 W.-C.)**

III. 1

Infatti, se risalissimo a partire dalle intellezioni e nomi definiti, presupponendo che anche lì ci siano tali enti, bene renderemmo necessario questo – cioè che l'uno è prima del limite e dell'illimito (infatti ambedue sono un uno ed è necessario che così sia nei definiti) ma quest'altro risulterà assurdo, che solo il limite sia posto lì, nonché l'illimitato. Perché infatti non anche monade e diade sconfinata secondo si dice, o padre e potenza? Infatti, concepiamo ciascuno di questi come altro e, questi, per nulla meno commendevoli che illimito e limite. Allora, in luogo di due – o tre – principî, ne porremo proprio lì molti, sia tanti quanti sono i più generali dei definiti – anche se non tutti, tuttavia quelli che sono ipotizzati dagli altri – sia il rispetto più difficile, che siano definiti. Dunque, in che cosa differirà il vertice dell'intelligibile da generi distinti nell'intelletto? O non è il limite ma quanto è comune all'intera linea monogenere, né l'illimitato ma anche quanto è comune a questo genere equimodale occorre far risalire a ciascuno dei principî. O anche così ci sarà lì una determinazione nonché un'antidivisione, sicché non di tutto sia ciascuno né tutto prima di tutto, bensì – dell'una delle due linee – ciascuno sia tutto e di tutto ma più di questo che di quello e ora più secondo l'uno ora invece secondo la pluralità. Pertanto bisognerà preordinare una **(II, p. 8 W.-C.)** causazione anche del più e del meno e insomma dell'antidivisione, in qualunque modo equiordinata.

A parte ciò preordineremo non solo l'uno al limite e all'illimito ma anche la pluralità o comunque occorra mai chiamare la causa multifacente o distintiva: infatti, come ciascuno è uno, così entrambi sono due o non uno. Dunque, che cosa è per essi causa di tale comunanza? Bisogna infatti preordinare ad ambedue anche questo, se è vero che sono equiordinati e non procede l'un principio dall'altro, il secondo dal primo con le specificità consussistenti così di necessità a esso – infatti, producendo sé per primo giusta la natura idiomodale di sé principia a produrre anche gli altri primi.

Altresì, se questo risulta preso a partire dai definiti, anche l'uno sarà veramente uno (257): attirati anche dal suo concetto lo preordinavamo alle due – la monade e diade. E se questo è definito, in che cosa differirà dal genere? Anche quello, infatti, è tutto secondo lo specifico di sé – cioè l'uno. Dunque, come fa a essere tutto semplicemente e, pur così, come oltre tutto (258)? Se abbiamo fatto uso di queste intellezioni, volendo cogliere a partire dall'uno il totalmente semplicissimo e *al di sopra di tutto* e rifuggire a partire dal tutto il minimo (259) e definito come un uno ma indicare a partire da ambedue l'unico principio *al di sopra di intiero e tutto* e quello eccedente a partire dal tutto, è chiaro che dobbiamo scacciare così in qualche modo anche i principî dopo di esso, ricorrendo per quanto possibile dai concetti definiti a quelli totali, certo non **(II, p. 9 W.-C.)** riposando nella definizione dei concetti né accontentandoci né portandola là – quasi che qualcuno, volendo porre l'atto di intellezione semplice dell'intelletto, contrapponendolo a quello dell'anima, si servisse come subindizî, in rapporto a quella intellettiva, dello slancio della vista, in rapporto a quella razionale della ricezione dell'ascolto, ma poi dovendo allontanarsi dagli indizî verso i concetti più veri su quelle, egli reclamasse da chi dà subindizî che, proprio come di vista e udito vi è una qualche sensazione comune precedente (260), così anche a quella intellettiva e dell'anima è una qualche comunanza di conoscenza, non considerando che quella dell'anima procede dall'intellettiva, come un'immagine dall'esempio. Così infatti anche chi si limita alle intellezioni e oggetti definiti per indicazione dei principî totali e indefiniti non potrebbe reclamare giustamente di ricondurre quanto a questi coesiste a quelli – ad esempio il fatto che, poiché questi sono molti, anche quelli sono molti, non solo due o tre tuttavia, e il fatto che, poiché questi sono contrapposti mutuamente, anche quelli si ipotizzano contrapposti e che, poiché prima del limite e dell'illimitatezza è l'uno in questi, per ciò anche prima dei due principî sia l'unica posizione (261) dell'uno. Giacché anche il fatto che alcuni abbiano fatto uso di certi nomi, altri di altri per indicazione dei due principî – ciascuno dicendo bene ma ponendosi chi da un punto di vista (262) e chi da un altro – questo stesso fatto sia a noi testimonianza che questi non vengano colà **(II, p. 10 W.-C.)** trasposti ma da questi ci si riconduca secondo analogia a quelli.

(46) Dunque, come monade e limite e padre e subprincipiamento ed etere, se vuoi, in questi definiti sono ora una cosa, ora un'altra – proprio come lo sono anche i nomi –, mentre là di un'unica natura sono tutti indizî o simboli, così anche l'uno – se anche è altro a confronto di ciascuno di questi – tuttavia là è anch'esso indicatore della medesima natura. Simil-

mente anche i molti siano subindizio dell'altra – ordinata dopo quella detta – secondo una certa analogia: sono di essa l'illimitato e la diade sconfinata e la potenza e il caos e quant'altro si possa pensare per una presentazione più conoscitiva (263).

Dunque, non bisogna – si potrebbe affermare – che prima dei due principî sia l'unico – in quanto essi sono contrapposti, esso è prima delle antitesi? Piuttosto, in primo luogo non si contrappongono in quanto equiordinati, ad esempio limite e illimitato (infatti tale antitesi è degli anti-divisi) ma se mai in quanto causa e causato, come il cosmo intellegibile tutto lo è di quello intellettuale tutto. Poi, se anche converremo pure noi che sia l'unico (principio) quello che nelle nostre precedenti ricerche abbiamo trovato essere indicibile, tuttavia Pitagora ha dissottaciuto che quest'unico è uno, quale anche noi abbiamo posto essere il secondo, dicendolo uno-tutto, e che dopo questo sono monade e diade sconfinata. Ebbene, intendo affermare che, volendo indicare anche il principio al di sopra (264) di tutto, alcuni ipotizzano una cognizione, altri un'altra – o anzi una composizione (265), con maggior verità –: **(II, p. 11 W.-C.)** chi l'uno semplicemente, chi poi dio semplicemente, chi infine Crono o Opportunità o il bene (266). Noi invece abbiamo ipotizzato un principio indicibile, in quanto ***; anzi, anche gli Egizî gli hanno levato inni come indicibile, ch  gli hanno dato nome di Oscurità inconoscibile, ripetendo anche quest'appellazione tre volte (267). Così, perciò, anche Pitagora, volendo imporgli un qualche nome, guardando in direzione dell'insegnamento filosofico, *** perciò a quello dopo di esso diede la definizione di monade, dicendo simbolo anche questo (268) di essa ma non una qualche manifestazione propria, giacché anche la monade in realtà è dove è il numero e il numero nei definiti ma non è nella pienezza indefinita di ciò che è. Platone è contestabile sul modo in cui usa i nomi: infatti nel *Sofista*⁸¹⁷ premette l'uno al tutto, nella *Repubblica*⁸¹⁸ afferma che è conoscibile, nel *Parmenide*⁸¹⁹ lungo la prima ipotesi ritiene di tralasciare l'uno senza l'essere – infatti elimina che l'uno sia, a quanto pare, cionondimeno forse mediante la negazione totale e l'eliminazione conoscitiva tutta dimostra l'ineffabile. Ma questo è più opportuno ricercare in altri luoghi; e però nella seconda ipotesi è posto lucidamente questo uno, che or ora anche noi abbiamo posto come uno-tutto affermativamente – per quanto era possibile –: il che è anche il più semplice di tutto. Quell'uno che prima della monade poneva Pitagora, nonché

⁸¹⁷ PLAT., *Soph.* 245A5-B9.

⁸¹⁸ PLAT., *Rsp.* VI, 505A2-3.

⁸¹⁹ PLAT., *Parm.* 141E7 – 142A6.

Platone nella prima ipotesi – è simbolo del principio indicibile, comunque ciascuno lo denomini. **(II, p. 12 W.-C.)**

III. 2

Se perciò si dicesse che il tutto-uno è alla pari tutto-uno mentre il più venerabile dei due principî è principiativo piuttosto che produttivo (269) o eliminare, come il secondo è i contrarî piuttosto ma tuttavia ciascuno è tutto-uno, sappia chi dice ciò di essere ancora trattenuto nei definiti, ipotizzando il più e il meno in quelli e dandovi definizione con le specificità che li differenziano, ad esempio con il permanente e processionale o con il principiativo e potenziale: il che, se detto secondo indicazione, potrebbe avere giuste attenuanti ma così, semplicemente, opererà una confusione terribile. Infatti si mostrerà che anche il fondamento degli intellegibili è tutto alla pari, eppure già protrude in sé in qualche modo la definizione. Sappia che anche noi andiamo supponendo l'ineffabile alla pari uno prima di tutto, secondo il totalmente indicibile.

(47) Ebbene, altresì in terza istanza (270) il cosiddetto uno-tutto, secondo l'uno stesso (ché tutti i comuni (271) sono aggiunti in ciascun principio a manifestazione del totale), dunque secondo questo principierà l'unica coelementazione – uniessenziale –, proprio come la pluralità rispetto a quella contrapposta. Infatti, principio è anche la pluralità, non l'essenza: né è, questo, un'unica specificità bensì il principio che è tutto secondo la pluralità sicché anche l'uno-tutto inclina piuttosto verso la natura di ciò che è, permanente e uniessenziale. **(II, p. 13 W.-C.)**

III. 3

Ma certo anche chi conclude sulla base della differenza dell'uno rispetto alla monade si ricordi di quanto detto (272), cioè che non è monade né uno in quelli secondo verità, sicché nemmeno occorre che noi poniamo in quelli la differenza di questi l'uno rispetto all'altro, bensì è possibile ricondurre anche ciascuno verso la medesima ipotesi e indicazione.

III. 4

Chi attribuisce la processione al secondo principio, ponendo la permanenza a quello prima di esso e che prima di questi è quello indistinto, anche questi è altresì trattenuto nel definito dei concetti, antidividendo permanenza e processione in quelli, ma non certo risemplificando anche questi al modo totale dell'indicazione, ma tuttavia anche questi sarà in sintonia con noi quando diciamo processionale il secondo principio e che, a fronte, resta permanente il primo, che affermiamo essere l'uno-tutto, non procedente dall'indicibile mediante processione ma mediante permanenza. Quello infatti sarebbe (273) indicibile mentre l'uno permanente non è più a noi indicibile; no, tuttavia, nemmeno è emanato – ché diadica è ogni processione – mentre l'uno è oltre ogni processione. Infatti, inscindibile è sempre l'uno e da prole immolteplice: dunque può essere sciolto dalla pluralità, quali che siano le cose cui si applichi, sicché totalmente improcessionale (**II, p. 14 W.-C.**) è l'uno, a condizione che sia quello totalmente uno. Se perciò in quanto uno è disceso a confronto dell'ineffabile, non è sua processione la discesa (274), o anzi non esisterebbe nemmeno una discesa: infatti l'uno sarebbe unitivo anche degli altri, in direzione reciproca e delle cause proprie e, in quanto verso l'uno, il tutto sarebbe uno, sicché nemmeno ha diviso sé dall'ineffabile. Perciò, anche ipotizzato uno, tuttavia è indicato essere indicibile (275).

Essendo tale, non è procedente in nessun modo e forse nemmeno permanente (ché altro è il permanente a confronto dell'uno): in termini però di indicazione, vada che sia permanente. Ma il permanente, afferma, o permane in sé – e avrà, l'uno, una qualche duplicità – o in quanto è prima di esso – e sarà qualcosa di indicibile nell'ineffabile –, ché il permanente in qualche modo è dicibile – o in quanto è dopo di sé – il che è alquanto assurdo: infatti, questo non si addice nemmeno a tutte le anime. Però noi affermeremo che quello non è il permanente ma la permanenza stessa secondo analogia; infatti è causa del permanere per gli altri (se mai qualcuno dicesse anche questo) mentre esso non permane. Tralascio di dire che prima del permanente in altro e in sé sia quello (276), né offrendo sola permanenza né ristando secondo questa: come è detto uno e limite e subprincipiamento anche nell'etere, così potrebbe essere detto anche permanente, secondo analogia. (**II, p. 15 W.-C.**)

III

E se qualcuno reclamasse, secondo processione, che i due principî antitetici procedano inclinatamente da quello monoessenziale in entrambe le direzioni o di rimandare le scissioni inferiori di ciò che è da un'unica monade ancora connaturale a quelli, se come antidendendo due dopo l'unico e dall'unico così dice, non accogliamo l'antitesi. Ma se qualcuno, ponendo come unico quello oltre tutto e, avvolgente tutto ed esso, un altro dopo questo – così, non totalmente ineffabile (277) – e sotto questo un altro in qualche modo già produttore sé a quanto è dopo di sé, così concordiamo sia sull'unico ineffabile sia su quello unisostanziale dopo quello sia sul terzo da quelli pluriessenziale – tuttavia questo non così contrapposto a quello come all'uno la pluralità nei definiti ma piuttosto come diade in rapporto a monade e potenza in rapporto a subprincipiamento, o anzi, secondo verità, nemmeno così (infatti la stessa potenza è qualcosa proprio della potenza stessa e la diade è molto detratta dalla monade), ma come un secondo intero cosmo in rapporto a un primo intero – quello distinto in rapporto all'unicato –, a parte che ciascuno è uno-tutto ma da un lato come uno-tutto, dall'altra come pluralità. **(II, p. 16 W.-C.)**

Dunque, questo anche in séguito (278) – súbito, certo – articoleremo per quanto possibile: ora semplicemente, in rapporto alle ultime tra le osservazioni tentate da Giamblico diciamo quest'importante rilievo, cioè che anche noi principiamo da un unico principio del tutto e dopo l'unico ordiniamo i due secondo analogia della duplice coelementazione – scindentesi da un'unica connatura – ma che non si antidendono bensì l'uno non vuole ancora promanare dall'ineffabile ma viene piuttosto imbibito da esso mentre l'altro già sta procedendo ed è stato specificato con il solo allontanamento stesso, giacché a esso è consustanziale il fatto di stare procedendo. Perciò, a tutti si è fatto anche causazione di qualsiasi mai processo di distinzione, come l'altro principio lo è dell'essere connaturato alle proprie cause: di conseguenza ciascuno lo è di tutto ma l'uno del fatto che tutto si connaturi mutuamente secondo sia larghezza sia profondità (perciò è chiamato uno secondo indicazione) mentre l'altro del fatto di distinguersi totalmente, nonché in qualsiasi modo mai. Dunque, nessuno dica che questo principii su una linea mentre quello sull'altra, bensì ciascuno su ambedue e sull'unicato – prima di ambedue – in qualche modo sulla base di am-

bedue: questo come paterno e quello come, ineludibilmente, materno.

V

Se, tralasciate le ragioni a favore, bisogna dimostrare proprio di per sé la nostra posizione – secondo cui si sono collocati anche gli altri filosofi –, cioè che un unico e solo sia il principio primo di tutto e che dopo questo siano i due – limite e illimitato – o come **(II, p. 17 W.-C.)** li si volesse indicare nonché significare, da un punto come questo occorre principiare il ragionamento.

V. 1

(48) Altro l'unicato, altro l'uno, come indica Platone⁸²⁰ e va reclamando peraltro il concetto comune (279). Infatti, l'unicato è tale quale avesse affezione dell'uno (280) mentre ciò che è proprio solo uno ha subprincipiamento oltre l'unicità: tuttavia non è detratto l'uno dall'altro totalmente bensì partecipa dell'uno l'unicato. Detiene allora una qualche relazione speculativa tra i due, ad esempio collegamento delle cime – e ciò di séguito: l'unicato, la relazione, l'uno e oltre l'uno sarà un unico principio, l'indicibile. I detti due sono uno e la relazione, che è la potenza (ché la potenza è prima tra tutte le relazioni); terzo è l'intelletto e quello cui leviamo inni come esente. Ebbene, questa dimostrazione è scritta da Siriano e Proclo in rapporto al *Parmenide*⁸²¹: infatti, “è uno” posto in principio della seconda ipotesi significa la triade. La comprenderesti alquanto spontaneamente anche a partire dalla natura dell'unicato; infatti, l'unicato non è solo uno (ché sarebbe lo stesso che l'uno fin dal principio) ma anche non-uno. Allora nemmeno è solo non-uno: infatti non potrebbe essere unicato, il che significa aver affezione dell'uno. Come dunque – per il fatto che è non-uno – ha prima di esso quanto è puramente uno, così anche – per il fatto che è uno – tuttavia non è affatto puramente non-uno, avendo invero affezione dell'uno (per questo **(II, p. 18 W.-C.)** infatti per natura è unicato, per il fatto che secondo la loro complementarità sta la sua specificità; se così si deve dire),

⁸²⁰ Cfr PLAT., *Soph.* 244B6 – 245B10.

⁸²¹ PLAT., *Parm.* 142B3.

così dunque per questo prima di esso sarà ciò che puramente è non-uno, detto tale per l'idiomodale ipostasi di sé, non certo come il nulla (questo è infatti anipostatico), ma come una qualche natura apparsa d'un tratto il non-uno in ciò che è: mediante essa anche ciò che è primo non è uno, come è uno mediante l'uno, nonché unicato mediante sé. Questo non-uno alcuni affermeranno illimitato, altri caos, altri poi diade sconfinata, altri ancora potrebbero dirla pluralità (281); per questo anche ciò che è viene detto misto, poiché è unicato sulla base di uno e non-uno (282). Ma di ciò anche in séguito (283).

Ora al contrario, di nuovo, continuiamo col dire che ciò che è o è uno o molti o la loro complementarità. Dunque, uno non è, ché “di ciò che è e di uno” non è il medesimo concetto (284); né certo è molti, per il medesimo concetto, per cui sia ciò che è sia le cose che sono affermiamo come uno e molti. Se fosse poi la complementarità dei due, certamente non è secondo subprincipiamento: infatti, né sono lo stesso uno e molti, né è uno secondo subprincipiamento quanto è con molti, né è molti ciò che è consustanziato all'uno, in quanto è un qualche elemento di ciò che è sulla base di ambedue secondo partecipazione. Dunque, come è presubprincipiamento l'uno, così anche i molti. E se l'uno è altro dal confine, anche i molti sono altro dall'illimitato e accadrà che più numerosi siano i principî che quanto vogliamo. Se invece l'illimitato e la pluralità coincidono, anche il limite e l'uno coincideranno secondo l'indicazione – a partire dai definiti – degli indefiniti.

Altresì, perciò, come il limite sembra essere contrapposto all'illimitato, così lo è alla pluralità <l>uno. Se poi l'uno è prima del confine, anche la pluralità è prima dell'illimitato; o se prima della monade è l'uno (**II, p. 19 W.-C.**), anche la pluralità è prima della diade indefinita; e se è prima del padre intellegibile, è anche prima della potenza. Allora, la prima congiunzione dei principî è l'uno e i molti mentre tutte le altre certo indicano – tutte quante – che essa è unica o sono ordinate dopo questa e molti sono i due principî prima di ciò che è, il che non vogliono nemmeno i medesimi che vanno dicendolo.

Inoltre, l'uno che è uno non può assolutamente per natura procedere: infatti, né il processo di essere distinto né di distinguere è della natura dell'uno, se è vero che cosa contraria all'unità è una distinzione. Dunque, se è dell'uno l'unità, della pluralità dovrebbe essere totalmente la distinzione; allora due sono questi principî e, così, precederanno il tutto, sembrando ordinati contro: anche, non è il principio dell'uno prima di ogni antitesi nei concetti definiti – allora, nemmeno secondo indicazione negli indefiniti.

Inoltre, ogni ente che è primo fa e patisce, diviene – questo – causa agli altri di altrettanto: il primo bello è causa del fatto che ci sia ciascun bello e che il primo abbellito lo sia del fatto che vengano abbelliti gli altri – per tutti vale il medesimo ragionamento. Perciò, se qualcosa distingue o è distinto per primo, questo dovrebbe essere causa di entrambi per gli altri e la prima pluralità e primo pluralizzantesi lo sono del fatto che molti siano e si pluralizzino (285): anche per l'uno valgono altre considerazioni simili. Dunque, se ciascuno fa di sé quello che è, principiando della propria attività di sé perché anche patisca da sé, una dovrebbe essere che si va ricercando sotto ciascun rispetto: il primo facente-e-paziente. Se invece altro fosse il facente, due sarebbero i primi, divisi dal **(II, p. 20 W.-C.)** fare e patire – come il primo bello fa e il primo abbellito patisce. Il ragionamento che ora dunque andavamo dicendo è vero sotto ciascun rispetto: se l'uno soltanto per la di sé natura è improceSSIONALE, i molti dovrebbero principiare la processione, in quanto procedenti primamente – sia come la diade principia ogni processione per i Pitagorici (286) sia come la potenza secondo l'ipotesi caldaica (287): infatti per prima si depone dal proprio subprincipiamento, qualunque ne sia mai il modo. E che cosa infatti potrebbe essere la causa della distinzione – quale che mai sia – se non la pluralità? Che cos'è infatti venire distinto se non il farsi molti invece di uno?

Dunque sulla base di quanto così convenuto in primo luogo dunque questo si deve inferire, che l'uno non procede: se infatti procedesse, esso sarebbe ciò che principia una complessiva processione sicché anche prima dell'uno necessiteremo del principio non procedente bensì permanente, e questo all'infinito: ovvero pluralità sarebbe qualsiasi cosa si volesse nominare la *causa* di ogni processione. Secondo, che una pluralità, mostrando d'un tratto di per sé la distinzione, dovrebbe essere essa quella che principia la distinzione sia pluralizzando e distinguendo sé sia essendo essa pluralità sola e distintiva mentre pluralizza e distingue gli altri. Infatti in qualsiasi dei due sensi si possa dire, essa sarebbe quanto principia la processione: allora, tutti quelli che pongono i due principî vogliono che esso sia il secondo principio; di conseguenza, porranno nella funzione di primo l'uno, ché alla pluralità è contrapposto l'uno e questa è la chiacchierata (288) congiunzione dei due principî intellegibili dopo l'unico. **(II, p. 21 W.-C.)**

Sicché, anche se si ipotizzasse che unico sia il principio prima della triade intellegibile, che quest'unico sia proprio il tutto-uno (ché questo è anche l'indicibile), che così dica anche Platone nel *Filebo*⁸²² – il quale po-

822

Cfr PLAT., *Phil.* 23C9-D8; 64C1 – 65A6.

ne, come i due principî, limite e illimitato mentre prima di questi è l'uno, che sopravviene, alla maniera ineffabile, al misto: ch   cos     anche ineffabile, talch   se ne ha cognizione mediante *le tre monadi* fondate sulla sua soglia (289). Ma (se si ipotizzasse) anche Pitagora⁸²³ postuli cos  , che antepone l'uno a monade e diade – la cosiddetta illimitata (290) – e che cos   credono anche tutti i filosofi che prima dei due hanno posto un principio unico. Ma anche opponendosi alle opinioni di simili uomini beati – se qualcuno dicesse che secondo lui i due sono l'un l'altro ordinati contro – bisogna per   che prima di ogni antitesi l'uno sia subprincipiamento ; e se altres   si adducesse a testimonianza il concetto comune e l'enunciazione omerica⁸²⁴ lodata da Aristotele⁸²⁵ – la quale stima non essere un bene la polisovranit   ma stabilisce un unico re dell'intera compagine – ch   sar   necessario secondo questo ragionamento che proprio il veramente uno principii sugli oggetti tutti. Perci   (se si ipotizzasse) che anche Platone in pi   passi ritenga venerabile questo principio unico – infatti sia nel *Sofista*⁸²⁶ antepone l'uno a ci   che   sia nel *Parmenide*⁸²⁷, dopo aver tolto lungo la prima ipotesi da esso il tutto nonch   l'essere in relazione a tutto quanto, lascia proprio solo l'uno nello stato di denudato dagli altri tutti. Se pertanto qualcuno, facendo queste e simili deduzioni e insieme distanziandosi anche dall'opinione di Giamblico, ipotizzasse che l'uno   unico principio prima dei due, ci schiereremo contro di lui, propalando quanto detto, **(II, p. 22 W.-C.)** in cui i pi   erano contrapposti in rapporto all'uno e l'illimitato e la diade sconfinata erano conculcate a identit   con i molti, sicch   sia la monade sia il confine andavano a identificarsi con l'uno, cosicch   l'uno si faceva unico dei due princip  : di tutta la processione   in qualche modo preclusa il secondo dei due e l'uno gi   in qualche modo lascia trasparire il permansivo in ci   che  , per quanto   naturalmente disposto a essere improcessionale e contrastivo in relazione alla distinzione, senza di cui non potrebbe esserci processione – e quant'altro si potrebbe concludere da quanto detto in rapporto all'ipotesi.

(49) Altres  , tuttavia, oltre a questo occorre dire anche queste importanti osservazioni: primo, che l'uno non   totalmente ineffabile ma solo non dicibile col ragionamento – n   per affermazione n   per negazione, infatti (291) – ma forse per semplice nozione, ma – questa – non razionale n   intellettiva (infatti, tutto ci   che   tale   essenziale e compositivo), n  

⁸²³ Cfr PYTH. *apud* DIOG. L  RT. VIII 25 (= fr. 58B1a, p. 449.2 D.-K.); ID. *apud* THEOPHR. *Met.* 33 (= fr. 58B14 D.-K.)

⁸²⁴ HOM., *Il.* II, 64.

⁸²⁵ ARIST., *Met.* A 10, 1076a3-4.

⁸²⁶ PLAT., *Soph.* 245A5-B10.

⁸²⁷ PLAT., *Parm.* 141E7 – 142E1.

insomma con quanto è essenziale (ché nemmeno la sostanza è un che di semplice, veramente), bensì come l'essenza unitaria della conoscenza e col fiore di tale appoggio (292). A noi invero, o anzi ai felici spettatori (293, dà sé solo a venire supposto, e questo fino a solo travaglio (e quanto intorno a questo è detto per l'innanzi (294), giacché nemmeno con la conoscenza unitaria è totalmente conoscibile, poiché neppure è conoscibile ciò che solo è uno ma null'altro; se però oltre a questo fosse anche conoscibile, non lo sarebbe più appropriatamente. Purtuttavia anche tale epurazione pressoché vicino procede alla sua natura, ma fino a essere vicino si deterge da una qualche conoscenza di esso e, **(II, p. 23 W.-C.)** approssimatasi, connive e si fa – in luogo di conoscenza – unità. Ma questo anche in precedenza; chiaro è che anche ora l'uno non sarebbe il principio indicibile, totalmente – ché per contro, di nuovo, esso è totalmente atetico (295) e in non è atto in nessun modo mai a venire ordinato con il tutto; l'uno, invece, quand'anche sia tutto, è tutto a opera dell'uno ed è posto uno e del tutto è pressoché vetta.

A parte questo, se qualcuno volesse nominare in qualche modo mai quanto è anonimo di natura o significare l'insignificabile, nulla impedisce di addurre anche al principio unico e indicibile i migliori tra i nomi e nozioni come certe simboli santissimi, nonché di chiamare quello uno – secondo il patente concetto comune che postula essere uno il principio del tutto – eppure di sapere secondo il modo più esatto che a quello non è conveniente questo nome, bensì è proprio del più venerabile dei due, seppure anche di questo come più volte detto sia secondo indicazione (296). Forse anche il concetto comune di tutto perviene a *questo* principio veramente unico – seppure proprio a questo ma non, oltre, a uno pressoché più comune e ormai principio: ebbene, non a quello indicibile, se è vero che quello è inconnaturale (297) ai nostri concetti tutti e assolutamente impensabile. E se l'antitesi dell'uno in relazione ai molti richiede di nuovo l'uno prima dell'uno, noi non potremmo accogliere là quest'antitesi ma in qualche modo in basso tra i definiti da cui riconduciamo anche a quei principî la parvente antitesi. **(II, p. 24 W.-C.)**

V. 2

(50) Forse, dunque, ragioniamo ormai anche di questo. Infatti, forse che come quasi tutti i filosofi e altresì alcuni dei teologi ritengono di porre do-

po l'unico inneggiato principio una diade, parimenti occorre che poniamo anche noi, se argomentiamo con precisione, come ora tentiamo di argomentare con precisione? E perché no, infatti? – qualcuno potrebbe affermare: che cosa bisognava infatti che promanasse dopo l'uno se non i due – e dopo la monade la diade e così promanasse il restante numero? Orbene, così Orfeo produce etere e caos dopo il tempo (298): gli dèi dopo il solo dio d'un tratto manifestano padre e potenza come diade soltanto e pressoché tutte insieme le teologie sono tràdite fare lo stesso.

A parte questo, il ragionamento medesimo lo richiede, poiché ciò che è sulla base di limite e illimitato, – come dice nel *Filebo*⁸²⁸ il citato Platone e Filolao nel trattato *Sulla natura*⁸²⁹ – e insomma poiché altro concetto è dell'uno e di ciò che è, non sarebbe ciò che è proprio ciò che è l'uno. Certo però partecipa almeno dell'uno; allora ha un po' anche il non-uno – e questo è, come detto, o nulla (il che è assurdo) o molti: se si vuole, due soli: limite e illimitato; se di più o tutti i generi di ciò che è quanti seminalmente sono precominciamento là, giacché⁸³⁰ <se> (299) anche qualcuno volesse che tutto semplicemente come in monade fosse posto tutto il numero, nulla osta. Dunque molti è ciò che è: di questi alcuni in afferenza al limite, gli altri in afferenza all'illimito. **(II, p. 25 W.-C.)**

Dunque, qualcuno forse afferma che bisogna preipotizzare le cause sia di ciò che è uno sia della natura diade in esso degli elementi: pertanto, che la diade predivisa dei principî sia causa della detta diade, come anche l'uno prima della diade, il che Giamblico pone essere preprincipiata prima di entrambi causa di ciò che è uno. E infatti, per dire in breve, se separassimo tutto ciò che è nell'unicato e distinto – comunque sia –, anche qualora come causa e causato siano disposti l'uno in relazione all'altro gli antidiuisi, (si può affermare che) accadrà lo stesso: cioè che, a partire da due linee e così dall'unica intiera antidiuisione risaliremo a due principî – totalmente –, di cui è presubprincipiamento l'unica vetta, che è causazione di connatura sia dei due principî sia di quanto va denaturandosi dualmente da essi – stante che in due vanno parzializzandosi i canali (300), tutti quanti antitetici secondo ogni antitesi. Infatti, argomenti tali diceva anche chi venerava il principio di Giamblico, posto a mezzo tra i due e quello completamente indicibile; inoltre, aggiungeva che seppure sia necessario che i due principî siano partecipati da ciò che è (sia, cio che è, unitario prima dell'essere essenziale), le partecipazioni in questo dunque sono i

828 PLAT., *Phil.* 23C9-D1.

829 PHILOL. fr. 44B1-2 D.-K.

830 Anacoluto per o.

primi elementi di ciò che è in quanto misto, cioè limite e illimitato, e che, perciò, è anche unicato ciò che è per la specificità *** più enti convergono in identità e sotto ogni rispetto gli elementi sono antidivisi, sicché anche i loro principî abbiano un che di antidiviso, e che di conseguenza anche l'uno (**II, p. 26 W.-C.**) è causa, prima dell'antidivisione. A un tempo, infatti, questo ragionamento postulava di approvare sia l'ipotesi di Giamblico sia l'antidivisione (301) – quale che sia – dei due principî, poiché anche questo si potrebbe dire conseguente a questo, cioè che l'enade prima dei due principî sarebbe insieme tutto, prima di tutto – ma tutto alla pari – mentre il primo dei due sarebbe tutto anch'esso ma più secondo la componente limitessenziale, mentre la seconda sarebbe tutto egualmente ma più secondo la componente illimitata.

Altresì, a guardar la medesima cosa anche dal basso, essendo tutti gli oggetti sia unicati sia distinti, un principio li guida in quanto unicati, l'altro in quanto distinti, l'altro ancora prima di ambedue in quanto tutto semplicemente. Forse è meglio dire così in qualche modo, che uno ne è principio in quanto permangono – il limitessenziale –, <l'altro lo è in quanto procedono – l'illimitessenziale>, l'altro ancora in quanto si convertono – il terzo, che sta secondo ciò che è; bisogna che prima di questi sia la cima comune di tutti quanti, che è vetta semplicemente unica del tutto, non certo in alcun modo in quanto sussistenti in qualche modo ma solo in quanto sussistenti. E infatti al contrario, di nuovo, se qualcuno dicesse che i due o i tre siano con il terzo semplicemente di tutto, in che cosa differiranno reciprocamente pur essendo tutto tutti egualmente? Ma se differiranno quanto al più e meno, qual è in questi il criterio di misura del (**II, p. 27 W.-C.**) più e meno, non essendoci nessuna differenza pressoché essenziale (302)? E insomma il più e meno non si contempla in nessuna specificità; e di nuovo unico è il principio, ma non molti, dell'unica specificità.

(51) Inoltre a questi e a ogni simile argomento è a portata di mano fare questa importante osservazione, cioè che a partire dai definiti tutti questi concetti rimandano ai principî indefiniti prima di tutto. E sono infatti quello dell'uno e quello del tutto, si potrebbe osservare – ma, pur epurandoli, tuttavia portiamo i nostri concetti dal definito all'indefinibile per quanto possibile, dicendo a un tempo l'uno e il tutto, spezzando dell'uno la parzialità con l'addizione del tutto e del tutto dissolvendo invece il composto con l'aggiunta della semplicità dell'uno. Dunque occorre contemplare diversamente anche l'antidivisione là – quella di tutti gli antidivisi a un tempo secondo qualsiasi modo mai, siano equiordinati siano cause e causati. Infatti è insito qualcosa di comune a tutti secondo quanto della divisione è più

generale sicché agli antidiuisi – in qualunque modo mai –, presi secondo due linee, sono presubprincipiamento due cause – anche queste pressoché antidiuise – e bisogna che, prima delle due così *antiposte*, sia anche l'unica causa della connatura dei due principî e dell'intiera linea dei connaturati fino agli ultimi a partire dai due controelementi che sotto ogni rispetto nascono: linea intiera che non è per sia nulla straordinario se delle due linee possa essere migliore, in quanto è legge che in quelli l'intiero proceda prima delle parti e l'unicato prima del distinto. **(II, p. 28 W.-C.)** E infatti il principio unico è prima dei due: dunque questo è il semplicemente uno, che Giamblico pone a mezzo tra i due principî e quello – totalmente ineffabile –, mentre i due sono puta limite e illimitato o, se si vuole, uno e molti – tuttavia è l'uno contrapposto ai molti, non quello prima di ambedue e non antitetico.

Dunque, se li si intendesse così, sia facendo contrapposti i due principî sia preordinando ad ambedue quello dell'uno, occorre dire al suo indirizzo in prima istanza – cosa che ho affermata da ultimo – la causa della linea media, totinaturale, che cosa sia. Se infatti quanto è prima dei due è uno, in quanto di un connaturale (303), sarà anch'esso connaturale giacché non è uno semplicemente ma il connaturale è sulla base di due, quand'anche sia prima dei due: di conseguenza anche prima di esso sarà il semplicemente uno. Ma se è semplicemente uno, sarà causa di tale uno sotto ciascun rispetto ma certo non della connatura sulla base di due. E se la connatura di due principî – che nasce secondo la partecipazione dell'uno vicendevolmente –, è questa il principio della tutt'intiera linea connaturale, bisognerà farlo unico prima dei due secondo il connaturale, nonché prima di questo il semplicemente uno, nonché da esso i due principî; di conseguenza, in entrambi i casi, in numero di due converranno i principî medî tra l'ineffabile e i due principî detti ma non più uno solo giusta Giamblico (304).

Ma non è altro la semplicità del primo e altro la connatura ora in corso di epurazione, bensì la stessa cosa: infatti c'è un'unica sommità della duplice antidiuisione. **(II, p. 29 W.-C.)** Pertanto, intendo dire, c'è un'unica natura che contiene in identità la processione gemellare (305). E se anche la parzializzazione di un'unica processione, contratta in un unico imparziale principiante secondo l'unica natura incomposta, non ci riconduce nel semplicemente uno, che cosa si deve credere circa la monade che guida la duplice coelementazione? Come potrebbe non essere l'uno semplicissimo? Che cosa – potrebbe affermare – diciamo non-uno in quello, quantunque tuttavia uno? Sia detto così anche connatura delle due linee (306), in cui anche tutti gli altri sono coartati o cui sono subordinati.

V. 3

(52) Ma in prima istanza è meglio ricondursi a partire da tutto con intiera perfezione verso l'unica semplicità dell'uno sovrasemplicizzata a tutto – e non a partire da un'unica antidiivisione, se anche tutto è in essa: ch  tutto sarebbe avvolto in essa secondo due soli caratteri di specificit ; bisogna invece che totalmente a partire da questi si risemplifichi verso l'unica causazione del tutto.

(52/2) In seconda istanza: questa antidiivisione di genere nemmeno ha compreso tutto; infatti, la processione di comune natura sulla base dei due e la contrazione procedente prima di ciascuna parzializzazione sotto ogni rispetto, non l'ha compresa l'antidiivisione, poich  ogni antidiivisione   parzializzazione: prima di ogni parzializzazione si contempla l'imparziale, che non   l'uno ma pressoch  una fonte dei parzializzanti da esso, come la monade del numero tutto, che   altra in confronto al semplicemente uno. (II, p. 30 W.-C.)

Poi afferma (ma questo non ci persuade) che uno dei princip  sia pressoch  monade, l'altro pressoch  diade, l'altro ancora secondo l'uno prima di ambedue: infatti cos  rivela anche Pitagora (307). Piuttosto, Pitagora ha manifestato con l'uno il principio ineffabile, non avendo nulla d'altro con cui farlo risonare (308) – ma noi ora sprezziamo anche l'uno, sprezzandolo in rapporto alla posizione di quello, giacch  apparir  pi  venerando ove venerato da noi con il solo ineffabile, se   lecito dire. Cos  dunque anche gli Egiz  chiamavano oscurit  inconoscibile – invocandolo anche tre volte (310) – quel principio e inoltre oscurit  oltre ogni intelligenza – inneggiandolo altres  come nascondimento grande, drammatizzando le nostre affezioni pi  che tentando invece di manifestarlo.

Peraltro, anche i molti sono prima di monade e diade e insomma di ogni numero, come mostra nel *Parmenide*⁸³¹, *** essere ricondotto <da> pi  venerabile ai primi princip  ed   chiaro che dall'uno *** e dai molti alla causa della pluralit . E si deve osservare come prima di monade e diade siamo risaliti ai due soli princip : allora per poco non saremmo risaliti a essi da monade e diade o dall'uno al principio unico prima di esso: infatti l'u-

831

PLAT., *Parm.* 143A2; 144A4.

no è antidiuiso ai molti e questa intiera antitesi è prima di esso. Orbene, a questo mi sono dedicato nelle more del ragionamento. **(II, p. 31 W.-C.)**

(52/3) Ma per tornare all'argomento iniziale (311), occorre fare questa importante osservazione: questi due canali della processione secondo ogni antidiuisione, rischieremo di dedurli all'infinito. Infatti, antidiuisione è un po' anche questa dell'uno prima di ambedue in relazione alla diade dei canali e bisognerà sia preintendere a questa una cosa sia preipotizzarne forse a questo un'altra.

In quarta istanza, è un generato di pluralità ogni diuisione – o certo almeno lo è dalla diade plurificatrice. Perciò, portando intiera l'antidiuisione, comunque sia detta, la riporteremo in (312) quell'unico principio – plurificatore e iniziale di ogni distinzione – mentre la sua cima che diciamo essere uno pur non essendo in realtà uno ma pressoché monade o connatura dell'antidiuisione in quanto monade, (la riporteremo) al semplicemente uno, che dunque vuole essere il limite e ciò che è veramente è tutto-uno. Come infatti l'antidiuisione è genitura del principio secondo l'illimitato, così anche la sua connatura sarà un generato di quello secondo il limite, che chiamiamo anche “i coelementi del limite” come l'altro “i coelementi dell'illimitato” – e soprattutto tra questi i principessenzialissimi, quali l'uno e i molti. Connatura nonché antidiuisione nonché insomma distinzione in ciò che è è unicata secondo contrazione, non ancora distinta, essendo bensì una sola connatura di tutto prima di ogni distinzione, mentre nell'intelletto intellegibile primo è d'un tratto apparsa una definizione o distinzione o – come che sia mai – una qualsiasi pluralità. Infatti, l'ordine medio, come detto (313) **(II, p. 32 W.-C.)** prima, vuole essere in preparazione della distinzione, guardato nel processo di essere distinto e non portando ancora qualcosa di distinto, sicché anche la prima antidiuisione secondo atto principia dalla terza distribuzione degli intellegibili. Infatti è la prima distinzione e distinzione fontale – è inneggiata la celebre “fonte delle fonti” (314).

(53) In quinta istanza, pertanto, oltre a questo, a partire da ciò rianciamo sotto ogni rispetto all'imparziale, cosicché saremo ricondotti anche a partire dalla comune parzializzazione – di tutto – al comune imparziale di tutto: cioè il contratto di tutto ovvero, a dire più giustamente, l'unizzato. Infatti, ciò che è tutto unicatamente – nonché indistintamente – come la fonte dei molti canali è un unizzato indefinito, dovrebbe essere questo, quale spesso supponiamo essere ciò che è. Infatti, ciò che ha affezione

dell'uno, non essendo però uno, dovrebbe essere ciò che è, essendo sia uno sia non-uno – ma anche questi non sono ancora definiti (315): perciò, mette conto abbia nome solo di unicato. Se dunque riandiamo dall'onniperfetto distinto del tutto all'onniperfetto condistinto del tutto, nonché dalla plurificazione di tutto all'unizzato di tutto, è perspicuo che – tentando di risalire anche *al di sopra di questi* – molto maggiormente (316) ci distanzieremmo da ogni antidivisione e quasi – indistinto – dall'unicato cosmo onniperfetto al cosmo onniperfetto che merita di avere nome di non-indistinto, ché nemmeno è unicato ma ancor più semplice – cioè molto o illimitato o diade. Infatti l'unicato ha una manifestazione intrinseca sia di molto sia di uno, se anche non sia ancora definito né quanti siano in esso, ma quel **(II, p. 33 W.-C.)** principio è solo tutto, secondoché è diade e illimitato di per sé: infatti la pluralità che viene intesa senza l'uno è illimitate volte illimitata nonché l'immensità irregimentabile dell'illimitato. Dunque, anche l'illimitato è uno ma secondo partecipazione mentre il suo subprincipiamento e quasi specificità sono solo molti e solo illimitato – non così molti come alcuni più, per farsi anche unicato, sulla base di molti commisti all'uno, ma è uno-molti per la specificità mentre prima dei molti senza dubbio lo stesso uno è così uno come solo uno per la specificità e come solo secondo subprincipiamento, senza essere nulla secondo partecipazione. Perciò, è anche nominato subprincipiamento quel principio, giacché è solo secondo subprincipiamento. Il secondo, invece, partecipando del primo, dopo e in specifico protrude il subprincipiamento – plurificante – di questo. Perciò, sia il diadico sia il processionale vengono ad apparire nel medesimo primo (principio) poiché per primo promana, nonché la specificità del caos, poiché per primo contiene il principio che è prima di esso e per primo è uscito dall'uno in qualche modo.

Dunque, l'unicato non è ancora né l'uno né l'altro di quelli – né il misto; infatti, il misto necessita di due specificità almeno presoggiacenti e di un'unica che le raccoglie. Pertanto, nel terzo a partire dal primo in cui sono due partecipazioni, è quella dell'uno e dei molti – enti (317) che vengono raccolti a mezzo dell'unico subprincipiamento dell'unicato ed essente – e triade è ormai il terzo. Quanto poi è il terzo: cosmo totiperfetto e radice unica del tutto nonché **(II, p. 34 W.-C.)** ciascuno di quei due – cosmo ancor maggiormente totiperfetto, o anzi causa di cosmi onniperfetti (318) –, l'uno in quanto di unicati, l'altro in quanto dei singoli pluralizzati – e dello stesso primo di tutto, che per questo viene chiamato anche occulto, del totalmente occulto tanto da non essere nemmeno seme dei cosmi divini procedenti da esso bensì ancor al di sopra del principio seminale, se solo pri-

ma di ogni seme è l'unica natura indefinita che ha tutto contratto in essa. Perciò il teologo inneggia il Saggi (319) come “primo, a portare seme di dèi”⁸³², lui che viene detto anche fonte dei fontali diacosmi tutti dagli dèi medesimi: tanto è distinto da quella antielementazione secondo antidivisione perché anche a essa – tutta – appartiene l'unica connatura e unità con l'intrinseca manifestazione intellegibile che è in travaglio della distinzione. E se il Saggi è tale, molto di più lo è il Saggi gestatore – o forse, a meglio dire, la medietà intellegibile gestatrice del Saggi (320): prima di questa è proprio quanto è, il diacosmo realmente occulto. Dunque, ancor maggiormente la causa di questo è onnipertetta: ma non è più cosmo, però è causa di cosmo secondoché tutto è cosmo – ché è uno nonché molti nonché quello, ma in quanto indefinito.

Di conseguenza, aggiungiamo anche la sesta generazione della dimostrazione (321), cioè che tutto è ciascuno dei tre nonché prima (**II, p. 35 W.-C.**) di tutto: tuttavia uno è tutto secondo l'unizzato di tutto – il terzo –, il primo invece è tutto secondo l'uno – in quanto semplicità unica onnitotale – mentre il medesimo è tutto secondo tutto. Infatti è tutto, anche questo, in quanto molto, il che è tutto, non certo alcuni infatti, ché questi sono alcuni molti: esso sarebbe semplicemente molto, così da essere tutto, ma tutto né definito né unicato – infatti non sono i partecipanti – ma questa pluralità (322). Sicché è tutto secondo subprincipiamento, come ciò che è è tutto secondo partecipazione e l'unicato secondo subprincipiamento, come l'uno è uno secondo subprincipiamento e tutto secondo causazione del tutto (così sarà di nuovo non-uno), bensì uno solo onniferente. Di conseguenza, sarà in armonia anche definirli così, a livello di nomi: l'unico è uno prima di tutto, il secondo tutto, il terzo uno-tutto secondo unità.

A tali argomenti sia messa mano a dimostrazione dei due principî primi detti.

VI

(54) Chiaro è che né sono equiordinati – se anche questo viene ripetuto secondo certe dimostrazioni a partire da ciò di cui più si ha cognizione – né sono due – se è vero che sotto è ogni numero, nonché la monade stessa – né sono definiti l'uno dall'altro – infatti nel terzo principio non è ancora definizione – bensì solo un preunizzato (**II, p. 36 W.-C.**) dei futuri definiti a

⁸³²

Orphic. fr. 85 Kern (=K.); *supra quod sequitur* cfr *Or. Chald.* fr. 30 – 37 dP.

partire da esso, né li discerne alterità, se è vero che nemmeno la medesimezza è in quelli. Sono invece come gli dèi hanno rivelato – anch'essi tuttavia in dialogo con gli uomini – cioè che così i tre principî sono disposti l'uno in relazione all'altro come potrebbero essere disposti intelletto e potenza e padre o subprincipiamento e potenza del principio e intellesione della potenza (323). Ed è totalmente manifesto che nemmeno questo è veramente vero su quelli: infatti, la definizione di questi a livello intrinseco appare nella terza distribuzione degli intellegibili intellegibilmente nonché occultamente mentre nell'unicato anche questi sono unici – infatti, né definizioni di causa e causato sono in quelli né tampoco nella sommità degli intellegibili né Giamblico ha postulato che di questi vi sia principio definito. Unica infatti è la continuità intellegibile di tali enti, tutti, e non è continuità quella contrapposta alla definizione: infatti sarebbe di nuovo un'altra divisione prima di ambedue. E ancora, prima di tutto è unità negli intellegibili, <giacché> è pressoché coesa a partire dall'uno e intorno all'uno. E difatti tutto quanto è supposto in corso di pluralizzarsi là, per quanto non sia l'uno stesso l'unicato, occorre contemplare anche questo tuttavia nel monoessenziale – né infatti là si potrebbe dire unità quella antitetica alla pluralizzazione (324) (infatti coesiste a essa anche la pluralizzazione anti-divisa) ma l'unica unità prima di ambedue. E se così postuliamo per gli intellegibili, che cosa bisogna attendersi per i due principî soggiacenti prima di tutto l'intellegibili? Non è che molto (**II, p. 37 W.-C.**) maggiormente siano unici o anzi che siano totalmente i due (principî) che sono uno prima dell'unicato *tutto*? Come due, dunque? Piuttosto, non affatto secondo due – infatti non c'è ancora numero – né insomma definizione né tampoco monade, né tampoco l'uno stesso che è detto uno, né molti – ché anche questi sono antidivisi l'uno in relazione all'altro. Abusiamo (325) tuttavia dei nomi nel caso di quelli, non avendo denominazioni degne di quelli – né infatti abbiamo intellesioni di tale livello; né infatti le nozioni medesime sono apprensibili alle *nostre* intellesioni; né infatti dalle specole (326) dell'intelletto è pensata la cima dell'intellegibile secondo Giamblico bensì bisogna che anche l'intelletto comprima le intellesioni proprie nell'intellegibile se intende – una volta contratto – slanciarsi al totalmente contratto, in qualsiasi modo mai.

Pertanto, non occorre dire due i principî né infatti unico, come contandoli, bensì (occorre dirne) supponendoli piuttosto secondo la specificità, che affermiamo essere di diade e monade – diade poiché diadico e monade poiché monadico. E infatti così è uno e molti non per la specificità, non per il numero, né insomma per il quale né per una qualche natura quantizzata,

né per il principio <del> quanto né della sostanza qualizzata, bensì al di sopra di tali nozioni tutte. Infatti ciascuno di essi è parziale (**II, p. 38 W.-C.**) nonché definito e non ci accontentiamo di questi ma in aggiunta ci serviamo anche di altri a dimostrazione di quella natura – nessuno riesce a ottenere il vero ma sulla base di tutti costringiamo la nostra supposizione a rifuggire nell'indefinito e alquanto magnifico, dacché sia diciamo due i principî sia subordiniamo l'uno all'altro secondo processione senza che là vi sia diade né alcuna processione. Forse sarebbe meglio – ammesso che anche questo sia accettabile – non farne due così come due monadi ma di fare i due come uno diadico, quale si potrebbe pensare l'uno della diade. Ma neppure questo tende vero quelli, ché è un certo uno questo uno: infatti in un caso coesiste a uno dei numeri, in un altro a un altro; sicché sarebbe preferibile assumere quest'uno comune di *tutti* gli oggetti e, fattolo biesenziale nella maniera in cui è avvolgente di tutto come unificato e in corso di distinzione, armonizzandolo alla natura dei principî che son detti due. Di qui mettiamo anche mano a mostrarli o dimostrarli nel modo possibile, ora a partire dalle due coelementazioni ripurificantisi dal basso e coverticizzantisi in altissimo verso quell'unico vertice gemellare, ora invece – più grandiosamente – a partire dalle intiere pienezze che sono sotto ogni rispetto e dagli intieri cosmi in quanto pluralizzantisi e unizzantisi, essendo questi sempre in subordine a quelli e così rimandandoci a grandi passi alla guida – nonché subordinazione – totale dei primi principî. Forse anche rispetto a questa risalita sarebbe più maestosa e più postulatoria, in relazione a una dimostrazione, quella che ritorna a partire da tutto ciò che in qualche modo non è ed è contemplato in qualche modo causa e causato: ogniqualvolta qualcuno volesse o potesse supporre in qualche modo ciò che è là, non supponga quegli enti come questi né tali quali anche questi (**II, p. 39 W.-C.**) sono enigmatici ma ancor maggiormente (li supponga) loro principî e cause, pur non essendo ancora là apparsi neanche questi, intendo il medesimo *nome* e *oggetto* del principio e della causa. Infatti anche questi sono definiti intellegibilmente nel limite degli intellegibili mentre nella medietà vengono definiti secondo il persistente travaglio della distinzione di tutti tali enti e invece nella cima tutto è contratto in uno – l'unizzato di tutto.

Perciò prima di questi i due principî, consecutivamente è il successivo secondo il travaglio del tutto mentre l'altro è oltre questo secondo la semplicità prima di tutto, secondo la quale viene rappresentato l'uno, come secondo il travaglio del tutto i molti. Infatti, se è lecito fare definizioni, il primo è uno-tutto mentre il secondo è tutto-uno (327): questo infatti, pur

essendo tutto di per sé, tuttavia è tutto, per quanto ha prodotto il secondo, il terzo invece ha l'uno a partire dal primo mentre ha il tutto secondo la specificità del secondo, così che si pluralizzi secondo questo, si unizzi secondo quello e si faccia primo composto e si realizzi unizzato di tutto – e protrude da sé questo unicato, che dunque chiamiamo anche essente, alla cui semplicità anche l'uno è unicato, proprio come la semplicità del principio prima di esso è il tutto, nonché (quello) dell'ancor precedente è il prima di tutto. *** e successivamente, tutto-uno è il tutto e il terzo è tutto-uno quello da uno e tutto, cioè l'unicato.

Ma su questo anche in séguito, quando si dirà del terzo, cioè proprio súbito (328). **(II, p. 40 W.-C.)**

Parte seconda

I

(55) Pertanto ormai procediamo col ragionamento al terzo problema, o anzi al terzo principio del tutto; apparirà infatti qualcosa che anche si protende da questo ai due primi principî. Senza meno mettiamoci a ricercare l'unicato – che dunque abbiamo continuato a ordinare come terzo – che cosa sia mai e perché lo poniamo terzo e come è detto misto da Platone⁸³³ e dagli altri filosofi platonici e ancor prima da Filolao⁸³⁴ e dagli altri pitagorici: non solo che sulla base di limitanti e illimitati è coeso ciò che è afferma Filolao ma che anche dopo la monade e diade sconfinata pongono come terzo principio la triade unicata. E ogni unicato è misto, se è vero che ha intinseca manifestazione e di uno e di molteplice l'unicato, sicché anche sulla base di quali enti sia mescolato occorre ricercarlo. E infatti Orfeo:

*allora forgiò il grande Chronos al divino Etere
un uovo candente.*⁸³⁵

Infatti, “forgiò” mostra un che di artato ma non un generato e l'artato tutto è misto sulla base di due enti almeno – materia es essenza o degli analoganti a questi. **(II, p. 41 W.-C.)** Altresì, pertanto, (bisogna ricercare) se il misto sia migliore degli elementi proprî sulla cui base si completa e se gli elementi siano sulla base di principî progenitori omogenei alla specificità (pare infatti che questo voglia Platone) (329) – su quanto riguarda ciò ed è in ciò occorre sollevare aporie e, per quanto possibile, occorre riflettere intrinsecamente su questioni di tale livello.

II

Dunque, qualcuno potrebbe fare questa sola, grave ricerca prima di tutto: perché l'unicato non sia immediatamente dopo l'uno; infatti, l'unicato risul-

⁸³³ PLAT., *Phil.* 23C12-D1.

⁸³⁴ *PHILOL.* fr. 44, B1-2 D.-K.

⁸³⁵ *Orphic.* fr. 70 K.

ta avere per primo affezione dell'uno – allora questo è dopo l'uno (330).

Ma l'unicato necessita di essere anche molti; infatti internamente coappare a esso anche una certa pluralità in corso di essere imbibita dall'uno; perciò, il principio dei molti sia è pluralità (ché è molti) sia partecipa dell'uno. Forse che questo è l'unicato nella sua volontà di farsi enti illimitati ma nello stato di vincolato alla partecipazione dell'uno? Piuttosto l'unicato vuole essere quale misto: nulla però si compone sulla base di subprincipiamento e partecipazione; infatti non potrebbero essere elementi o parti di qualcosa la partecipazione di altro in esso e il suo subprincipiamento; infatti il subprincipiamento sarà in quanto elemento un presostrato in funzione di materia e in quanto subprincipiamento un sopravveniente, quale una certa essenza, a un unico elemento mediante la partecipazione. E insomma sono equiordinati in qualche modo gli elementi mentre il partecipante e la partecipazione sono non equiordinati né da un'unica antidivisione. (II, p. 42 W.-C.)

A parte questo, gli elementi sono due, almeno; il secondo principio sarebbe diade, in quanto uno diadico nonché molti e illimitati in quanto molteplicità e illimitatezza – ciascuno dei due è solo uno ma per specificità molti e illimitati. Allora lì non sono ancora elementi dell'unicato: infatti, una volta sopravvenuto – l'uno – a dei più, opera l'unicato: infatti unizza l'uno – non certo un altro a fronte, che sarebbe anch'esso uno solo e semplice, bensì più di uno, ma lì non sono ancora i più. Infatti, per partecipazione di molteplicità nascono i più, ché divisiva è la molteplicità ma unizza i divisi – e questi sono dopo il principio più-facente. Allora, nel terzo – per primo – i più vengono rappresentati: proprio perciò anche l'unità di questi qui è in esso per primo e l'unicato prima di tutto è quello; prima di questo il secondo principio partecipa dell'uno – ché uno si è fatto anch'esso – ed essendo molti per la sola specificità non ha unità: l'unità, infatti, è dove era la distinzione dei più. Questo, dunque, non si riuscirebbe a supporre altrimenti.

III

Ma nel terzo i più quali li affermiamo? Infatti sono elementi del misto: ma quali sono questi, dunque? Questo è a portata di mano dire, cioè che sono le partecipazioni a partire da quei principî – l'uno e i molti, che sono promanati nel terzo o – se vuoi dire, limite e illimitato, o monade e diade

sconfinata – in ipostasi della triade unicata. Infatti, anche la triade sarà **(II, p. 43 W.-C.)** per la sola specificità e non secondo con-stasi di più enti, né numero ma tuttavia è così anche sulla base della monade e diade che sono tali.

Ma se qualcuno supponesse così, in prima istanza necessiteremo anche di un altro principio prima dei due. Infatti, se questi sono principî dei due elementi e prima degli elementi è il misto, sarà necessario fare anche del misto un principio idiomodale, nominato anch'esso misto. Pertanto secondo dimostrazione e pressoché specificità – che è presubprincipiamento al veramente misto (come l'uno e i molti, preipotizziamo agli elementi omonimi nel misto qualcos'altro) e prima del misto i due principî di nuovo: ogni misto, infatti, ha qualcosa di uniessenziale e qualcosa di pluriessenziale. Così saremo andati all'infinito, preipotizzando principî continuamente a principî (331). Nondimeno, nemmeno i filosofi stessi che fanno ciò – cioè che limite e illimitato siano elementi nel misto e prima degli elementi il misto, come (dice) anche Platone⁸³⁶, e al di sopra del misto (di nuovo limite e illimitato) i due principî degli elementi, nemmeno costoro tuttavia postulano di fare prima dei due principî un unico altro principio: il misto (332).

Poi, nemmeno così ciascuno dei due principî ha parzialmente di essere principio come di uno degli elementi – l'uno di solo limite e l'altro di illimitatezza, bensì ciascuno dei due di tutto – l'uno come di divisi e molti e illimitati, qualora capitasse così, **(II, p. 44 W.-C.)** l'altro come † e come di uni e come limitessenziali del tutto; insomma, infatti, il principio dei molti, plurifacente (333), è in qualche modo distintivo degli elementi – siano due primi almeno sia di più, sia della pienezza pluralizzatasi semplicemente nel terzo; quello dell'uno, invece, sovracomprendendo, fa l'unizzato prima dei molti – che è il misto –, in quanto constrato sulla base di parti e intiero, cioè i molti e l'uno.

Forse che dunque le partecipazioni dei due principî perfezionano il misto? Di nuovo il ragionamento è ritornato all'uno e ai molti in quanto essenti elementi, il che dunque non accogliamo che facciano anche i filosofi (334). Piuttosto, il terzo è uno secondo la partecipazione dell'uno, mentre è molti in quanto moltitudine secondo la processione equiessenziale a partire dal secondo principio, e non ancora il misto bensì questo si produce a partire dal <primo> (335) principio quale monoessenziale e a partire dal secondo in quanto biessenziale, secondoché è nominato anche misto, e a partire da ambedue eteroessenziale, in quanto misto a partire da immisti, co-

836

PLAT., *Phil.* 27D1-10.

me equiessenziali a partire da ambedue come uno-tutto e molti-tutto; e poiché le partecipazioni controoperano l'una verso l'altra, quali fattesi equiordinate, è stato pluralizzato l'uno e distinto in più mentre sono stati contratti i molti e si sono fatti equinaturali. E questa affezione s'è fatta unità, essendo esito di affezione dell'uno (**II, p. 45 W.-C.**) in pluralità, mentre quello è distinzione, essendo esito di affezione dei molti in uno – e così nel terzo convergono unità e distinzione, sulla cui base è coeso l'intiero misto (336).

E inoltre, secondo la processione autoipostatica il misto si slancia a partire da sé e in sé ha condivisi gli elementi reciprocamente antiordinati. E infatti l'intiero ripartisce le parti in sé e a partire da sé; e parimenti anche l'elementato – che è il misto – che è dunque presubprincipiamento degli elementi, in quanto è migliore di essi, sovraddistingue in sé e a partire da sé gli elementi: infatti prima dei divisi, sempre, risulta ipostatizzato l'indiviso.

III

(56) Se anche così li contemplassi procedere dai principî, non ti slanceresti lontano dalla mia speranza. L'uno infatti produrrebbe l'unicato del misto – intendo il misto stesso – mentre la pluralità elementare di esso (lo produrrebbe) il principio inneggiato dai molti; e come il principio è ipostatico del principio, anche l'unicato conipostatizza la pluralità degli elementi. Ma gli elementi sono questo e quello, limite e illimitato o uno e molti antiordinati. Dunque, in quanto tale, che cos'è ciò che li produce? Di nuovo infatti il meglio è pervenuto dal miglior principio e il peggio dal peggior e di nuovo degli elementi antidi-visi sono i due principî? Piuttosto, questi sono solo omonimi a quelli e c'è un altro modo dell'ipostasi? (**II, p. 46 W.-C.**) Ovvero, forse è secondo analogia dei due principî che anche questi sono stati prodotti – tuttavia non l'uno da quello e l'altro da questo? Ovvero anche il misto stesso li ha ipostatizzati e li ha distinti secondo la di sé unica natura gemellare? Infatti, essendo uno e molti e – per dirla semplicemente – unico, secondo l'intrinseca manifestazione della pluralità ha prodotto i molti mentre secondo la prevalenza dell'uno l'uno. Se poi vuoi, anche il secondo principio ha divisi questi nel terzo, ma di per sé i molti e invece secondo l'unicità a esso coesistente a partire da quanto è detto uno, l'uno. Dunque, essendo due, sono connaturati – e la connatura è prima dell'internaturalità.

Secondoché dunque sono connaturati, il misto è anche a partire dal principio superiore: forse anche a partire da questo è ciascuno dei due ma l'uno per quanto esso è, l'altro per quanto coesiste all'uno. E al contrario, di nuovo, a partire da quello è ciascuno dei due ma l'uno per quanto esso è mentre l'altro per quanto ha preassunto il secondo principio. Ma uniessenziali sono singolarmente entrambi nel misto, sia la pluralità degli elementi sia l'unicato prima di essi.

Forse che dunque occorre piuttosto fare il misto sulla base di questi due, ciascuno dei quali è tutto – l'uno essendo un contratto mentre l'altro un distinto di tutti e invece l'intero un misto sulla base di ambedue? Infatti, come l'intero intelletto e ogni essenza tutta né sono soltanto i molti né l'uno soltanto ma la complementarità dei due, **(II, p. 47 W.-C.)** così potrebbe essere anche misto – il primo – non l'uno dei due ma la loro complementarità. Piuttosto, così facendo saremo andati all'infinito: la complementarità dei due sarà infatti in relazione a ciascun antidiviso e di nuovo occorre ricercare un'altra complementarità. Del resto c'è anche un intero, prima che parti, solo; ma se al contrario l'intero è sulla base di intero e parti, necessiterà anche di un'altra intierezza – e se sulla base di questa e di quei due è di nuovo l'intero, necessiterà anche di un terzo: e questo all'infinito. Se però bisogna arrestarsi (337), fermiamoci alla prima intierezza, dicendo soltanto intero e parti nonché l'elementato insieme con gli elementi.

Dunque, forse che non pensiamo altro l'intero e altro le parti e altro queste loro complementarità che non è sulla base di equiordinati né sulla base di elementi né sulla base di parti né è intero né composto né allora misto? Eguale è infatti comporre qualcosa sulla base di causa e causato (infatti, una qualche complementarità sarebbe anche questo) o a partire da utente e strumento o sulla base di esempio e immagine. Tale congiunzione, infatti, è contemplata solo in una qualche relazione ma non con la coordinazione che è secondo sostanza.

Ma se questa complementarità fosse in uno, come nell'intelletto è il suo unicato e distinto, come fa l'unico intelletto a non essere sulla base di ambedue – e così sulla base di ambedue come l'unicato che protrude da sé il distinto? Sembra essere un medio infatti tale ente tra entrambi, cioè tra ciò che è come complementarità sulla base di elementi prima degli elementi e quella sulla base di causa **(II, p. 48 W.-C.)** e causato, non essendoci nulla in comune secondo sostanza ma essendoci solo una disposizione in mezzo – e questa tuttavia protendendosi a partire dalla causa al causato che è dell'intelletto che ha costituita l'olonaturalità di due pienezze. Sia unicato

sia distinto. La singolarità del tutto infatti è l'intelletto mentre quelle non sono parti antielementari ma pienezze – l'una conipostatizzantesi a partire dall'altra, come il cielo è disposto in rapporto al luogo infraceleste (338). Sempre infatti sempre quella che si preipostatizza a partire dalla causa separabile sovraddistingue e conipostatizza con la causa la seconda pienezza; però è composta, tuttavia, anche la complementarità dei due sulla base di questi – ma in quanto composto è un intero mentre quelle sono parti, quantunque parti alquanti universali. E infatti del cosmo due sono le parti – il cielo e l'infraceleste tutto o quanto è immortale e quanto mortale, poiché anche il cosmo materico si completa sulla base di tre cosmi *materiaci*, che esercitano funzione delle parti in rapporto all'intero (339).

Piuttosto, ciò che è tale né è composto né intero né sulla base di elementi, né sulla base di parti ma è una certa processione come di concatenazione che va facendo passi in avanti secondo una discesa di primi medî perfetti, e ha una qualche coordinazione all'apparenza intiera, non certo come di intierezza in rapporto a parti; né come – in rapporto a elementi – di un oggetto misto, bensì come detto (340) secondo la reciprocità connaturale dei successivi sempre in rapporto ai precedenti e quella, in rapporto ai produttori, dei prodotti. Tale passo in avanti (341) non è ancora parso nel primo misto, giacché è primo e non ancora disceso nella prima (**II, p. 49 W.-C.**) e seconda pienezza; piuttosto, così anche il primo sarà misto e il secondo egualmente misto. E infatti nell'intelletto ciascuno dei due è misto, dal momento che l'intelletto è misto sulla base di misti; quello invece sarebbe misto semplicissimo tra tutti, per cui anzi, come sulla base di elementi, sarebbe rappresentato mescolato soltanto, non già come sulla base di parti. Infatti, plurima è la parzializzazione delle parti – ché le parti sono in distensione l'una in rapporto all'altra, mentre gli elementi piuttosto vogliono essere contratti nonché quasi confusi, senza che appaja la specificità di ciascuno nel misto, proprio come le essenze fanno il contrario: ciascuna circoscrive sé secondo la forma di sé; le parti invece occupano il mezzo ché sono sì parzializzate (perciò sono chiamate anche parti) ma mantengono lo sforzo di sciogliere la parzializzazione con la propensione verso l'intero. Allora, secondo ragione le parti sono apparse trapelando (342) nel terzo ordine dell'intellegibile, mentre le parti sono in quello di mezzo e invece gli elementi nella sommità, in cui non è veramente distinto nulla specifico di nulla bensì tutto è imbibito dall'unità unica del misto, poiché nemmeno gli elementi plurimi lì vengono ancora distinti come questo e quello ma come nel totalmente unicato è intrinsecamente rappresentato il pluriessenziale per la semplicità del primo misto: infatti qualcosa è solo

molto ma non alcuni più, come un'unica acqua pluridistinta. Ma pur essendo tale la pluralità di là, tuttavia anche questa è condivisa e subnascosta all'unità di questo (*scil.* misto). **(II, p. 50 W.-C.)**

Allora non sono due le pienezze del misto – l'unizzato e, a fronte, il distinto – come in intelletto, ma è il solo intiero e immisto così come specificità prima del misto apparsa d'un tratto: infatti non è come sulla base di più miscidati nel medesimo (chè questo non potrebbe giustamente convenire nemmeno al mescolato della nostra anima) ma non è neppure come di alcuni più lì coriapparenti con l'uno secondo verità – infatti, è dall'intelletto che trajamo verso quelle supposizioni distintive. Ma come contemplavamo i molti secondo un'unica totale specificità – che è tuttavia, l'unica, tutto – parimenti (contempliamo) anche il misto come unica specificità semplice e incomposta – che è tuttavia tutto nel semplice –, a parte il fatto che è secondo l'idiomodalità del misto del tutto. Infatti, tutto è appropriatamente il misto ma prima di tutto ciò che è detto appropriatamente secondo distinzione di tutto: ché tutto è quello indistintamente secondo l'unicato di tutto. E tutto è anche il secondo principio ma ancor più semplicemente: infatti, non solo indistintamente – come l'unicato – è secondo coordinazione e cosolidità, se è lecito dire, ma secondo l'illimitatezza dei molti semplicemente incoordinata e la sconfinatezza migliore di ogni confine: infatti, un qualche confine è anche la ricomprensione del tutto. Altresì, tuttavia, anche il primo principio è tutto ma più semplicemente anche questo del principio sconfinato e irricomprensibile che tuttavia è tutto, secondo la semplicità stessa – prima dell'illimitatezza – **(II, p. 51 W.-C.)** dell'uno, che non è nemmeno versato nei molti e ancor maggiormente trascendente alla coordinazione unicata di tutto nel misto, nella quale l'unicato è ipostatico secondo la quasi coesione sia del versamento dei molti sia della natura illimitata, che ipotizziamo un qualche scorrimento dell'uno, che – una volta coeso – affermiamo essere il misto e il primo unicato. Sicché ciò che dicevamo prima distinguendo quanto è nel misto per pensarlo misto, ora lo conduciamo insieme in uno con il ragionamento verso l'unica specificità indistinta del misto nonché veramente intellegibile del tutto. E impètro dagli dèi di essere condiscendenti per la debolezza di queste nozioni qui e ancor più dei chiarimenti. Infatti, senza questo controcambio (343) dei ragionamenti e questa necessità – ineludibilmente – metaforica, non potremmo indicare nulla in nessun modo mai: circa i principî primissimi. Dunque, l'àmbito degli dèi voglia così essere benevolo.

V

(57) Orbene, allo stesso modo, anche se qualcuno facesse i due principî limite e illimitato, come crede Platone⁸³⁷, contempleremo farsi da questi anche il misto, saldando coeso il versamento dell'illimitatezza al vincolo limitessenziale per un'altra specificità unica del limitato, nel quale sono sia limite sia illimitato. Infatti il limitato non è né limite né illimitatezza bensì è la complementarità dei due. Pertanto, si pensi che, come l'unicato è semplice e incomposto, così anche il misto è sulla base di limite e illimitato in quanto prima di ambedue: infatti lì non è ancora nemmeno la divisione di questi ma quello è tale prima dei due. **(II, p. 52 W.-C.)**

Ed il medesimo ragionamento sarà anche della composizione cosovrapensata secondo la nostra debolezza e della semplicità epurantesi del misto, anche se qualcuno facesse monade e sconfinato i due principî e sulla base di questi contemplasse la triade unicata, non composta sulla base di certi tre ma capace di essere l'uno stesso della triade e per questo capace di essere un'unica specificità triadica che procura tutto secondo questo uno.

Pertanto, così faremo apparire il terzo ipostatizzantesi a partire dai primi principî: proprio l'*al di sopra di tutti* i detti unicati e misti; dal basso, invece, dovremmo ricondurci a partire da quanto procede da esso a esso secondo soluzione – da tutto insieme – perché di tutto è vetta anche quello – e complicando sempre e contraendo le molte distinzioni nelle molte unità, l'unica distinzione prima dei molti nell'unica unità prima dei molti e l'antidivisione di questi reciproca (qualunque e comunque mai sia) nell'unicata sommità unica e semplice e totalmente indistinta e anantitetica, che insieme ha tutto contratto. E se vuoi, dico il misto unizzazione del tutto, che è prima di tutto quanto viene mescolato: tutto in esso viene mescolato. Questo allora è tutto prima di tutto, come la monade e il numero tutto e quello illimitato sempre incrementantesi: infatti, quello contratto nella monade non lo dispiegherà ma il numero che sempre va progredendo da esso. Perciò anche così il misto è sulla base di illimitato e limite, poiché è anche reso ipersemplice rispetto a tutto quanto è dopo di sé e ha compreso l'illimitatezza di ciò che all'infinito nasce da esso. **(II, p. 53 W.-C.)** E tuttavia è monade nel senso più vero, non il principio del numero (ché questo è pluralizzato a partire da quella) ma è tale secondo indicazione, come l'uno dal primo principio e quali i molti dal secondo. Infatti, la monade prima del

837

PLAT., *Phil.* 23C9-D1.

numero è commescolanza dell'uno e dei molti, come quella lo è dei due principî – tale ci apparirà anche il numero intellegibile quale la monade stessa. Ma questo sia rilanciato a suo tempo (344).

Ma che la monade e l'uno abbiano anche i molti è evidente a ciascuno, dal momento che li ha anche ogni numero – numero sì primo ma contratto e indistinto, per cui anche l'uno in essa è alquanto perspicuo e la pluralità alquanto perfetta: è infatti la semplicemente pluralità di colà e l'illimitato, per cui è anche il numero tutto e, mentre ne dispiega addirittura l'illimitatezza, la nascita non potrebbe mai trovare limite al dispiegamento. Perciò anche la monade è un misto sulla base dei molti in qualsiasi modo detti preprincipiare nel misto – dico il tutto in corso di distinzione a partire da esso e dopo esso ma che in esso sono invece indistinti secondo un'unica natura unicata, totinaturale, avvolgente non molte causazioni di quanto è dopo di essa (né infatti è là distinzione delle molte causazioni), bensì un'unica causazione totioperante, o anzi nessun'altra causazione a fronte di sé. Questa è infatti la natura conosciuta, la fonte del tutto, non secondo la causazione unica avvolta in essa ma secondo subprincipiamento di sé. **(II, p. 54 W.-C.)**

Forse che dunque la pluralità di là – unicata – è unicata come sulla base di essenze? Ma è di un intelletto questo misto. Ma forse che lo è come sulla base di parti? Questo però sarebbe un contratto dell'intiero o, se vuoi, del (principio) medio. Resta allora che lo sia come sulla base di elementi. Ma in primo luogo non sarà quel semplicemente misto, se è vero che è quello sulla base di elementi. Poi, tuttavia, non è possibile forse che sulla base di molti sia qualcosa o molti ma ancora non ci siano né elementi né parti né essenze ma solo molti: infatti, ciascuno di questi è molti – ché è comune a tutti l'essere per molti. Ma sulla base del terzo caso, per contro, il principio dei molti era soltanto plurifattivo, non tuttavia di elementi né parti né essenze; cosicché se anche è pluralità nel misto ma solo pluralità, tuttavia non è quella tale quale (se fosse) di essenze e generi né di parti né di elementi.

Ma se anche qualcuno ammettesse questo, nemmeno così sarà quel semplicemente misto né vetta unica di tutto indistinta ma nemmeno il prima dei molti sarà causa semplicemente di tutto ma solo in quanto molto è il tutto. Eppure era detto molto secondo indicazione – non già che lo fosse sulla base di molti in quanto molti né sulla base di elementi in quanto elementi, né di altri in quanto quelli (infatti questi sono definiti nell'intelletto primamente, dico le cause prime di questi; perciò al presente mi impegno a rinviare una trattazione precisa su ciò); quel misto, però, è come sulla base

di tutti egualmente e di molti e di elementi e di parti e generi ed essenze e infatti sulla base di composti e intieri tutti quanti ma, **(II, p. 55 W.-C.)** come detto (345), in quanto prima di tutto è il tutto. E se qualcuno lo facesse anche un mescolato sulla base dei due principî come promanato da essi – come da madre e padre un unico generato, il primissimo di tutti i generati – lo lancerebbe non lontano dalla supposizione possibile circa il terzo principio che è detto essere come misto. E se lo fosse come sulla base del tutto-uno e del tutto-molti, pure così avrebbe l'indicazione del (principio) aporetico e sovraslanciantesi (346).

Certo questo grave aspetto, non mette conto di trascurarlo insignificato (347), cioè che la manifestazione intrinseca là della pluralità– in qualsiasi modo mai – non è distinzione dell'unicato ma degli enti ancor più semplici – pur facentisi molti anche così – sulla base di cui l'unicato è il già composto e la distinzione di questo è molti unici, facentisi dopo il primo unificato; quello infatti è in questi termini indistinto e pressoché uno – quello unificato. Ma anche di questo più precisamente in altro sede. **(II, p. 56 W.-C.)**

Parte terza

I

(58) Ora, per contro, passiamo di nuovo a dire fin da principio circa il principio, quale sia, non secondo il concetto dal misto e unicato ma poiché è essente e sostanza, <nonché> secondo quali concetti veri i filosofi (348) affermino che esso è essente – semplicemente – e la sostanza prima. Infatti, se anche noi diciamo direttamente il terzo in vista di ciò che è sostanziale come quelli ma prima di questo in vista dell'unitario, tuttavia perché la terza enade si dice sia *proprio* ciò che è primo e la sostanza prima?

Dunque, prima di tutto occorre dividere i significati dei nomi. Infatti, si dice essente e uno uno dei generi di ciò che è, contrapposto a ciò che non è e antidiviso rispetto agli altri generi: è essere essenziale questo essente ma delle essenze semplici con gli altri quattro generi; e nel *Parmenide*⁸³⁸ prima delle ipostasi si trova corruferito (349) anche questo alle essenze generali. Ma è detto un secondo essente la pienezza olonaturale dei generi – che chiamiamo specificamente sostanza, come fa Plotino⁸³⁹: così è assunto anche nel *Sofista*⁸⁴⁰ ogniqualevolta lo renda molti con affezione dell'uno. È detto essente e intero quello che è ipostatico prima dell'anima, (II, p. 57 W.-C.) come lo chiama anche sostanza nella *Repubblica*⁸⁴¹ e procedendo⁸⁴² coordina a essa anche il genere dell'anima: e così postula di chiamare l'anima prima generazione anche in rapporto a questa sostanza (350). Ed è detto essente e sostanza il culmine di tutto l'intellegibile – che dunque è anche semplicemente intellegibile – che nel *Sofista*⁸⁴³ dimostra essere immobile (351) e nel *Parmenide*⁸⁴⁴ – una volta assunto lo essente il primo lungo la seconda ipotesi e una volta dissottaciuto lo essente uno –, da esso produce tutto ciò che è in qualsiasi modo mai o è detto essere o divenire o non essere, come lì viene detto: lo inneggia anche sostanza, direttamente al principio dell'ipotesi.

Dunque, a partire da quale di questi e secondo il concetto di quale essente ritorniamo a quell'unicato? Forse a partire dal genere, come eravamo

⁸³⁸ PLAT., *Parm.* 136B4-7.

⁸³⁹ PLOT., *Enn.* II, 6, 1-5.

⁸⁴⁰ PLAT., *Soph.* 245A1-6.

⁸⁴¹ PLAT., *Rsp.* VI, 509B8-9.

⁸⁴² Cfr PLAT., *Rsp.* 510B4-9; 511A3-D6; 521C6-7; 521D3-4; 525C5-6.

⁸⁴³ PLAT., *Soph.* 248E7 – 249D4.

⁸⁴⁴ PLAT., *Parm.* 142B5-C7.

ricondotti a partire dall'uno al semplicemente uno? E infatti è semplice questo essente e ha conveniente a ciò che è primo il concetto. Ma quello era tutto e a esso simiglierebbe piuttosto a tal grado la sostanza sulla base di tutto, la quale è non un qualcosa ma cosmo oloperfetto. Infatti, come questa è tutti insieme (352), così anche il terzo principio è tutto indistintamente. Così saremmo ricondotti non a partire da uno solo di quanti le sono proceduti ma a partire da tutti i distinti dopo quella.

Forse bisogna ricomprendere anche per questa il semplice a partire dall'unico genere e il tutto quanto e onnipieno a partire dalla sostanza composta a partire da tutto; sicché, secondo ambedue, potremmo chiamare giustamente il principio unicato (**II, p. 58 W.-C.**) sostanza ed essente. Senza dubbio è infatti prima di ogni pluralità – sempre – il contratto della pluralità, (prima) delle essenze un qualche contratto essenziale, (prima) dei generi un (contratto) generale, (prima) delle parti quello che è chiamato intiero, (prima) degli elementi l'elementato, (prima) dei semplicemente molti l'unizzato o l'unicato, (prima) di ciò che è molto ciò che è uno; infatti, c'è una qualche unica vetta e sommità anche di ciò che è ma in quanto è semplicemente ciò che è semplicemente uno mentre, in quanto molti e distinti, è sia uno e unicato. Perciò, se l'essere essenti e molti è lo stesso per il sostrato mentre l'essere per essenti e molti è altro, così è anche la sommità unica secondo il sostrato ma in quanto di molti è unicata e, in quanto di essenti, è ciò che è semplicemente. Forse che non sono lo stesso unicato ed essente? Piuttosto, l'uno in quanto genere non è lo stesso forse; l'altro invece, in quanto chiamato sulla base dei generi a partire dal genere, è lo stesso. Piuttosto, ancora, quello che è sulla base dei generi a partire dal genere è chiamato essente, in quanto statico a a partire da *stasi* e moventesi a partire da *movimento*, ed è medesimo e altro a partire da medesimezza e alterità. Pertanto sia uno sia molti sono dai generi; l'unicato, poi, sarebbe quello che è sulla base di uno e molti; sicché medesimo e uno è l'intiero misto ma è contemplato e nominato secondo ciascuno degli elementi.

E che dunque? Anche l'unicato è un elemento? Rispondo di no: né infatti il mosso né lo statico lo sono o così li duplicheremmo, infatti bisogna nominare l'intiero secondo l'esito di affezione (353) a partire da ciascuno – invece, fare elementi gli esiti di affezioni non è null'altro (**II, p. 59 W.-C.**) che fare le partecipazioni subprincipiamenti. E ancora ci troveremo a essere andati all'infinito; infatti ciascun subprincipiamento ha anche – quale che sia – una partecipazione in un altro che ne partecipa, poiché sia intiero sia parti sono gli elementi; perciò, anche questi sono contrapposti mutuamente e dunque il misto anche sulla base di questi è parzializzato secondo

le parti mentre, secondo l'intiero, è in vista dell'imparzializzato. Dico imparzializzato l'intiero, che delle parti è l'imparzializzato. Ma il misto così è contemplato secondo ciascuno dei mescolati in esso – ed è sotto ogni rispetto prima dei divisi l'indiviso e il contratto di tutto nonché prima del diviso di tutto, proprio la somma pienezza di ciascun ente da cui il resto procede. Così infatti – unica vetta del tutto – ponevamo l'unicato natura onnipiena e unica totinaturale, su cui ricerchiamo se occorra chiamarla essente.

II

Di tali enti non c'è nome secondo verità né una qualche nozione dei divisi: infatti questi sono in una qualche distinzione, e totalmente essenziale, per quanti sono nomi (354); esso, invece, dovrebbe essere completamente indistinto e tutto è contratto nella sua solitudine. Dunque, quando potrebbe bastare l'idiomodalità dei nomi e delle nozioni secondo essi per la mostrazione o ricomprensione dell'unica semplicità unicata che è tutto e prima di tutto? Infatti, laddove né delle essenze divise né delle estreme tutte insieme o non (**II, p. 60 W.-C.**) abbiamo un nome comune o non protruiamo una qualche nozione ininterrotta e solidale, a stento ne saremmo capaci nel caso della vetta a un tempo somma e onnireggente (355). Che bisogno c'è di dire di più, quando nemmeno abbiamo da nominare neppure qualsiasi dei contratti parziali, a parte forse contratto e misto o quant'altro di simile? Ad esempio, anche il nostro corpo – che è temperato sulla base dei quattro elementi (356), quale nome specifico potrebbe avere? Il corpo infatti è presente anche in ciascuno dei semplici: il terrestre o umido o ventoso o aereo o focoso o caldo è chiamato l'intiero a partire da qualcosa di ciò che è in esso ma esso non ha nome comune, pur essendo comune, ma forse umano, come animale – e altro è la mescolanza vegetale e altro l'inanimato e i loro parziali. Piuttosto, c'è anche una qualche unica umanità nel misto di specificità e questa sopraggiunge al mescolato, come essenza a essenza; sicché di per sé la materia è anonima. E che c'è da stupire quando pensiamo anche alcune delle essenze senza nome come – quegli afferma (357) – il genere di calore e freddezza? Così dunque anche il mescolato degli elementi non viene nominato.

Ma anche la specificità comune incombente al mescolato – essa essentificante il mescolato – è pressoché elemento dell'intiero come sulla base di materia ed essenza: infatti, è semplice come ogni singolo elemento. O

non è così ma è specificità del mescolato, secondo la quale è detta ciascuna delle essenze composte chiamate **(II, p. 61 W.-C.)** in rapporto all'antiresponsione dei generi elementari e più semplici. Ma anche la specificità di ciascun genere è semplice; invece l'altro è mescolanza degli altri secondo partecipazione o di precedenti o di equielementi. Dunque, così è sia intelletto sia vita sia senza dubbio proprio ciò che è: ciascuno di questi è tutto ma l'uno secondo lo specificato dell'intelletto, l'altra secondo quello della vita e l'altro ancora secondo quello di ciò che è.

Forse che dunque anche ciò che è non è semplice specificato, come sostanzialità, nonché (non lo è) la vitalità nel caso della vita e l'intellettività nel caso di un intelletto? O piuttosto sembra avere un qualche medio tra elemento e l'essenza tutta composta, come della pienezza tutta intellegibile: infatti, gli elementi dall'uno sono giunti all'altro e sono ordinati in funzione di materia in rapporto alla specificità essentificante mentre questa caratterizza e conduce insieme e altera verso sé gli elementi, bastando a tutti e condistendendosi alla semplicità di sé. Perciò, anche più solidale vuole essere che qualsiasi mai degli elementi. Ciascuno infatti è di quella e da quella viene denominata – e infatti gli altri sono statici secondo questa: infatti, i quattro elementi sono ipostatici umanamente o cavallinamente o lunarmente o solarmente. L'intero sulla base di ambedue è l'essenza o il genere o l'intelletto o l'animale o la vita o quanto è – il che dunque ipotizziamo primo di ciò che è così ipostatico.

Certo, non occorre credere che noi diciamo composizione nel caso di essi ma uno e molti è ciascuna essenza – uno secondoché è specificato, molti invece secondo <i> conglomerati che chiamiamo elementi **(II, p. 62 W.-C.)**: i molti procedenti dall'uno e permanenti nell'uno. Infatti, l'intelletto, principiando dal contratto proprio, protrude la pluralità in sé dei generi ed essenze; senza contare che ciascuna essenza, imitando l'intero intelletto, genera la sua pluralità in sé dei generi ed essenze – e dunque alcuni in un modo e altri in un altro: molti in quanto procedenti da uno, elementi in quanto da unicato, parti in quanto da intero, generi in quanto da sostanza composta, essenze in quanto da intelletto. Ma questo in séguito (358).

(59) Per ora, invece, riprendendo il ragionamento, diciamo che non c'è un unico nome per la pienezza totale ma occorre che ci accontentiamo di nominare le spoglie specificità; dal momento che a fatica possiamo anche pensarle mentre balenano e da lontano si restringono per il rispetto distinto e pressoché atomico delle nostre nozioni. Allo stesso modo credo che anche le montagne da lontano siano le più piccole possibile e ancora inarticolate ai nostri occhi ma anche le illuminazioni delle stelle, del sole e

della luna incedenti (359) ai nostri occhi si comprimono in qualcosa di stretto, evanescente e commisurato per il riversamento dei fenomeni dalla maggior distanza possibile (360). Infatti è qualcos'altro di simile che crediamo gli occhi della nostra anima provino anche per lo sfavillio delle essenze.

Dunque, forse che queste semplici specificità, mentre vengono rappresentate, sono restringimenti e rimpicciolimenti di quelle che là sono solidali pienezze (361)? Piuttosto, queste sono pressoché tali <in> noi – tuttavia queste non sono solo le semplici (**II, p. 63 W.-C.**) specificità ma (sono) anche in quelli più riccamente e più limpidamente ma tuttavia semplici balenano imponendosi su tutto quanto coesista alla luce appropriata: e per questo anche fino a noi sono prevalenti da così lontano in qualche modo mai, benché gli altri si spengano e non debordino insieme. E infatti delle montagne e di tutto il resto che si vede da lontano gli aspetti più comuni balzano in avanti mentre, a fronte, quelli più parziali restano ben nascosti.

Orbene, occorre riprendere di nuovo la questione che è fin da principio, cioè che nominiamo (362) essente e sostanza la sommità di quanto è non a partire da una qualche specificità definita e, come detto (363), balenante: infatti tutte queste specificità sono in distinzione; esso, invece, è tutto e principio di tutto e principio prima di tutto, come unicato di distinti, sia essenti sia viventi sia conoscenti sia in qualsiasi modo mai ipostatici. Allora come tutti questi sono distintamente, così è quella natura del tutto che tutti tali enti ha contratti unanimemente; ma tuttavia è chiamata essente secondo dimostrazione a partire da qualcosa di ciò che è dopo esso e da esso ma che si è ritrovata una seconda natura dopo l'uno. Intatti questo conviene al primo principio.

Pertanto a noi spetti il ritorno, come dai distinti all'unicato, così da tutto ciò che è in qualche modo e che è chiamato essente in questo o quell'altro modo; ma l'unica (**II, p. 64 W.-C.**) e ancor indistinta fonte, che è radice di tutte le differenti ipostasi che si dividono da essa, indisgiungibile dall'uno e per questo unicato verso quanto nasce da essa come miriadi di rami. Ed è dunque qualcosa – quasi un tronco – da essa, il che ancora non sono rami, e che si lascia contemplare anch'esso secondo parti totalmente: però non è il momento ancora di questi.

Però che nell'uno e intorno all'uno si sia sostanziato l'intellegibile, in molti luoghi lo proclama anche Giamblico (364); e come l'uno non è questo definito qui né quello, cui si applica come a qualcosa del tutto un qualche nostro pensiero, il quale però ci riconduce secondo indicazione, quella che è a partire da questo verso quanto è prima di tutto: il che, anche, è uni-

ca natura semplice di tutto –, così dunque anche quanto consiste da questo e intorno a quello non è nessun essente dei molti né è unicato a qualcosa né ciò che è guardato secondo l'essere solo, bensì secondo indicazione anche questo, quella che tutto ha insieme contratto e lo pone come tutto prima di tutti i distinti a partire da esso, come detto ripetutamente. E nel modo in cui chiamiamo essente il tutto, così (chiamiamo) essente quello prima di tutto. E se tutti gli essenti (sono) dall'unico essente, anche quello è da questo, poiché anch'esso è contratto in esso; infatti, il tutto quanto non ha nome specifico, poiché ogni nome è distintivo e a stento attinge a un'unica specificità, proprio come è anche la definizione, dunque. A partire da questi così occorre risalire all'unica vetta del tutto **(II, p. 65 W.-C.)** – unitiva a partire dalle enadi distinte e sostanziale a partire dalle essenze.

III

(60) Forza! Ora, come proceda a noi a partire dai due principî primi il terzo – secondo ciò che è –, occorre contemplarlo. Infatti, che l'uno e i molti siano l'unicato, lo stavamo dimostrando prima, e come anche ciò che è sia statico insieme per primo – ed è statico insieme, ciò che è, come concoeso verso l'essere e i principî prima di esso si rifugiano entrambi verso il non essere, maggiormente: il secondo verso l'immensità della pluralità, in quanto versato all'infinito e in nessun punto capace di ristare fermo, o anzi non resistente alla nostalgia della natura infinita, mentre il primo è verso la semplicità e l'imparzialità dell'uno, null'altro volendo essere che uno, in quanto non vuole nemmeno essere. Perciò, il terzo – per primo statico insieme e sforzantesi di essere ipostatico – di quanto è offre il principio, mediante cui ogni ente ipostatico né è solo uno né molti soltanto, bensì uno e molti o anzi unicato e pluralizzato; a esso basta l'unicato, perché ha in sé la manifestazione intrinseca del pluralizzato – come che sia. Infatti, nel terzo nemmeno l'uno permane senza affezione da parte dei molti ma è distintivo in qualche modo nel coordinamento in rapporto ai molti né i molti proteggono il proprio versamento infinito bensì si volgono insieme secondo la necessità divina dell'uno, **(II, p. 66 W.-C.)** la quale incessantemente va definendo quello che è presente. E sulla base di ambedue è sorto l'unicato e ha affezione di quanto è secondo la stasi insieme e l'ipostasi.

Altresì e altrimenti, i molti per natura possono protrudere i distinti mentre l'uno (può) condurli insieme a unità. Dunque, come il secondo

principio è direttamente dopo il primo, così anche i molti, procedendo, procedono intorno all'uno a partire da quello e da parte di esso, cui sono collegati e richiamati a unità, giacché anche il secondo principio è fondato nel primo. Allora, ciò che è sulla base di ambedue né è uno soltanto né molti soltanto, bensì uno e molti. E chiamiamo essente questo: estatico a partire dall'uno ed estatico a partire dai molti e sorto altro con entrambi – terzo –, senza avere un nome specifico; infatti, nemmeno i suoi principî venivano chiamati coi nomi specifici ma come quelli secondo indicazione (365) vengono nominati coi nomi che sono dei definiti e dopo di essi, parimenti anche questo terzo principio è inneggiato sostanza ed essente, poiché è primo unificato nonché uno e molti, come si vede che ha ciascuno degli essenti.

Ma se l'unificato è ciò che è e doppio è ciascuno dei due – o è unitario, se anche per la specificità è essente e unificato, o di lì stesso e secondo ipostasi è sia essente sia unificato –, che cos'è che ha de-posto ciascuno dei due dall'altro? E infatti che cosa potrebbe far differire il *primo* unificato dal *primo unificato*, quello unitario da quello sostanziale? E come potrebbe anche essere l'unificato, secondo l'ipostasi, se è vero che l'uno con affezione è chiamato unificato mentre l'uno sovrasostanziale non ha affezione (366) bensì vuole essere sé-uno? O come è doppio il corpo, sotto un rispetto quello che **(II, p. 67 W.-C.)** è anche de-posto ternariamente, sotto l'altro rispetto totalmente indeposto e incorporeo ma tuttavia è corpo secondo la specificità esemplare, nonché è anima egualmente – l'una, questa, che è chiamata la prima generazione (367), e l'altra che è intelletto e dio, stante secondo questa specificità, e per di più l'esemplare, quale il sé-bello e il sé-giusto, o una qualche essenza intellettiva e una qualche sostanza o anticipazione in dio e dio, come afferma Parmenide⁸⁴⁵ (368), il che non è una qualche sostanza ma uno sovrasostanziale, ma bello e giusto tuttavia è prima dell'essenziale l'unitario e così anche intelletto – quello intiero – è ora sostanza ora enade protrudente l'intelletto come carattere, ed egualmente è vita, così allora è sia ciò che è sia l'unificato – l'uno sarà unitario e l'altro sostanziale ma ciascuno dei due sia misto sia da più enti. Piuttosto, anche il misto è secondo la specificità sola e ciò che è da più enti alla stessa stregua. Infatti, non è il fatto che lì siano più enti – infatti è uno solo – ma l'uno è secondo la specificità dei più e pluralità unitaria, come l'uno di ciascun numero è uno triadico e non il semplicemente uno, tuttavia altresì è anche più semplice dell'uno aritmetico. E poiché anche la pluralità è più semplice del numero, poiché è anche sulla base di enti tali – infatti da mol-

845

Cfr PLAT., *Parm.* 131A9-10.

te monadi è il numero mentre la pluralità è completa sulla base di enadi e pluralizzata a partire dall'enade è la monade, se è vero che prendiamo – essenziale – essa e il numero secondo essa), quell'unicato dunque e i **(II, p. 68 W.-C.)** più in esso e il misto sono secondo la sola specificità; e <l'>uno tale è terzo a partire dal primo e per questo triade e per questo il misto. E l'essente stesso è anche unicato secondo ipostasi e i più sono distinti in esso se non anche secondo numero, tuttavia secondo pluralità, se anche non è il disperso ma il connaturato in esso e unicato ineludibilmente.

Ma se – in qualsiasi modo mai – è sovrappensato come più – ciascuno che cosa potrebbe essere? Una monade, infatti, non potrebbe essere, poiché è lasciato solo in vista della definizione, ché in qualche modo titanica (369) è la monade; poi, ciascuno dei più che sono là non vuole siano nemmeno ciascuno bensì anche tutti gli altri, o anzi uno in luogo di tutti quanti – ma con i tutti contratti. Infatti quelli sono i primi frazionamenti (370) dell'uno e per questo avvolge direttamente l'uno ghermendolo e ne è connaturale – se è lecito dire – prima della distinzione; sono in travaglio solo di essa e questo è la distinzione intiera dei più che sono là.

Forse che dunque è ancora uno e non ancora quindi unicato? Piuttosto, l'unicato stesso è il travaglio dell'uno in vista di una distinzione e non è null'altro – a quanto pare – che l'uno gravido (371) dei molti e per questo estatico dall'uno.

E che, dunque? Ciascuno dei più che sono là è un altro unicato (372). Però non è ancora sorta la parzializzazione dell'unicato: bisogna infatti che esso sia presubprincipiamento ai parzializzati a opera di esso. Allora uno **(II, p. 69 W.-C.)** è ciascuno; se è così, è uno anche il tutto insieme, però non unicato: infatti nemmeno i molti punti sono una linea (373). Insomma, questo uno o è autofinale o senza fine; ma in questo caso, come fa a essere promanato là e a partire da che cosa il senza fine? Se invece è il primo caso, come fa – se ci sono molti dèi – il terzo a essere inneggiato unico dio secondo ciò che è? E come fa ciò che è a essere molte sostanze – il che affermiamo essere tutto indistintamente?

E altresì si potrebbe sollevare l'aporia di come i più siano presovrappensati al cosiddetto misto; sempre infatti il comune è prima degli specifici là e ciò che è unicato o essente è prima dei distinti sotto ciascun rispetto e in qualsiasi modo: infatti, è di una nascita – anche dell'ultima – la processione del più imperfetto verso il più perfetto.

Pertanto diciamo – mentre invochiamo dio di sostenerci e di perdonare tuttavia alla ragione che è sempre involupata all'unica verità di quelli ma si lascia scaraventare per la propria debolezza ora verso certi concetti,

ora verso altri; ebbene, diciamo dunque che (374) quell'unicato è il primo unicato – quello al massimo grado – (375), cosicché né è in alcun modo distinto né in fase di distinzione. Allora non è così uno e molti come dopo l'uno sono i molti né così misto come sulla base di molti l'uno ma un'unica natura che – non potendo chiamarla né uno né molti – dopo aver intrecciato uno e molti abbiamo posto secondo l'unicato, che tanto è parso molti quanto si è subissato all'uno (**II, p. 70 W.-C.**) ed è uno tanto quanto sopravanza i molti della distinzione, il che è null'altro che l'unicato, che non vuole essere sintetico – come a qualcuno sembrerebbe – ma medio tra l'uno e i molti che sono in una qualche distinzione. Perciò, potrebbe avrebbe una manifestazione intrinseca di distinzione – tuttavia non una distinzione in realtà. Infatti che cosa bisognava fosse ipostatico a mezzo tra i già definiti e l'uno totalmente ovvero l'uno ancora, ma ancora indistinto? E questo era l'unicato; perciò, sembra anche essere il primo essente per quanto il concetto di quanto è né è qualcosa di semplicissimo né tuttavia accetta distinzione – il che è uno soltanto e semplicemente essente.

*Infatti, ciò che è a ciò che è si accosta*⁸⁴⁶

Afferma Parmenide nei suoi versi (376); perciò lo chiama anche uno, poiché solo dell'uno potrebbe avere affezione, come dice Platone⁸⁴⁷. Ma non è nessuno dei molti che sono bensì proprio ciò che è; allora anche ciò che è, come l'unicato, è direttamente dopo l'uno e prima di tutti quanti i distinti. Supposto tale da parte nostra l'unicato, le aporie non hanno più nessuno spazio.

III

(61) Orbene, secondo un altro approccio dimostriamo il terzo principio, in che modo potrebbe avere relazione con la sostanza e ciò che è.

Pertanto, diciamo che questo è quanto può qualcosa ed è attivo. Infatti, ciò che è sì, come sembrerebbe, ma non è attivo, questo affermiamo che neppure (**II, p. 71 W.-C.**) sia. Pertanto, il primo principio è contemplato secondo il subprincipiamento, come nei versetti⁸⁴⁸ e il secondo è anche

⁸⁴⁶ PLAT., *Parm.* 28B8 (fr. 25 D.-K.)

⁸⁴⁷ PLAT., *Soph.* 245A5-6.

⁸⁴⁸ Or. *Chald.* fr. 4 dP.

detto così giusta la potenza, limpidamente; il terzo allora apprenderà anche l'atto: sarà allora in corso sia di subprincipiamento sia di potenza sia di attività – e questo è chiamato sostanza ed essente, perciò anche triade. Perciò dopo il subprincipiamento la sostanza, poiché è con potenza e attività mentre è prima di queste il subprincipiamento che è la causa ipostatica stessa di tutto, come la potenza è quella potentissima (377) di tutto, come il terzo principio è quella attivante di tutto verso un atto e, mediante proprio questa, è generativa di ogni sostanza la quale a un tempo è in corso di subprincipiamento e di potenza e di attività. E infatti questi sono da quello, talché bisognava che quella che è semplicemente sostanza non avesse ancora potenza né atto. Piuttosto non ha dopo di sé questi, che poniamo esserne estensioni (378) (infatti non c'è ancora una qualche distinzionalità); ma quella che qualcuno potrebbe dire essere uno con la sostanza che è prima di potenza e atto – potenza e atto consustanziato – secondo cui genera e protrude la natura e atto che sono che sono dopo di sé, qualcuno potrebbe lasciare anche come ancor più connaturale con la prima sostanza questa potenza e atto. Perciò, prima di questa è potenza soltanto e subprincipiamento e prima della potenza subprincipiamento soltanto e nemmeno in alcun modo mai né è potenza né atto ma quanto è semplicissimo tra tutto – il subprincipiamento.

Forse che dunque, a fronte dell'essere, l'essere subprincipiamento, come ritengono di fare i filosofi (379), anche lo stesso Giamblico altrove (380) **(II, p. 72 W.-C.)** e in molti luoghi anche nel *De deis*? Piuttosto, l'essere è una denominazione derivata dalla sostanza mentre la sostanza, anche qualora tu prenda quella prima della potenza e dell'atto, è consustanziata sulla base di tre specificità: di quella ipostatica – che chiamiamo anche essere subprincipiamento e talora anche essere; di quella potenziale – che è generativa del subprincipiamento – ; di quella attuativa – che ormai si protende verso quanto è fuori e dimostra il bisogno di sé, così da ricondursi secondo indicazione da questi – che vengono separati col pensiero verso il più semplice – in direzione dei primi principî: dall'essere subprincipiamento solamente verso il primo (principio), verso il quale ci riconducevamo anche a partire dall'uno e dal limite e da più altri mentre da una potenza – quella che è anche subprincipiamento – *** verso il terzo (principio).

Dunque, così è altro rispetto alla sostanza il subprincipiamento, in quanto specificità unica denudantesi degli altri a indicazione del primo principio. Ma, a dire secondo ipostasi, subprincipiamento sarebbe anche lo stesso che sostanza, la quale con potenza e atto è ipostatizzata realmente.

Infatti, quanto è prima di questi è anche primo di ogni subprincipiamento, e uno soltanto, come detto più volte (381); ma il subprincipiamento e la sostanza e l'atto sono ipostatici a partire da ciò che è e in ciò che è primo, a parte che in questo secondo il subprincipiamento sono sia potenza sia atto come detto (382), mentre nel secondo ordine degli intellegibili giusta la potenza sono sia il subprincipiamento sia l'atto (**II, p. 73 W.-C.**) (infatti tutto si protende verso ciò che si distingue in qualche modo mai) e invece nel terzo giusta l'atto sono sia il subprincipiamento sia la potenza però, il che ormai è questo limite dell'intellegibile e in qualche modo quello teso verso fuori. Perciò, primo atto è quello dell'intelletto intellegibile: e quale infatti potrebbe essere primo tra tutti gli atti, a eccezione di quello che si converte al primo a partire dal terzo? Infatti, esso ancora non è atto del secondo – ancora infatti non è distanza a partire dall'essere ma pressoché soltanto preparazione – come del primo non è nemmeno preparazione di distanza ma solo essere non necessitante di nessuna né potenza né atto.

Così, pertanto, si potrebbero vedere questi aspetti secondo la più coapparente e salda essenza delle nozioni; per dirla più ineffabilmente e secondo indicazione, l'*ipostasi* di quanto è – il che è quella del terzo principio – ha i tre secondo l'atto dal momento che in questa prima è l'attuativo, se anche quello sia il connaturato al subprincipiamento. Dunque, questo pressoché essentifica il terzo: il secondo invece è potenza, poiché questa è – in qualsiasi modo mai – prima estensione e non è ancora procedente ad atto. Ma il principio primo dell'uno viene sovrappensato subprincipiamento secondo indicazione: infatti di tutto è l'uno ipostatico ma di esso nulla. Infatti, non potrebbe più essere uno sia essendo esso sia partecipando di quanto è prima di esso – l'ipostatico. Sicché per tutto questo è patente che ciò che è è terzo principio. (**II, p. 74 W.-C.**)

E parimenti sarà dimostrato anche che il primo intelletto è il terzo principio secondo l'inneggiata triade caldaica⁸⁴⁹. Infatti, il primo intelletto è distante dalla causa e si converte a essa e attiva questo primo atto. Infatti, quanto è in corso di procedere non è ancora distante: no, pertanto nemmeno necessita di conversione – infatti la conversione dell'estasi è raddrizzamento. Se allora il terzo è attivo per primo e questo è convertirsi verso la causa e tale ente è intelletto, è chiaro quanto ne deriva. E se il terzo è intelletto, il primo è intellegibile: ma l'intellegibile è sostanza, allora il primo è sostanza, che chiamano subprincipiamento. Ma se il primo è subprincipiamento secondo indicazione, è chiaro che anche il terzo è intelletto secondo indicazione in quanto in relazione a quello, intellegibile. Ma se il

849

Cfr *Or. Chald.* fr. 4 dP.

terzo è intelletto primo – e, questo, promanato per primo da uno e convertitosi verso l'uno – questo dunque è primo unicato. E se il terzo è sfuggito ai principî sovrafondentisi di quanto è, confine e sconfinatezza – esso, primo definito, divenuto uno e pressoché consolidato in ipostasi (e questo sarebbe ciò che è), sarebbe giunto a identità con ciò che appropriatamente è primo il cosiddetto intelletto secondo indicazione. Perciò, è anche inneggiato intelletto *sostanziale*, caratterizzantesi non secondo il pensare ma secondo l'essere: e se Amelio (383) vuole dirne uno essente, dica questo intelletto.

V

(62) Forza, indaghiamo di nuovo fin da principio che cosa mai diciamo anche essere ciò che è – quale sia questa specificità. Ma quale altra è, **(II, p. 75 W.-C.)** intendo dire, che quella che significa l'essere di ciascuno? Infatti, non è nemmeno possibile pensare altrimenti le specificità se non esse di per sé; e sono più luminosi, essendocene cognizione di per sé, che mediante altri. E infatti “uomo” – qualunque cosa esso sia – significa più che “animale razionale mortale”. Ma nel caso dei generi semplici non è nemmeno facile dare definizioni mediante elementi: infatti ci sono specificità le une più semplici, quali quelle delle prime essenze, altre invece più composte, quali di ciò che si compone sulla base di quelle, come l'animale è sulla base dei generi di ciò che è, o quanti sono quelli che si compongono sulla base di questi. Perciò, sarà essente quanto procura a ciascuno l'essere stesso e secondo cui qualcosa è essente. E come “è” è congiunzione delle altre parole e nomi, così ciò che è è congiunzione delle essenze tutte, come radice di ogni essenza, dalla quale e nella quale ogni essenza sia trae natura sia si fonda: a parte l'uno anche di questa c'è una radice più semplice.

Dunque, intorno all'ordine delle essenze o dei generi non si tratta al momento di fare ricerche. Ma Platone, definendo ciò che è, mise mano a partire dall'atto a renderlo noto: infatti, ciò che può – afferma – fare e patire, questo diciamo essente. Poi, guardandosi o dall'ipostatizzare in corso di movimento ciò che dichiara “stante, santo e non in corso di movimento”⁸⁵⁰, o dal prendere senza averlo il duplice di quest'atto secondo il fare e il patire – che cosa sia comune ad ambedue – come il fatto che ciascuno dei due – promanato prima di ciascuno – **(II, p. 76 W.-C.)** sia potenziale, è

⁸⁵⁰

Cfr PLAT., *Soph.* 247D8-E e 249A1-2.

rifuggito alla potenza e l'<ha detta> essere ciò che è, come se qualcuno mettesse mano ad avere cognizione anche della potenza a partire dall'atto. Infatti tale è la potenza che ancora permane verso l'interno quale, ormai promanato verso l'esterno, è l'atto – e tale è la sostanza assolutamente stante, quale la potenza che va disponendosi a movimento. In tale traiettoria a me pare che anche Stratone⁸⁵¹, volto lo sguardo sul permanente, abbia dichiarato che è ciò che è, dal momento che osservava la potenza essere estensione di ciò che è. Ma bisognava essere consapevoli che, se anche è coesistente all'essere il permanere, tuttavia non è lo stesso, come i pensieri limpidamente distinguono, avendo nozione che altro è l'essere e altro il permanere: infatti, bisogna che qualcosa anche sia, prima – poi, che permanga o si muova. Anche il permanere è contrapposto al muoversi: infatti, il permanere e il ristare sono lo stesso mentre l'essere o non ha nulla di antitetico o il non essere, come in più luoghi Platone mette in antitesi⁸⁵². Sicché, se qualcuno definisse che è anche ipostasi ciò che è, è riportato alla stessa nozione che Stratone: infatti, l'essere sussistente è una denominazione derivata dalla *stasi*; e se fa dell'ipostasi un qualche significato specifico, dica pure donde sia sorta tale mostrazione, a meno che non lo sia da “è” – e questo mostra “essere”. Di nuovo, allora, esso (è definito) mediante lo stesso.

Ma forse occorre dire che è essere l'essere subprincipiamento: e infatti subprincipiamento è la sostanza, come sosteniamo. Ma se sotto il nome occorre inseguire l'oggetto, questo significherebbe un qualche secondo principio subordinato al precedente; e forse ciò che è potrebbe essere (**II, p. 77 W.-C.**) un secondo principio dopo quello preordinato all'uno. Se però lo cogliessimo come significante l'essere secondo una certa consuetudine, non abbiamo da dire da dove sia fatto l'essere subprincipiamento come mostrazione dell'essere; sicché nemmeno potrei avere nozione dell'essere mediante l'essere subprincipiamento ma il contrario.

Ma forse solo l'essere mostra la natura dell'oggetto a un tempo e del pensiero poiché gli altri sono denominati a partire dalle specificità coassise o cosovrapensate, che là sono indistinguibili mentre nelle nostre intellezioni sono distinguibili assurdamente (385): ad esempio l'essere subprincipiamento e l'essere ipostasi – questo in quanto non ancora facente processione, quello invece in quanto ordinato sotto il principio primissimo. Così potresti trovare affetto anche qualsiasi mai degli altri, nonché i più estranei dei nomi. Ad esempio, il “fincorrere” (*telethein*), poiché corre (*thein*) verso

⁸⁵¹ STRAT. fr. 41 Wahrli.

⁸⁵² PLAT., *Theæt.* 188c9 – 189b6; *Soph.* 237b7 – 238c1; 256d8 – 257b3 et alibi.

un fine ed è qualcosa di vicino il fine; perciò è controverso di che cosa sia l'aspirazione, se dell'essere o del bene soltanto – infatti è del bene essere sotto la complementarità dei due sensi. E l'“approssimarsi”, poiché si appressa e “dappresso” vuole essere all'uno. E il “salvarsi”: tale è infatti in qualche modo l'essere, poiché è esatto e sano e nulla gli fa difetto: infatti è tutto. E il “conseguire”, se è vero che anche questo – detto di per sé – indicherebbe talvolta l'essere, poiché prima di tutto ha conseguito il fine comune ed è sazio del bene. Ma di tali questioni è abbastanza. **(II, p. 78 W.-C.)**

(63) Ma proprio “ciò che è” donde è? Piuttosto, da dove Socrate nel *Cratilo*⁸⁵³ vaticina, cioè da andare (*ienai*): è andante infatti e ancor più analoga la parola vado (*aio*) occorre sia scritta con un dittongo; di qui afferma Omero⁸⁵⁴:

andavamo (eiomen) come comandavi in alto, ai boschi.

Il suo participio, affermano, dovrebbe essere “andante” (*eon*) o “essente” (*on*), il che vuole significare che questo essente è, il quale per natura anche agisce, come l'agente, come quegli afferma essere ciò che può.

E che dunque? Solo ciò che è agente? Piuttosto, sia il bello sia il bene, sia uno dunque sia molti – quelli in quanto generi – sia stasi sia movimento. Insomma, orbene, ciascuna essenza ha sia una certa potenza sia un certo atto ma forse è che ciascuna è essente ed è attiva in tanto in quanto è una qualche sostanza – ma sia il movimento sia la stasi sono un che di attivo – attività mozionale e statica – e così possono anche una potenza idiomodale di contro alla sostanza e † di ciò che è †. Piuttosto, comune è così in ogni caso il nome e oggetto di ciò che è, non secondo il pensiero dell'unico genere, che diciamo essente ed essere antidiviso dagli altri genere, bensì secondo quello detto per atto di ciascuno, sia che venisse detto in rapporto all'essere in potenza di ciascuno sia in rapporto al diveniente di ciascuno, che mostra ormai essente quanto è divenuto, come a me mostrava anche un certo **(II, p. 79 W.-C.)** sogno, che diceva che questo è ciò che è – quanto di ciascuno è l'essere in atto – e che questo è ormai comune a tutti, giacché è secondo la sostanza che usavamo antidividere in rapporto a potenza e atto. Infatti, se è specificamente atto di ciascuna delle essenze o

⁸⁵³ PLAT., *Crat.* 421B7-C2.

⁸⁵⁴ HOM., *Od.* X, 251.

generi, perché non c'è anche una sostanza secondo una qualche mostrazione comune, come c'è ciascuna delle due di quelli?

VI

Ma forse anche la sostanza medesima trae denominazione da ciò che è, come l'atto è movimento e da movimento; e forse anche la potenza è movimento, ché ciascuno è estensione della sostanza – ma anche la stasi è attiva e può? Piuttosto, è che partecipa anche di movimento, come – partecipando anche di ciò che è – è sostanza secondo partecipazione (386).

Ma in prima istanza i generi partecipano mutuamente secondo l'ipostasi di sé prima della potenza e dell'atto (387); súbito (partecipano) di medesimezza e alterità, uno e molti, limite e illimitato secondo la sostanza precedentemente, così da (partecipare) sia di stasi sia di movimento – allora non (partecipano) del movimento negli atti e nelle potenze soltanto.

Poi, sia le potenze sia gli atti partecipano degli altri generi e proprio di ciò che è; o anzi, ogni singola sostanza lo fa delle sostanze singole, ogni singola potenza lo fa delle potenze e l'atto degli atti singoli. **(II, p. 80 W.-C.)**

E altresì la sostanza è antividiva in rapporto ad atto e, media tra queste, è la potenza – che vien detta in rapporto a ciascuna delle due; invece, il movimento è detto in rapporto alla sola stasi e né è in rapporto a sostanza né qualcosa di medio tra stasi e movimento.

Ma altresì nemmeno protrudiamo pensieri – i medesimi – intendendo “essere in movimento” ed “essere attivo”: infatti, pensando il ristare, stare in quiete, dormire e quant'altri atti simili, pensiamo nono moti ma il contrario: infatti il ristare è contrario all'essere in movimento. E se l'essere attivo è in entrambi i casi, l'essere in movimento non potrebbe essere contrario; ma se chiamiamo “essere in movimento” anche il comune, come appelleremo il ristare? Infatti sempre occorre mettere in antitesi al movimento la stasi. E se la potenza è movimento, che cosa potrebbe essere la stasi? Infatti, non c'è nulla che sia contrapposto all'atto e alla potenza eccetto la sostanza, secondo un certo modo, dunque: la sostanza allora sarà stasi – questo circa è l'effato di Stratone, che non sembrava attagliarsi. Ma se la sostanza è anche generativa di potenza e, dopo di essa, di atto, e il movimento è uno, quale che sia, dei molti generi, proprio come anche la stasi, allora è antividivo in rapporto a ciò che è; allora non è come generato di

questo e una qualche estensione, poiché per nulla questo qui partecipa di quello là più che il contrario. Infatti, di per sé ciascun ente è essente ciò che è, poi tutto diviene l'uno dell'altro secondo la rendita corrisponsiva di amicizia; sicché anche ciò che è partecipa di movimento e stasi, talché il movimento non è a partire da esso né atto di quello in quanto è. Infatti, il causato come eventualmente darà comunicazione di qualcosa alla causa nonché al generatore il generato? **(II, p. 81 W.-C.)**

(64) Ma a parte ciò, il fare è un qualche atto ma il patire come potrebbe essere un atto? Ebbene, movimento è anche il patire. Piuttosto, il paziente in quanto ha l'essere attivo, nel patire, se è vero che questo patire è sua azione, proprio come qualcuno potrebbe dire che della materia sia unica e sola azione il patire ma nemmeno in rapporto a questo è anche il fare. E atto è l'adempimento della propria azione e potenza è preparazione dell'atto. Ma se questo è l'atto di ciascuno, cioè la rendita dell'azione secondo natura, che cosa occorrerebbe ricercare come l'atto stesso, cioè se se a fronte di ciò che opera sia altro che proprio quello. Ma se è così, anche la sostanza apparirà atto, sicché è così sia la stasi sia ogni essenza e genere ma non la sola stasi sarà l'atto e il ragionamento richiederà che altra sia la rendita dell'opera a fronte dell'azione e per di più egualmente l'atto – e allora non è movimento l'atto ma piuttosto sostanza. Ma se quello è il precedente, sarà una qualche azione anche del movimento il muovere ciò che è: allora sarà di esso anche atto, essendo di quest'azione rendita. Ma se questa rendita è l'azione, è forse assurdo anche affermare che l'atto, essendo adempimento di azione, sia l'azione stessa. E se nell'adempire è l'azione, è anche l'atto proprio ciò che adempie, come il danzare è la danza, ma ci sarà anche di tale atto un qualche perfezionamento mediante cui anche l'atto si protrude: infatti ogni atto è di ciò che è allo scopo di qualcosa, non già principalmente ciò allo scopo di cui (388).

In seguito, anche il movimento muove; infatti, di questa specificità è comunicativo il movimento, come dello stare è la stasi; sicché sarà anche attivo il movimento al modo in cui lo è la stasi: allora non è movimento la stasi. Altresì, però, anche il movimento, secondoché è movimento, non è null'altro che **(II, p. 82 W.-C.)** movimento mentre l'atto coriporta secondo il nome anche l'azione perfezionata. Ed è tuttavia che sono tanti quanti l'essere attivo, ad esempio l'atto di un uomo è un uomo in attività e quello di un cavallo un cavallo: infatti una qualche essenza intiera e atto come potrebbero essere movimento – il movimento che è solamente se stesso?

Piuttosto dirà qualcuno che non il movimento in quanto specificità ma che quello in quanto una certa essenza composta è l'atto, se anche essentifica piuttosto con il movimento, secondo supremazia. Ma l'atto può essere anche composto – almeno quello dei composti – e semplice (quello) dei semplici: insomma, anche il movimento ha infatti un atto, sia quello semplice – non perché sia un essente – ††† sia quello composto ipotizzato come essenza.

Dunque, queste osservazioni sono dette anche più della misura, per la differenza a loro riguardo contro i filosofi (389) che sovente usano dire che lo stesso è movimento e atto. Tuttavia è necessario aggiungere questa grave osservazione: se non è movimento l'atto, forse che è una qualche essenza anch'esso e gli altri sono attivi secondo partecipazione, proprio come si muovono e ristanno per il movimento e la stasi, o esso è l'esteso di ciascuno degli altri, come una qualche processione di ciascuno da sé entro sé o verso altro? (65) E qualcuno potrebbe sollevare le medesime aporie anche su una potenza. (II, p. 83 W.-C.)

Dunque, se qualcuno dicesse la seconda alternativa (390), da dove è giunta questa specificità agli altri, cioè il potere e l'essere attivo? Infatti, altro è per ciascuno l'essere ciò che è e il potere e l'essere attivo. Ma nel caso della prima alternativa (391), allora non sono processione di ciascuno l'atto e la potenza. Piuttosto, sia <la> processione è unica specificità sia la distinzione e qualsiasi ente avesse un qualche pensiero definito sono totalmente specificità: infatti è un oggetto differente – e questo a partire da un principio idiomodale – e non sulla scorta dell'imprevedibile. Occorre <dunque> badare se ci sia differenza di oggetti e non soltanto dei nomi.

Altresì anche i filosofi (392) stessi affermano che la potenza principia a partire dalla prima potenza, come anche il subprincipiamento a partire dal subprincipiamento, perché l'atto a partire dal terzo e misto, perché in questo anche terzo si è rivelato l'atto, in quanto promanato dopo la potenza: a tali condizioni è chiaro che non è movimento – infatti là non sono ancora i generi di ciò che è.

Dunque forse che atto e potenza e subprincipiamento sono nel primo misto? E certo quello almeno sarebbe unicato. Piuttosto, occorre ammettere che anche questi siano unicati e che non sia ancora promanata alcuna estensione ma che siano coimplicati e unicati i tre mutuamente, o anzi che nemmeno siano ancora stati distinti ma che secondo uno i tre siano il misto detto, come riferito prima (393).

Per conseguenza, affermiamo che l'essere è atto di ciò che è, eppure significa piuttosto la sua natura: e se entifica, tuttavia anche questo è per il

fatto di essere, non già per quello di fare. Infatti, l'atto dell'intelletto (**II, p. 84 W.-C.**) è limpido, se anche è concorrente alla sostanza e pressoché consolidale, mentre proprio quello di ciò che è la sostanza, come <quello> della vita, ha intrinseca manifestazione della separazione (infatti diciamo vivere la vita e sembra essere altro al cospetto della vita) ma nel suo caso è tuttavia lo stesso – infatti significa che la vita è. Infatti nel caso delle anime ci sono sia quelli concorrenti secondo sostanza ma ce ne sono anche altri scorsi dalla sostanza, come nel caso delle essenze materiate anche le sostanze sono decorse verso l'esterno. Dunque questo è un altro ragionamento.

Ma l'essere, se è lo stesso che ciò che è, lo è come atto di sostanza tuttavia, stante che anche la potenza è contratta in mezzo. Ma ciò che è è uno dei generi: infatti questo pensiamo – e l'essere è riferito a questo definitamente – mentre chiamavamo quello a partire da questo secondo indicazione, come detto (394), o anzi a partire da ciascuna sostanza, in rapporto a cui l'atto specifico e potenza erano antidiuisi. Sicché è manifesto che anche il genere è ciò che è unicato, se è vero che anche nel suo caso l'essere è lo stesso che ciò che è e l'atto lo è rispetto alla sostanza. Allora l'unicato non potrebbe essere eccelso sulla sommità di quanto è né sull'unizzazione intellegibile (395), come dicevamo (396), se è vero che è anche del genere, che è ormai anche essenza o qualcosa di prossimo all'essenza – come non pensiamo nulla di più semplice che l'unica specificità: sia è l'uno questo genere qualsiasi definito tra gli altri sia è ormai composto, se è vero che è uno dei generi o delle essenze, ma tuttavia quanto alla specificità è semplice, come altro è movimento e altro è stasi; dunque così (**II, p. 85 W.-C.**) sia ciò che è quanto alla specificità è unicato sia ciò che è è lo stesso che l'essere ma è tuttavia un certo dei molti generi e antipartecipante di questi. Poi tuttavia si dimostrerà per confutazione che non è veramente unicato, poiché è antidiuiso in rapporto agli altri e ha affezione della divisione in rapporto a essi: sicché è anche diviso.

Altresì poi antipartecipa anche degli altri così che appajono interni a esso gli altri limpidamente, al modo in cui esso lo fa negli altri. Dunque, com'è precisamente unicato? Infatti, così anche questo uno è sorpreso non essere uno a ciò che è, perché partecipa anche degli altri ed è definito un rapporto agli altri. Ma tuttavia vuole essere uno, proprio ciò che è secondo la natura idiomodale balenante di sé: perciò è parso essere il più congeniale a indicazione di ciò che è tutto, o anzi della causa sovressente secondo un'unica semplicità onniferente. Così allora anche ciò che è – questo – movimento unicato di tutti i generi dovrebbe essere indicativo giustamente

del principio unicato secondo un'unica sommità di tutto quanto è. E forse – poiché avvolgono tutto i principî e sono tutto ciò che è da essi – un ente si dipana secondo una specificità, un altro secondo un'altra, sia distinguendosi sia ristando. Infatti, quella sommità unicata non sta secondo questo unicato – antidiviso in rapporto al distinto (infatti non potrebbe così essere totale), bensì secondo ciò che è oltre ambedue e oltre tutto – a dire più veramente – e ha tutto contratto in sé, poiché anche quello che è indicato uno prima di tutto non sarebbe definito in rapporto agli altri né è semplice in quanto composto in rapporto a qualcosa ma è ciò che, ecco, ghermisce sé – prima di tutto e **(II, p. 86 W.-C.)** dei composti e dei semplici e dei molti nonché dell'uno antitetico a questi (397).

Ma dal momento che non abbiamo da apprestare nessun pensiero di tali trascendenze, accontentiamoci di ciò a partire da cui siamo in grado di indicare qualcosa su quelle, deducendo col ragionamento in prima istanza che quello che pensiamo è in modo alquanto non commendevole in rapporto alle posizioni autosufficienti di quei vecchissimi principî supposti col pensiero. Perciò, se è semplice ciò che è, tuttavia lo è in quanto è in generi e in quanto è in essenze e secondo la specificità unica, come buona è per la specificità l'essenza nonché bella e quant'altro: infatti, così è anche uno, così è anche unicato, così è anche essente.

Qualcuno potrebbe forse comprendere l'unicato come uno specifico *che cos'è* a fronte di ciò che è, ma ne partecipa anche ciò che è, massimamente tra tutto – certo se la partecipazione di ciò che è non fa l'unicato, come quella della pluralità il pluralizzato. Dunque, se è così, primo sarebbe ciò che è, partecipante di molti e uno – e soprattutto di uno. Ma se da qualche parte principia anche il misto ed è un certo subprincipiamento tale per cui è ogni essenza mista, sarebbe – anche l'unicato – qualcosa di specifico, cioè la sommità di questo misto. Ma come non potrebbe esserci il misto semplicemente, se è vero che ci sono i certi misti, ad esempio uomo cavallo e animale insomma, la sostanza mista sulla base dei generi e, per dire complessivamente, l'essenza composta a partire da cui agli altri composti è l'essere – intendo misto e composto secondo la specificità – semplice – dell'essenza o del genere: **(II, p. 87 W.-C.)** essa potrebbe essere chiamata mescolanza contrapposta alla semplicità. Dunque su questo anche più avanti (398).

(66) Ma, fatto ricorso a fatica al principio (399), diciamo a noi stessi che nel sogno (400) è essente l'essere in atto di ciascuno, secondo cui non ciò che è soltanto ma anche ciascuno degli altri è essente – il movimento in quanto movimento e la stasi in quanto stasi. Infatti, ciascuno è sostanza di

questi, in rapporto alla quale atto e potenza sono detti atto, in quanto ciascuno dei due è a partire da sostanza ed è ciò che ciascuno è in atto e secondo subprincipiamento – quella ormai specifica –: in rapporto a essi ciò che è in potenza è prima dell'essere in atto e non dopo di esso, identicamente a quanto progredisce dal più imperfetto al più perfetto. Dunque, l'essere in atto vuole dire l'ormai specifico subprincipiamento di ciascuno secondo cui ristà.

Ma prima di ciascuno di tali enti è proprio ciò che è semplicemente, che è anche semplicemente in atto. Infatti, quello ristà primo secondo il suo atto, come ciò che è prima di esso secondo la potenza e ciò che ancora è prima di questo secondo il subprincipiamento semplice – ad affermare secondo sola indicazione: poiché coesistono mutuamente, subprincipiamento e potenza e atto, anche questo è la sostanza – subprincipiamento sia potenziale sia attuativo, cosa che è sostanza in atto e con atto. Infatti ciò che è in atto che altro mostra se non che è ormai con atto, come ciò che è in potenza è con una qualche potenza? Allora a identità è giunto ciò che è in atto con ciò che è in attività e che per primo protrude un atto. **(II, p. 88 W.-C.)**

VII

Ma altresì unificati sono là i tre – atto potenza subprincipiamento; infatti, subprincipiamento solo è nel principiare solo – avente il potere e l'agire. Infatti, con l'essere sia può sia agisce e i tre sono l'essere solo. E che c'è da stupire se la sommità di quanto è sia così, allorché anche ciò che è il genere pare essere così, come si diceva? A parte forse questo, secondo il carattere della specificità – come l'uno: semplice, eppure non semplice – e quello, secondo la totale ipostasi indistinta prima di tutto – come nel medio dell'intellegibile si strutturano anche questi verso la distinzione.

Allora, per primo nel terzo la sostanza in qualsiasi modo mai si protende verso potenza e atto. Pertanto, l'intelletto si dice pensi e si converta verso l'intellegibile e signoreggi sugli intellettivi e insomma su quanto è da esso promanato. E tuttavia gli atti stessi sono cosolidali (401) alla sostanza e indisgregabili da essa, ma atti tuttavia – infatti certo ogni intelletto è tale, essendo in atto quanto alla sostanza, come quegli dice⁸⁵⁵. Nella sommità di ciò che è, almeno, è imbibita dal subprincipiamento la potenza e l'atto, che

⁸⁵⁵

ARIST., *De an.* III 5, 430a18.

è tuttavia uno. Perciò anche il subprincipiamento non è spoglio bensì ormai sostanza, come detto in precedenza – e che c'è di irragionevole allorché nemmeno *il* subprincipiamento sia trasparente in quello? Infatti là nessuno dei definiti traspare in una parte ma è un'unica contrazione onniabiente oltre tutto, di cui non abbiamo ancora cognizione per il fatto di non poter apprestarci a pensarne una totale e pareggiata (402) a quella: **(II, p. 89 W.-C.)** protrudendoci però a pensare come è nella nostra natura, la parzializziamo, o anzi ci parzializziamo intorno a essa e di nuovo al contrario fin da principio la contrajamo a indicazione della vetta totale e insieme unica prima di tutto. Dunque, quanto postuliamo che questo sia, non è né essente né sostanza, se è vero che non si caratterizza nemmeno secondo questi ma è *al di sopra anche di questi come anche degli altri*, sicché quello nemmeno è intellegibile.

Dunque, che cosa potrebbe essere? Senza dubbio non uno infatti, in prima istanza perché anche l'uno è definito – se ci si attiene alla indicazione, in che cosa sarebbe stato differente il terzo principio dal primo dei tre? Infatti anche quello è uno, in tali termini. Occorre forse dire dunque che esso è solo unicato – e infatti come non deve essere qualcosa di medio tra l'uno e ciò che è, il che si potrebbe dire l'unicato per carenza del nome proprio? Perché infatti di tutti gli altri enti – differenti secondo processione quanto all'intero genere – ci sono medietà, ma non certo tra sovrasostanziale e sostanziale ovvero tra uno ed essente? Ché anche Platone, come sembra, riconosciuto congiuntamente questo nel *Parmenide*⁸⁵⁶, non gli ha dato nome né di uno né di essente ma di uno che è l'intero, per carenza di un'appellazione propria, volendo far coesistere il medio a partire dagli estremi, come per cognizione sa essere anche l'anima media a partire dai contrapposti da entrambi i lati (403), dicendola a mezzo sia della sostanza imparziale sia di quella che si parzializza intorno ai corpi, eppure è unica anche questa natura ma venendo composta non dagli estremi, a quanto pare (404). Così allora anche ciò che è uno non è qualcosa di composto né due stessi – l'uno a guidare e l'altro a seguire – come i filosofi spiegano, bensì un'unica natura nel punto medio di ambedue – sia dell'uno sia di ciò **(II, p. 90 W.-C.)** che è, ormai rilasciata dalla semplicità dell'uno ma non ancora protrudente il contratto di ciò che è.

(67) Ma perché chiamiamo anche essente quello, che diciamo tutto? E perché anche intellegibile, esso che ha preappresi sia l'intellettivo sia il sensibile secondo la potenza della causazione (405)? Nemmeno, infatti, nemmeno l'unicato, come detto anche in precedenza (406), è questo che

⁸⁵⁶

PLAT., *Parm.* 142D1.

pensiamo come non ancora distinto ma a esso contrapposto, bensì secondo indicazione è ciò che è prima di tutto.

E in quale altro modo Giamblico, esplicando l'intellegibile, circa l'uno afferma che esso è ipostatico ed è inscomunicabile dall'uno in realtà ma tuttavia non più uno, è però ordinato intermedio ad ambedue?

Inoltre dopo l'uno essente, antidistanza all'uno la sostanza, distinguendo ambedue secondo la sommità degli intellettivi, dove ha d'un tratto comostrato la divina alterità (407): sicché quanto era prima di questi non era possibile a definirsi, in quanto da una parte uno di essi ed essendo dall'altra sostrato all'uno – ma uno che è la complementarità dei due, non come un mescolato da entrambi ma come medio di ambedue e pressoché avanzamento verso ciò che è dell'uno. Senza dubbio, anche facendone un taglio, non divide l'intero in uno ed essente ma ha fatto anche ciascuna delle partizioni uno essente; e se afferma che parti dell'uno essente sono l'uno e ciò che è, tuttavia procedendo ha illustrato un poco che né ciò che è è senza l'uno né l'uno senza ciò che è (408). E se anche pare bene definire ciascuno dei due come partecipante dell'altro, tuttavia lo ha fatto dimostrativo della medietà anonima (409), **(II, p. 91 W.-C.)** come se qualcuno dicesse che altro è l'imparzializzato in un'anima e partecipante del parzializzato, altro il parzializzato e partecipante dell'imparzializzato – occorre tuttavia pensare ciascuno dei due secondo l'unica natura complementare di entrambi che è incommista in qualche modo e semplice in rapporto al parzializzato e impazializzato.

Ma se lo dicessimo intellegibile, in altra maniera lo diremo che quando affermiamo essere conoscibile ciò che è: infatti, è antidefinito alla conoscenza il conoscibile mentre quello è tutto e antidistinto in rapporto a nulla e non è uno soltanto ciò che ha rifuggito l'intellezione. Inoltre, sia così intellegibile in quanto essente (410). E inoltre così sia intellegibile come essente; ma certo nemmeno ciò che è è lì perspicuo: infatti è tutto indistintamente – allora anche l'intellegibile è tale. Infatti per esso – che è anche intellegibile – non è altro l'essere, poiché non sarebbe stato veramente unito; ma o tutto – sia l'intellegibile sia i venerabilissimi – è in esso imbibito (411) o sia ciò che è sia l'intellegibile sia i venerabilissimi e commendevolissimi sono a esso piuttosto appropriati e ragguagliati, per cui anche questi stessi sembrano essere non essenti secondo verità (412). E forse anche nel *Fedro*⁸⁵⁷ indica questo, allorché dice che le anime, ferme sul bordo del cielo, scrutano quanto è oltre il cielo, cioè senza dubbio proprio quella *sostanza* senza colore, senza figura, senza tatto, che giustamente ha chia-

⁸⁵⁷

PLAT., *Phædr.* 247B6-C2.

mata anche valle della verità e (quando dice) che l'anima si nutre dal prato che è là, come se là fosse la sostanza intellettuale (413). E ancor più limpidamente (**II, p. 92 W.-C.**) lo afferma nel *Cratilo*⁸⁵⁸: infatti, avendo fatto del cielo (*ouranos*) una vista che guarda (*horasan*) in alto – ed evidentemente per prima – è chiaro che dice che quanto è da essa guardato e guardato per primo è ciò che è immediatamente sovraggiacente.

E sembra che anche Orfeo, sapendo che Crono è intelletto (come mostra sia il complesso del racconto su di esso sia “dalla mente tortuosa” (*agkylometes*) (414), abbia rappresentato la Notte – in quanto prima sostanza e inneggiata nutrice di tutti per questo – nell'atto di nutrire soprattutto Crono (415), in quanto (essa) è l'intellegibile, dal momento che per ciò che fa intellezione è nutrimento ciò di cui si fa intellezione, secondo il versetto⁸⁵⁹. Dice al proposito il teologo⁸⁶⁰:

e Notte nutriva tra tutti Crono e l'alleva

perché anche se Zeus imbibisce quello che è prima di essa, tuttavia mediante essa lo fa anche di quello che è presso di essa: forse ha anche travaglio di qualcosa di intellegibile il progressivo compimento dell'unicato. Ma di questo è abbastanza.

(68) Ma qualcuno potrebbe anche convenire con l'ipotesi contraria, dicendo: dopo il sovrasostanziale che cosa si potrebbe porre d'altro che ciò che è nella condizione di aver patito l'uno, come afferma lo straniero di Elea nel *Sofista*⁸⁶¹? E come non è un contratto di tutto ciò che è e della sostanza l'unicato e sostanza *unica* e la sostanza di tutte, come dicevamo (416)? Perciò, è anche uno essente poiché è unicato: infatti, è qualcosa anche di distinto. Ma se è in quanto enade ed essente e la complementarità dei due è (**II, p. 93 W.-C.**) secondo la sola natura *media*, ma poiché l'uno è disceso e ciò che è in quanto primo è uniessenzialissimo, cosicché non è facile distinguere veicolante e veicolato, o anzi avente e avuto, per il fatto che sotto ogni rispetto i primi assomiglino al massimo grado possibile agli enti prima di loro, per questo allora ha chiamato la complementarità dei due non uno ed essente bensì uno essente, indicando l'unità impronunciabile di quanto è unicato in rapporto all'uno: del resto, che non siano come lo stesso, lo ha mostrato dicendo che l'uno partecipa e l'altro invece è partecipato (417).

⁸⁵⁸ PLAT., *Crat.* 396B8-C1.

⁸⁵⁹ *Or. Chald.* fr. 17 dP.

⁸⁶⁰ *Orphic.* fr. 129 K.

⁸⁶¹ PLAT., *Soph.* 245A5-6.

Ma anche nella prima delle ipotesi elimina dall'uno l'essere e pone senza l'essere contemporaneamente l'uno – poi tuttavia elimina anche questo (418): come in questa elimina due, così anche nella seconda pone due (419). Allora l'uno e quanto è sono congiunti, essendo due l'un l'altro, e così si hanno connaturalmente l'un l'altro, così da avere nulla la compenetrazione distinguente: infatti ancora non è alterità e laddove anche questa avesse spazio, una volta sprofondata l'unità attraverso la processione, là è antidiuisa in rapporto all'uno la sostanza come veicolo in rapporto al veicolato e questa si è fatta principio degli intellettivi in quanto uno e molti e perciò in questo ordine anche la sostanza si è fatta pura, denudata in qualche modo dell'uno e i più di lì stesso sono ipostatici – in precedenza invece secondo intrinseca manifestazione (420) la pluralità era nell'unicato. Per cui anche Giamblico (421) ha dichiarato che l'intellegibile permane nell'uno, poiché maggiormente è unicato verso di **(II, p. 94 W.-C.)** esso e secondo esso si essentifica che secondo ciò che è. Senz'altro nemmeno è definito qualcosa in esso: non sostanza, non intellegibile, non nient'altro ma in questo ha l'essere, cioè nell'essere tutto secondo contrazione – e questo ne è anche il veramente intellegibile:

tutto è infatti, ma intellegibilmente

afferma il versetto⁸⁶². Infatti conduce in uno tutte le nostre intellezioni e fa un'unica intellezione com-presa da tutte totale e indistinta nonché veramente unicata, quale Giamblico vuole sia l'intellezione di quell'intellegibile. Ma se, in altri, indicano che è sostanza la sommità degli intellettivi – o Platone⁸⁶³ o qualsiasi mai altri delle divine autorità – non c'è nulla di assurdo: infatti la sostanza pura anche secondo Giamblico è d'un tratto apparsa in quest'ordine; questa sarebbe la sommità intellettiva che è sostanza intellettiva, cioè a dire definita di per sé e stesa sotto all'uno come altra ad altro secondo l'alterità lì riapparsa sostanziale e unitaria.

Ebbene, sembrando controargomentare molte questioni, pare che facciamo la disfida sul solo nome. Infatti, se chiamiamo sostanza quella ormai distinta, non sarebbe l'unicato tale sostanza bensì quella che è dopo l'unicato, divenuta uno e molti: ma quello sarebbe uno-molti in quanto unicato. E se qualcuno (422) chiamasse sostanza anche questo secondo le dette indicazioni, nulla di irrazionale sarebbe ipotizzare che prima sostanza distinguendosi in molti mediante alterità fosse quella totalmente unicata e inalte-

⁸⁶²

Or. Chald. fr. 21 dP.

⁸⁶³

PLAT., *Phædr.* 247C6-D1.

rabile. Perciò, anche non ancor apparsa d'un tratto l'alterità, l'uno non è sembrato distanziarsi (**II, p. 95 W.-C.**) da quanto è bensì pressoché confuso in relazione a esso; e questa è la medietà ricercata tra l'uno e quanto è, cioè la connatura dei due.

Forse, però, tra l'uno e l'essente unicato i molti sono nel punto medio, essendo ancora uno ma non ancora unicato, bensì molti in quanto ancora uno e unicato – nel caso, allora – in quanto partecipante dell'uno, nella misura in cui è molti per la specificità mentre l'unicato è a mezzo tra l'uno – comunque lo si possa dire – e la sostanza definita.

Ma anzi, in vece di tutto questo, occorre dire tale grave osservazione secondo il massimo della verità: il cosiddetto uno sovrasostanziale non è né essente né uno secondo verità – quello che si antidi divide rispetto a ciò che è come rispetto a veicolo ciò che è veicolato ovvero intieramente antidi diviso, né è ciò che sono ambedue e che qualcuno (423) afferma essere sia uno sia essente, bensì quanto è prima di ambedue contemplato in un'unica semplicità – la complementarità dei due: come questo è uno, tale unicato è quello, né uno <né essente> unicato ma l'unicato prima di ambedue, come quell'uno. Infatti, come questo presiede a ciascuno dei due, preappreso di ciascuno dei due in quanto semplice, parimenti anche l'unicato detiene preappreso il loro unicato mutuamente e connaturato nonché presiede sia all'uno sia a ciò che è, in quanto prima di ambedue e unicazione di ambedue. Pertanto, l'uno prima di ambedue è ambedue secondo il modo più semplice, il che è anche semplicemente sovrasostanziale, mentre l'unicato prima di ciascuno dei due è ambedue secondo il connaturato di ambedue oltre ambedue; dunque, dopo questi, terzo, è la connatura (**II, p. 96 W.-C.**) come di altri, per cui anche l'alterità coriappare. In alto i due ma secondo l'unicato prima di ambedue, ma in altissimo ciò che è oltre ambedue ma secondo l'uno: perciò Platone⁸⁶⁴ dopo l'uno essente distingueva sostanza e uno mutuamente ormai mediante una certa alterità.

(69) Allora il medio non è né uno né essente ma uno essente in quanto – ambedue – unica natura preapprensiva, secondo l'unicato, di quanto è sotto distinto. Dunque qualcuno non dica semplicemente che è sostanza questa medietà né uno semplicemente ma o che quanto è oltre i due è medietà di ambedue in corso di rappresentazione in rapporto a ciascuno o che è uno in quanto essente a un tempo ed essente come uno o la complementarità di uno essente secondo – per dire così – la miscela che è prima dei miscelati in base a distinzione, così da essere a un tempo sostanza e uno. Ma in quanto uno non abbiamo un nome da dire, eccetto se qualcuno di-

864

PLAT., *Parm.* 147.

cesse unificato-uno, coapparendo a esso d'un tratto l'uno e l'unicato, il che sarebbe riflessiva apparizione di ciò che è – ma né è l'uno in questo secondo partecipazione né l'essente secondo subprincipiamento, ché non sono ancora né essente né uno. Infatti, quanto è prima dell'unicato non è nessuno dei due ma esso è complementarità dei due secondo un'unica semplicità latrice di ambedue; perciò è promanato con esso e a partire da esso è ciascuno – sia l'uno specificamente sia l'essente, ciò che presiede e ciò che segue – distante in qualche modo mediante alterità l'uno dall'altro, **(II, p. 97 W.-C.)** proprio come dall'intelletto plasmatore che è tutto insieme procede tutto quanto il corporeessenziale e l'anima con esso veicolata e altresì l'intelletto che le sopraggiunge. E se secondo causazione sono i tre nel plasmatore, perché non deve essere affatto anche nell'unicato l'uno e l'essente, non per causazioni distinte (ché là non è ancora distinzione) ma secondo un unico subprincipiamento causale per ambedue dell'unicato, veramente?

VIII

Sicché, in breve, intendo postulare che l'uno detto secondo indicazione non è nemmeno uno quanto alla verità e che i molti detti dopo quello secondo indicazione sono medietà e pressoché procedimento di quello verso l'unicato e calata del primo principio nell'ipostasi del terzo mentre il sommo dell'unicato è questo terzo principio, che è l'unicato di tutto l'unicato. Infatti, dopo questo, quanto va distinguendosi è intrinsecamente manifestativo di esso come unificato sia di intiero sia di parti (424), come se qualcuno affermasse un travaglio della distinzione dell'unicato e pressoché una sua preparazione. Ma dopo questa medietà c'è la base dell'intellegibile e l'esito di distinzione della natura unificata (425); perciò, anche gli enti là distanti come che sia sono anche quelli unificati, siccome non viene meno secondo nessuna delle sezioni né l'uno né quanto è, come afferma il Parmenide di Platone⁸⁶⁵. E così **(II, p. 98 W.-C.)** occorre contemplare l'intelletto intellegibile, distinto noeticamente, il che è in direzione di unificati – non certo di essenze –, tranne che facesse degli unificati esempî degli esempî essenziali. Dunque occorre supporre che questa questione stia in questi termini.

E che chiaramente anche Platone⁸⁶⁶ si accontentasse (426) di questa ipotesi – la quale pone che il primo non sia nessuno dei due, che il secondo

⁸⁶⁵ PLAT., *Parm.* 42D9-E2.

⁸⁶⁶ PLAT., *Parm.* 141E12 – 142A1 e ss.

sia complementarità secondo l'unicato e che il terzo sia ciascuno dei due – l'ha dimostrato dichiarando che del primo è sia ciò che è sia l'uno, eliminando invece nel medio l'uno essente e distanziando nel caso di questi l'uno e l'essente con l'alterità distanziata in qualsiasi modo mai e quale che sia – ché pur a fatica così potremmo evadere anche l'antica aporia: infatti, il primo essente, che postuliamo dunque essere anche unicato perfettamente, come potrebbe qualcuno preordinarlo in quanto sostanza di vita e intelletto – senza che lì ci sia definizione, pur essendo definita a partire da intelletto la vita e a partire da vita la sostanza? Dunque, come potrebbe esserci definizione, senza che ci sia appunto alterità? E il totalmente primo unicato come potrebbe trovarsi definito in relazione ad altro? Sicché è patente che la sostanza in quanto sola essenza in rapporto alla vita come co-speculata a questa sola specificità della vita è apparsa con una qualche alterità mentre il veramente unicato non è né vita ancora né intelletto né sostanza (a parte che anche questo talora dicono i filosofi, secondo una qualche analogia o secondo intrinseca manifestazione causale) bensì tutto indefinitamente e secondo la sovraccellenza unicata prima di tutto. Perciò, in relazione a nulla è antidistinto l'unicato, in quanto essente tutto dei definiti in una parte, **(II, p. 99 W.-C.)** nei nostri concetti. Dunque, intorno all'unicato prima di uno e sostanza questo si deve pensare per quanto possibile.

Ma se nei rigli precedenti ponevamo il terzo principio come unicato secondo ciò che è e lo facevamo doppio – l'uno essenziale e l'altro unitario – ma ora avendo coimplicato i due nell'uno prima di ambedue e avendo ordinato i due definiti più in basso dell'intellegibile, sia abbiamo ritenuto di dire cose in armonia con Platone sia abbiamo votate le più venerande delle nozioni all'intellegibile e totalmente unicato e coschierato (427) nei pressi del bene, secondo Giamblico. E altresì, tuttavia, trasferiremo facilmente quanto è stato allora sillogizzato a quanto ora si trova creduto (428): infatti, tutte le riflessioni dette in quella sede erano riferite al primo misto – il primo misto è apparso dunque nei ragionamenti di ora come pressoché la complementarità prima dell'uno e di ciò che è. **(II, p. 100 W.-C.)**

Parte quarta

(70) Dunque, poiché tratti dal ragionamento secondo natura siamo risaliti alla venerandissima e massimamente unicata vetta dell'ipostasi degli oggetti in qualunque modo mai in corso di divisione, ebbene ora mettiamoci a ricercare come ne diciamo l'intellegibile, debitamente.

I

Pertanto, sul fatto che né con opinione né con concetto né con intelletto – quello dell'anima – né con intellezione sia abbracciabile per mezzo di ragionamento (429), ma che nemmeno con la specola totale dell'intelletto (430) né con il fiore dell'intelletto (431) sia coglibile, né che insomma con uno slancio né secondo un sostegno (432) definito né secondo un abbraccio né in qualsiasi modo tale quello sia conoscibile, occorre concordare col grande Giamblico quando postulava questi caratteri. Ma in prima istanza occorre interrogarlo se dovremo dire che esso sia conoscibile e che questo ne sia l'intellegibile – quello completivo di intellezione, certo quella unicata e prima di tutti gli †intellezioni intrinseche† (433) che vengono presupposte in un'unica semplicità intellegibile – ovvero che sia inconoscibile in quanto consolidato, come si esprime, intorno al principio ineffabile e al bene (**II, p. 101 W.-C.**) e completivo dell'intelletto e generato, ordinato in partito di bene in relazione a esso e voglioso di essere il desiderabile dell'intelletto – intelletto però non in quanto intelligente ma in quanto essente. Infatti, questo illustre signore sembra portarsi verso entrambi i rispetti, o anzi fa che ci portiamo noi disponendoci in parti circa la sua unica intellezione – e il ragionamento, se saggiato con misura, avrà molto uno strattonamento verso ciascuno dei due.

I. 2

Súbito affermiamo che occorre conoscere almeno ciò che è mentre quello – che è oltre ciò che è e l'uno –, che è antidiviso a ciò che è, stante <secon-

do> l'unicato, che ponevamo prima di ambedue, allora non è conoscibile intieramente, poiché non è nemmeno semplicemente.

Altresì, se fosse conoscibile quanto è prima della sostanza, sarebbe conoscibile in qualche modo anche la sostanza, fino a convertirla con conoscenza verso l'inconoscibile. Ma terzo a partire dalla sostanza è il conoscitivo e l'intelletto, e media tra entrambi è la vita e questa è in qualche modo a conoscenza della sostanza, in quanto avente qualcosa di intellettivo oltre l'intelligibile ed essente dopo l'intelligibile; o piuttosto bisogna postulare che anche la sostanza abbia qualcosa di conoscitivo in quanto ecceduta dall'intelligibile, se è vero che intelligibile è l'unicato. Allora la conoscenza dell'intelletto per natura può – mediante vita – convertirsi a sostanza: infatti, di quella è intelletto ma non dell'unicato né nell'unicato. **(II, p. 102 W.-C.)**

In terza istanza, se è intelligibile l'unicato in quanto conoscibile all'intelletto noetico, prima di ogni altro sarà intelligibile. Allora l'intelletto intelligibile conoscerà l'unicato prima di esso; allora non sarà esso unico; infatti la conoscenza è atto definito a partire da sostanza, sebbene concorrente alla sostanza. E insomma in grande definizione il conoscente è in relazione al conosciuto ed è quanto non potrebbe farsene uno nell'unicato. Dunque l'intelletto, distanziatosi dall'essere, ama ritornare mediante conoscenza a sostanza – ma dunque l'unicato, se fosse conosciuto, non sarà solo unico ma anche conoscibile: allora non sarebbe unico e il conoscibile in esso sarebbe definito. Ma se non fosse conoscibile da se stesso ma anche il conoscibile si tenesse indistinto con gli altri, non sarà conosciuto da se stesso ma sarà unità sola sia il contatto verso di esso sia la conversione.

Infatti, molte sono le conversioni e tre le prime – secondo sostanza, secondo vita, secondo conoscenza –: questa fa il conoscente, la media il vivente, la prima il sostanziale e ciò che supporta di essere conoscibile (434). Ma l'unicato è prima di tutti questi, allora né avrà una conversione conoscitiva né conoscibile né quella di mezzo. E forse né per natura può convertirsi l'unicato né infatti procedere – ogni conversione è del precedente e dopo una processione; ciò si dispone così indistintamente da essere sia prima di sostanza sia prima di uno – almeno dell'uno prima di sostanza. **(II, p. 103 W.-C.)**

Per tutte queste considerazioni la conoscenza vuole circoscrivere e circoscrivere il conoscibile ed essenza è tutto il circoscrivibile; ma l'unicato è incircoscrivibile: allora è inconoscibile perfettamente.

I. 3

Ma certo anche se qualcuno ipotizzasse inconoscibile quello, difficile è il ragionamento. Infatti, ormai in qualche modo anche noi sembriamo congetturare l'unicato, che è prima di sostanza e di uno – quello prima di sostanza – e prima di ambedue la complementarità dei due; ma se anche noi non ancora (lo comprendiamo), tuttavia almeno il divino intelletto totalmente comprende l'unicato, qualunque cosa voglia mai essere sotto un'unica natura – quella prima sia di sostanza sia di uno.

In séguito, tuttavia, come è prima sia di sostanza sia di uno l'unicato, parimenti anche prima della conoscenza unitaria e di quella sostanziale sarebbe quella che verrebbe detta semplicemente conoscenza, la quale è prima di ambedue secondo un'unica conoscenza – quella unicata. E infatti, essendo doppia la vita – sia sostanziale sia unitaria – lo sarebbe anche la vita che è prima di ambedue semplicemente, proprio come quella che è semplicemente ipostasi: nulla impedisce di affermare che sia sostanza secondo un altro significato la complementarità dei due. Piuttosto, è semplicemente ipostasi ed egualmente sostanza quella giusta il sommo dell'unicato, come giusta il medio è la vita unicata e giusta il terzo la detta conoscenza unicata. E questa è la conoscenza intellegibile veramente nonché la vita intellegibile e la sostanza intellegibile, avendo ciascuna l'intellegibile in comune – e questo sarebbe l'unicato:

*tutto è infatti – ma intellegibilmente*⁸⁶⁷ (II, p. 104 W.-C.)

afferma il versetto – e questo è sia indistintamente sia unicatamente. Allora c'è anche una conoscenza intellegibile e questa è quella conoscenza semplicemente: infatti né è unitaria né sostanziale ma prima di ambedue – cioè a dire, prima di tutte –: prima è infatti la definizione dell'uno e della sostanza; perciò sia è vita – quella semplicemente – sia è sostanza egualmente, in comune con la unitaria e sostanziale. Ecco, questa conoscenza dunque – intellegibile – è del semplicemente intellegibile; e semplicemente intellegibile è quanto è prima del definito intellegibile unitario in relazione con l'essenziale; sicché anche l'unicato è conosciuto dalla conoscenza unicata.

Ma altresì, se l'unicato è totalmente inconoscibile, l'uno prima dell'unicato è ancor maggiormente inconoscibile; così quel principio ineffabile

⁸⁶⁷ *Or. Chald.* fr. 21 dP.

in che cosa affermeremo differisca da questo uno o dall'unicato? Piuttosto, anche questi sono totalmente ineffabili: eppure pensiamo anche che differisca dall'uno l'unicato, così come in precedenza andavamo dicendo (435).

Ma a parte questo anche gli dèi dichiarano limpidamente che l'intellegibile è conosciuto, non dicendo solo che è pensato e pensa: infatti, ormai i filosofi talora spiegano anche altrimenti queste parole, dicendo che l'intellegibile si presenta all'intelletto non in quanto conoscibile ma in quanto desiderabile e dicendo che l'intelletto è da questo riempito non di conoscenza ma di sostanza e della perfezione intiera e intellegibile. Infatti, così in molti luoghi sia Giamblico sia i suoi accoliti postulano: ma non sempre è così bensì in altri lasciano sia la conoscenza nell'intellegibile sia intorno intorno a esso, come nei *Caldaici* omologamente (**II, p. 105 W.-C.**) fa Giamblico (436). Dunque anche i medesimi fanno testimoniare gli dèi, in versi che dicono verso il teurgo:

*infatti c'è qualcosa di intellegibile, che bisogna tu pensi con fiore di intelletto;
infatti se inclini il tuo intelletto e pensi quello
come pensando qualcosa, non penserai quello: è infatti, di un forza
ambilucente, potenza dardeggiante con sezioni intellettive.
Dunque, non bisogna con sforzo pensare quell'intellegibile,
ma con fiamma esile di esile intelletto che tutto misura
eccetto quell'intellegibile; bisogna dunque pensare questo
non intensamente ma – latore di un sacro occhio convertito
della tua anima – tendere un vuoto intelletto all'intellegibile
perché tu apprenda l'intellegibile, giacché fuori di intelletto principia a essere.*⁸⁶⁸

E infatti intorno all'intellegibile (437) questo è limpidamente detto, nonché intorno a conoscenza che può conoscere quello: infatti, subesplica – qualunque conoscenza potrebbe essere quella vòlta ad antiapprendere l'intellegibile – che non è quella gagliarda e che si antiprecipita verso il conoscibile né quella che urge a rendere di sé l'intellegibile ma quella che rilascia se stessa a *quello* per la risemplificazione a esso nonché smaniante di essere intellegibile piuttosto che intellettivo; infatti dice che nemmeno c'è una distinzione racchiudente in mezzo bensì – unicata – si lascia sospingere a essere rifiuta a unificato, senza aver rifiutato ogni definizione, sia quella di sé sia quella del peccato, non rigettandola come essente ma nemmeno andando a ricercarla come non essente: (**II, p. 106 W.-C.**) è sì conoscenza che è semplicemente e prima e dunque massimamente anche appropriatissima, poiché massimamente è connaturata al conoscibile ma non tale quale

⁸⁶⁸ *Or. Chald.* fr. 1 dP.

quella intellettiva bensì quella che qualcuno potrebbe inneggiare veramente intellegibile e contratta all'indistinto dall'intellegibile.

*Di ogni arma vestito, punta di luce scrosciante,
di trifida forza equipaggiando intelletto e anima,
ogni cifra di triade scuote in cuore ma non frequenta
veicoli empirei sparsamente bensì solidamente*⁸⁶⁹

afferma di essa – con altro di simile – il dio vaticinante. Perciò non occorre guardarsi dall'addurre all'unicato la circoscrizione – come essenziale – della conoscenza: infatti non è la conoscenza tale da circoscrivere l'intellegibile ma piuttosto essere circoscritta da quella nonché esserne definita, fino al punto di consegnare se stesso alla visione.

I. 4

(71) Che, dunque? La conoscenza non è circomprensione del conoscibile e una qualche circoscrizione? Dunque, conoscenza tutta quanta viene essentificata dal conoscibile piuttosto che essentificare essa il conoscibile mentre quella unicata e dell'unicato nemmeno consiste altrimenti, se non corisemplificasse se stessa all'unità di quello o, per dire più giustamente: è rilasciata e rifusa intiera in quello, dopo aver tentato di prendere con l'incircoscritto di sé l'incircoscritto di quello (**II, p. 107 W.-C.**) e aver fatto di sé l'intellegibile come dell'intellegibile è divenuta essa.

E certo nemmeno l'inappropriato della conversione è proprietà in rapporto all'intellegibile. Infatti se anche unicato, tuttavia, in sé è anche una processione unicata di questo, quasi fosse travaglio di una processione – quella in basso –: infatti sia la permanenza lo sarà della permanenza sia la conversione allora sarà della permanenza come causa – e per di più nascosta. Infatti, a dirla in breve, l'unicato è – in rapporto a quello che è chiamato uno prima di esso – un parto ed è promanato, per quanto è lecito dire ed è possibile che da uno avvenga processione, ma in rapporto ai principî in qualsiasi modo definiti ancora permane intorno all'uno e a quello è connaturato. Infatti, così poco è addirittura promanato che in tale misura permane in esso e non è promanato da nessuna parte.

Dunque, se anche secondo la permanenza in uno è sostanziato l'uni-

⁸⁶⁹ *Or. Chald.* fr. 2 dP.

cato, come secondo la processione da quello è il genere medio degli dèi e secondo la conversione quello degli intellettivi, tuttavia è possibile contemplare anche questi come nella permanenza, giacché c'è qualcosa anche di quello – primo medio ultimo – pressoché secondo causa e del tutto nascostamente ed è proprio questo che diciamo “unicatamente”. E allora apparirà una qualche conversione di quello secondo verità – almeno l'intelligibile – (438) ma forse non certo la conversione intelligente: infatti non è conoscibile, poiché il conoscibile è contratto in esso e pressoché si trova imbibito con gli altri dall'unità; **(II, p. 108, W.-C.)** allora molto di più non c'è nemmeno conoscenza nell'unicato, che è pluralizzata a partire dal conoscibile la conoscenza. Dunque, a partire da questo sembra essere una terza; ed è anche terza tra le conversioni, se è vero che è prima di questa quella vitale e prima di questa quella sostanziale – e secondo questa diciamo l'autoipostatico mentre secondo quella prima di essa l'autovivente (439) e invece secondo quella estrema il conoscente sé e il *conosci te stesso* (440); e mutuamente le tre conversioni hanno un rapporto analogo a come si dispongono intelletto in rapporto a vita e vita in rapporto a sostanza. Allora nona è la conoscenza della prima sostanza, che affermiamo essere il conoscibile.

Quale ragionamento però potrebbe permettere di ipotizzare una distinzione di tale consistenza nell'unicato? Piuttosto, anche in risposta a tali questioni cui si è messa mano occorre fare questa grave osservazione, cioè che noi ci ripartiamo intorno a ciò, aspirando a sapere tutto – quanto e quale sia – ma non ancora protrudendo un'intellezione intellegibile, noi che non lo facciamo né di quella intellettiva né di quella estrema, poiché non lo facciamo nemmeno di quella logica – pura e adatta – ma, se mai, desiderosa di intravedere da lontano qualcosa del vero e in isperanza preapprensiva ineludibilmente della fine dell'intiera propensione. L'intellegibile però è tutto – ma intellegibilmente – secondo il versetto⁸⁷⁰. Pertanto, il suo sommo è pressoché sostanza, che è l'unizzato dell'uno e della sostanza ma prima di ambedue; il medio invece – che è prima di vita e di uno, quello definito secondo la vita – è una qualche vita unicata, questa, omonimamente (441) a ciascuna delle due in basso, perché non è nessuna delle due bensì è presubprincipiamento; **(II, p. 109 W.-C.)** così dunque il terzo è l'intelletto intellegibile, che è unicazione sia dell'intelletto sia dell'uno intellettivo – complementarità prima di ciascuno – la cui conoscenza non è né unitaria né dell'intelletto dipendente ma anche questa è prima di ambedue una e unicata – né infatti, altrimenti disposta, si sarebbe adattata all'u-

⁸⁷⁰ *Or. Chald.* fr. 21 dP.

nicato in alcun modo mai. Così dunque anche il conoscibile né è conoscibile con la conoscenza unitaria né con quella dell'intelletto che è secondo sostanza bensì con quella unicata, proprio come si è detto (442). Dunque, non è il conoscibile della sostanza in basso né dell'uno che la guida ma il conoscibile prima di ambedue e semplicemente conoscibile in verità; e infatti questo è di quanto è semplicemente: tale è l'unicato, se è vero che questo non è né essente unitario né come un veicolo di quest'uno.

Forse che dunque sono lo stesso l'essere quanto all'unicato e al conoscibile? Ma così non potrebbe essere da sé conoscibile; ma se lo è, come fa a non essere definito il conoscibile là? Piuttosto, di essere definito non ha bisogno, ché tutto è unicato, bensì di essere tuttavia uno e, questo, con gli altri – non in potenza ma in atto, secondo la contrazione però che è prima di ogni divisione. Dunque con il conoscibile, che così è *uno*, è così conoscibile l'intero; e infatti ogni essenza è conoscibile intiera per la specificità del conoscibile – infatti è intiera per quella dell'intierezza e bella e buona per il bello e buono. Forse che dunque è anche inconoscibile per quella dell'inconoscibile? Infatti sarebbe minimamente conoscibile e massimamente inconoscibile quanto è al di sopra dei definiti tutti – e insomma sempre i generanti sono incircoscritti dai generati (**II, p. 110 W.-C.**) e ipersemplificati alla loro sostanza, non affatto alla sola conoscenza. Allora è intrinseco qualcosa anche di inconoscibile in esso – e questo più che il conoscibile: e certo quello è il primo intellegibile, come sosteniamo, tanto da essere anche massimamente intellegibile. Piuttosto, per la conoscenza cui è naturale essere conosciuta, è massimamente conoscibile: ma molto è l'inconoscibile anche di quella conoscenza che mai è anche quale le capiti di essere.

Ma infatti il conoscibile e inconoscibile sono intrinseci anche in ciò che è ma sono intrinseci anche all'uno e prima di ambedue è secondo la complementarità di entrambi nell'unicato; allora così anche il conoscitivo è là secondo l'unicato – che è presubprincipiamento ad ambedue – della conoscenza unitaria e sostanziale. Infatti, come il conoscibile è unicato, così allora è anche la conoscenza coelementare – quella intellegibile dell'intellegibile, e se è con una qualche distinzione la conoscenza, tuttavia è unicata e di un unicato anche la distinzione – infatti è anche lì intellegibilmente primo e secondo e terzo. Dunque, il terzo se si convertisse e se conoscesse, che ci sarebbe da stupire? Certo non è necessario che la sostanza sia conoscitiva, poiché anche l'unicato sarebbe prima di essa, infatti non è che, siccome tutto lì è intellegibilmente, secondo il versetto⁸⁷¹, ormai tutto sia an-

⁸⁷¹ *Or. Chald.* fr. 21 dP.

che in ciascuno dei definiti; **(II, p. 111 W.-C.)** infatti tutto si dipana dall'unicato secondo definizione propria – l'uno, la sostanza, l'uno della vita, l'intelletto, l'uno intellettivo; e non per questo la sostanza è vita, perché anche nell'unicato è la vita secondo l'analogia dell'unicato prima di ambedue: allora, né è intelletto la sostanza né è conoscitiva, poiché nell'unicato è il terzo conoscitivo. Infatti, d'un tratto appare – da quello in alto quello in basso –: dal conoscibile il conoscibile, dal conoscitivo il conoscitivo, dal medio il medio. Dunque contro le aporie così si potrebbe replicare secondo quanto permesso.

II

II. 1

(72) Ma di nuovo, principiando da un altro principio, diciamo di conoscibile e conoscenza e ancor prima di permanenza e processione e conversione: infatti, da questi ragionamenti apparirà anche quale sia la necessità della conoscenza e che cosa il conoscibile. E altresì, a partire da ciò, porremo aporeticamente anche se ci sia una qualche permanenza e processione e conversione; e prima di tutto occorre ricercare come il primo sia stato distinto altro da altro complementare – infatti, il primo è dunque in corso di distinzione o in stato di distinto (sia di questo infatti il ragionamento) e dunque il distinto è altro a fronte proprio di quello da cui è distinto, giacché anch'esso è distinto. Ma questo non è ancora il primo distinto bensì il primo distinto è terzo a partire dall'unicato, in quanto è il distinto medio. **(II, p. 112 W.-C.)**

Dunque, come potrebbe essere primo distinto il primo unificato? Infatti, a partire da questo è stato distinto il primo distinto. Probabilmente dunque nel caso degli equiordinati è vero che sono in conversione gli enti in rapporto a qualcosa; nel loro caso, infatti, anche l'antiipostasi è vera – ma nel caso di causa e causato non è vero sotto ogni rispetto che si convertano. Infatti, non è il causato a fare la causa in quanto causa ma al contrario la causa fa sia – causato – il causato sia se stessa – causa di quello. Ma se non è anche antiipostatico, tuttavia sia in rapporto a qualcosa secondo la relazione sinonimica, come il pari è pari al pari. Piuttosto, il distinto ha distinto sé dal primo, fatta in sé e non in quello la distinzione con la discesa,

come il corpo materiato è stato distinto dall'immateriale con la pendenza di essenza verso la materia mentre l'immateriale tuttavia recede anche mediante il materiato non svincolandosi dalla distinzione: così dunque anche il corpo dista per l'anima dall'intelletto – un intelletto che certo recede mediante tutti i secondi ed egualmente l'anima. Piuttosto, questo è vero ma tuttavia è stato distinto anche l'intelletto dall'anima e l'anima dal corpo per il totale mutamento delle ipostasi talché di nuovo il distinto si trova distinto dal distinto, se anche altro è il modo della distinzione di ciascuno. E infatti il bello è altro dal giusto – essendo anche questo altro; ma l'alterità non è la medesima, eccetto nel genere della specificità; infatti, come le specie differiscono mutuamente, parimenti anche i generi che ne completivi. **(II, p. 113 W.-C.)**

Ma certo non sempre l'altro è altro dall'altro ma solo qualora ciascuno dei due sia essenza (443). Dunque, l'essenza è altro dalla materia, non certo la materia altro dall'essenza, poiché non la completa nemmeno alterità – infatti è una qualche essenza anche l'alterità mentre essa è inessenziale talché sia l'essenza è stata distinta dalla materia sia non lo è certo la materia dall'essenza, poiché anche la distinzione sarebbe essenza e sopravveniente alle sole essenze. E in alto pertanto allo stesso modo è la prima distinzione dell'essenza a partire dal sovressenziale, che permane indistinto: un essente sovressenziale infatti non potrebbe patire qualcosa di essenziale e tale è anche l'essere distinto. Allora non è che il distinto sia distinto dal distinto totalmente ma il primo distinto o l'estremo non sarebbe disposto così.

E che dunque? Non di per sé ristà ciascuno dei due – l'uno solo materia e l'altro solo essenza e l'uno, se mai, solo essente mentre l'altro solo intelletto – e nessuno dei due è l'altro? Ma anche quanto è disceso il secondo verso distinzione della natura, altrettanto è trascendente il primo verso sovr'eccellenza inconfusa in rapporto al secondo. Infatti, non ci fa alcuna differenza se non è lo stesso modo della distinzione: infatti, l'immortale è distinto dal mortale e il mortale dall'immortale ma tuttavia non è la stessa distinzione in ciascuno dei due, se solo da un lato è immortale mentre dall'altro mortale e nell'eterno sia la distinzione sia l'alterità è eterna mentre nel temporale è **(II, p. 114 W.-C.)** temporale anche ciascuna di queste – e così è disposto anche l'ingenerato in rapporto al generato e il paradigmatico in rapporto all'iconico nonché il logico verso l'illogico: tutto infatti è in ciascuno (444) secondo la natura idiomodale di sé. Così allora è disposta sotto ogni rispetto sia la distinzione sia l'alterità e ormai anche anche la medesimezza, seppure essa sembri operare una connatura. Infatti, se sono lo

stesso un uomo e un cavallo in quanto animali, tuttavia l'animale è altro in ciascuno dei due, talché lo sia anche l'essenza della medesimezza – qualunque cosa sia mai –: una da un lato in un cavallo e un'altra dall'altro in un uomo. E dunque è nell'essenza essenziale mentre nella materia è materiale, cioè in potenza, e nel sovressenziale sovressenziale, e cioè secondo causa.

Ma di quanto è in relazione a qualcosa, se di due l'uno è in potenza, lo è anche l'altro e ciascuno dei due è egualmente secondo causa: infatti, è al tempo stesso sia in atto sia secondo subprincipiamento, ché è cosubprincipiamento. E infatti così a un tempo sono la causa e il causato. Piuttosto, anche l'essere in atto della materia: infatti, l'essere in potenza della materia stessa in rapporto a un'essenza sarebbe l'essere in atto e l'essere secondo causa là in rapporto a un'essenza sarebbe subprincipiamento della causa che ha contratta in sé anche la distinzione. Ma se è contratta la distinzione, lo è anche il detto essere distinto secondo essa; se infatti è distinto come primo e secondo, ormai anche la distinzione potrebbe essere separata in esso, talché è anche distinto in sé almeno quanto affermiamo essere ancora unicato – infatti la distinzione definita in esso ha condistinto a sé anche **(II, p. 115 W.-C.)** gli altri. Quale lotteria infatti, che sola sia stata definita la distinzione dei generi o specie in esso e che sia assurdo che ci sia qualcosa – quale che sia mai – nell'unicato!

Insomma, però, conveniamo che secondo questo sia definito, perché poniamo che l'uno è unicato e l'altro distinto. **(73)** Dunque come fa l'unicato a essere distinto? Infatti simiglia a una contraddizione quanto detto: ancor maggiore è l'aporia, se confrontassimo l'unicato in relazione all'uno come promanato da quanto lo precede. Piuttosto, questo occorre sia eliminato dalla natura unicata, il fatto di non consentire la distinzione in rapporto all'uno né la processione a partire da quello ma che per natura sia intorno a esso e che per quello l'essere unicato sia in questo, cioè nel non essere di sé bensì dell'uno. Ma nei termini in cui poniamo di uno dei due l'essere distinto, limpidamente nel caso dell'altro di questi la reclamata antonimia della distinzione procura una grande aporia agli indagatori.

Forse dunque, essendo molta e varia la natura di quanto è in rapporto a qualcosa, c'è una certa relazione di essi tale da essere pari alla conversione e da non procurare l'eguale alla natura di quanto è in corso di conversione. Ad esempio il differente differisce dal differente: ma l'uno ha la differenza secondo l'essenza mentre la materia ha inessenziale anche la differenza così che la differenza di quei due è di un inessenziale e di un'essenza. Così infatti anche un'immagine in relazione a un esempio si fa – come

in relazione a un eguale – l'antiparagone: infatti, l'eguaglianza è comune secondo il **(II, p. 116 W.-C.)** complesso della specificità ma tuttavia non è la stessa bensì l'una esemplare e l'altra immaginaria. Così anche l'unicato è unicato a un certo unicato, talché se è unicato all'uno anche l'uno sarà unicato – allora non è uno. Piuttosto, secondoché è congiunto soltanto, occorre dire “essere unicato” secondo la sola relazione stessa, poiché l'uno è oltre l'unicato (infatti, così anche alla causa è congiunto il causato, non secondo una differenza per la verità; dunque quella nella causa è causazione della relazione nel causato, come altra natura lo è di altra natura); semplicemente, dunque, (occorre dire) che nell'unicato anche l'unicato è unicato, certo come unicato, e che l'unicato è distinto dal distinto, certo come unicato. Infatti è la differenza di un unicato in rapporto al distinto; e infatti l'indistinto è distante dal distinto, soltanto così poco distinto da proporzionalmente permanere indistinto e proporzionalmente essere antidistante in rapporto al distinto.

Dunque, tanto manca la distinzione dal distinguere l'unicato, talché lo conserva anche indistinto o anzi distinto a partire dal distinto, e cioè è di nuovo indistinto, al contrario. Sicché comune è la distinzione, secondo dunque il nome e l'oggetto della relazione complessiva che è rappresentata medesima senza però essere medesima ma che talora ristà secondo il distinto mentre talaltra secondo l'indistinto e che talora è distante e che invece talaltra permane indistinta anch'essa. Se insomma la nominiamo anche distinzione in quanto è uno degli altri, bisogna concedere venia: infatti i nomi sono dei distinti **(II, p. 117 W.-C.)** ed essenziali; perciò, dicendo che anche la materia è distinta dall'essenza, sillogizziamo qualcosa di vero: certo non diamo nome in modo vero. Tanto su questo.

II. 2

(74) Ma dal momento che il distinto è promanato dall'indistinto e affermiamo che ogni procedente – permanendo – faccia la processione e per contro si converte di nuovo verso ciò da cui è sorta la processione, e insomma dal momento che questi sono tre uno di séguito all'altro – permanenza processione conversione – forza, portiamoli a completa aporia su questi punti e, in prima istanza, se sia necessario che il procedente proceda permanendo nel produttore e altresì, prima di questo, che cosa diciamo sia il permanere <nel>la causa: ecco infatti, non è come in un luogo né come

in un ordine né nel primo; infatti come potrebbe essere ancora promanato, in qualsiasi modo mai? Ora infatti nel nostro interesse il discorso sia sulla processione del promanato: sarà lecito infatti covedere, anche nel caso del medio, i medesimi secondo il corso di distinguersi.

Dunque, forse che il primo è ancora essente e così permanente, il terzo è ormai divenuto e così promana? Ma è impossibile: infatti o è primo o è terzo. Dunque, forse che il permanere ha questo importante significato, cioè che non sta lontano dalla specificità del produttore (**II, p. 118 W.-C.**) ma – tenendola – incentra in essa lo specifico, secondoché procede, quale l'uomo nel vivo e la vita nella sostanza? Infatti, sostanza tale è la vita e l'intelletto è sostanza tale a un tempo e vita, ché lo specifico si sovranatura continuamente al comune e dunque il proceduto permane nella specificità del generante.

Ma in questo caso in prima istanza occorre dire che non è il promanato a permanere in quello ma è quello a coprocedere al promanato; poi tuttavia questo che risulta promanato – che diciamo comune in rapporto a quanto ha generato – o risulta promanato permanendo anch'esso e questo sarà andato all'infinito, o non è necessario che il procedente proceda permanendo, talché nemmeno lo specifico è necessitato a permanere. Ma se anche permanesse il comune, tuttavia quanto affermiamo risultare promanato non permane; ciò che viene ricercato però sarebbe se permanga il procedente ma non il permanente. Tralascio di dire che nemmeno totalmente dal produttore procede qualcosa di equinaturale – e questo dimostreremo un po' successivamente (445), con la sua grande aporia: che forse non sia semplicemente così sarà dimostrato – certo non in ogni caso, ammesso lo sia anche in alcuni.

Probabilmente dunque il procedente o promanato ha causazione nel produttore – e questo è il permanere in quello, cioè l'avere in sé da radice la causazione a partire da cui viene piantato; e infatti la pianta germoglia da terra permanendo in essa secondo la radice. Piuttosto, anche questo apparirà irrazionale, se qualcuno lo saggerà attentamente: infatti, la causazione non è proprio quanto viene prodotto a partire dalla causazione (**II, p. 119 W.-C.**) ma l'uno è secondo mentre l'altro primo. Nel primo infatti si fonda la causazione del secondo: infatti, una qualche sostanza del produttore è la causazione del prodotto e non parte di questo ma di quello, né è analogo alla radice ma alla ragione dell'intera pianta – (ragione) che è intera e insostanziata alla natura della terra. Dunque, se le cose appajono stare così, saranno presenti le medesime confutazioni: infatti, né il permanente procede né il produttore permane – infatti, né ciò che è addotto è

ancora nell'adducente né la causazione procede da quello all'addotto – ché non è più causazione – ma da una causazione. No, certo: non occorre dunque dire che il produttore permanga ma la causa del produttore.

Forse, dunque, è questo quanto si dice, cioè che durante il permanere di quello questo procede – o non di quello semplicemente ma della causa permanente in esso; e dal momento che è equiessenziale alla causazione quanto è da causazione, si dice che in qualche modo il permanente stesso sia anche procedente ed è complessivamente lo stesso della specificità e dell'essenza ma secondo essenza non è lo stesso, nemmeno dell'ipostasi.

Ma se qualcuno supponesse così, in primo luogo lacererà quanto è prodotto lontano dal produttore, se nulla è comune per essi secondo ipostasi né i procedenti sono continui agli adducenti bensì questi sono generati a partire da quelli, come un uomo da un uomo, derivandone.

E in secondo luogo, se in termini complessivi e non veri il procedente è necessario che permanga, non potrebbe nemmeno essere vero il postulato – solamente apparente, però – che è apparente anche la medesimezza ovvero la comunanza della relazione. **(II, p. 120 W.-C.)**

Da terzo, questo ragionamento non dirà nulla di venerando, se dirà questo, che il primo non è secondo né il secondo primo o che il generante non è il generato e viceversa, <o> che quello permane e questo procede e che nessuno dei due a un tempo sia procede sia permane.

Forse, dunque, il procedente è tale che non è dominata da nessuno dei due né solo da permanenza né processione ma che ha qualcosa sia di permanente sia di procedente a un tempo, il che diciamo essere causato: infatti è della natura del generato la complementarità dei due. Così infatti si potrebbe ben dire che permanga ciò che procede, se lo stesso procedesse insieme e permanesse.

Ma se dicessimo questo nel caso del medio che ha l'essere nel procedere ma non nel risultare promanato (446); quanto risulta promanato è sia ormai distante sia rimandato a partire dal primo in quanto terzo, come si potrebbe dire ancora che permanga in quello? Contraddizione è infatti se – una volta promanato – non risulta promanato. Piuttosto, l'uno si dispone permanente, l'altro promanato: infatti, *una volta aver capo fissato in alto, poi lo distende verso il basso*⁸⁷² (447).

Ma così sia ci saranno presenti i precedenti ragionamenti come né permane il promanato né il permanente risulta promanato, sia in rapporto a questi non sarà intiero promanato quello che nel **(II, p. 121 W.-C.)** risulta promanato diciamo essere ipostatizzato né intiero permane quello che

⁸⁷² Cfr HOM., II. IIII, 443.

afferriamo risultare promanato permanendo e per nulla differirà dall'ipostatizzato nel promanare, se è vero che è intiero in ciascuno dei due casi; ma se per una parte sempre diversa sia promana sia procede, sarà da parzializzarsi in rapporto a quanto detto, se è vero che si dipana verso il basso dall'alto. Piuttosto, il nostro atto intelligente parzializza anche gli imparzializzabili; occorre però avere intelligenza tuttavia che essi sono come quelli sono in debito di essere disposti e non come ne abbiamo intelligenza noi – e occorre poi obbligare le intellezioni umane e occorre abituare a semplificarsi e ampliarsi come possibile verso la verità a quelli conveniente.

Dunque, dico che intiero il promanato e permanente è nel generato di per sé in qualche modo quanto risulta promanato, poiché il promanato stesso – idiomodale secondo la sua natura – è alquanto eguale e alquanto congenere al produttore e come esso segue la terza misura – per dire così – dell'abbassamento. E infatti, se un'essenza è da un'essenza e un'altra da un'altra, tuttavia il cambiamento è collimite ed equinaturale e non tanta è la distanza quanta noi riportiamo dai distacchi di qui a quelli – tale infatti è l'intelletto in rapporto a vita, l'anima in rapporto a intelletto, la vita in rapporto a sostanza, a tal punto che a chi guarda secondo il primo slancio il secondo sembrerebbe essere quello prima di esso, soprattutto l'immediatissimo ma ormai anche il remotissimo, anche qualora sia estremo da quanto procede da uno. Infatti nulla è, in nessun modo mai, eteronaturato in rapporto al produttore – tra i produttori – né inappropriato né che non risulti ricompreso dal generante, in quanto **(II, p. 122 W.-C.)** è specifico di sé. E se la differenza dei nomi e la distinzione delle rappresentazioni parzializzate inganna a ipotizzare anche in quelli la distanza totale, non è nulla questo in rapporto alla verità di questi. Infatti tutto ciò che là è in corso di essere semplicemente generato dal generante – in quanto è esso – è promanato mentre – in quanto è da quello – permane; infatti, ciò che è da quello non è accidente ma è anche quello sostanza di quanto è promanato e proprio ciò che è non è nullameno dopo quello: infatti, questo generativo è un generato di quello (448), come se il bambino fosse egualissimo al proprio padre – da una parte bambino totalmente, dall'altra padre – ma l'essenza è pressoché la medesima.

Ma se là la generazione sembra eteroessenziale, tuttavia si deve ben sapere che sono più connaturali l'un l'altro là i due altri secondo essenza che qui i medesimi. Allora l'intelletto, secondoché è intelletto, sia risulta promanato da quanto è – terzo da primo – sia, essendo, è qualcosa di vicino al primo ma ha assunto il terzo ordine: infatti, il terzo stesso e la triade è la natura dell'intelletto. E quanti e quali enti sia il primo, altrettanti e al-

trettali è il secondo, in qualche maniera – a parte che là domina l'unità mentre qui la distinzione.

Per dire in breve, se nel caso degli equiordinati e antidiuisi diciamo vi sia a un tempo unità e distinzione, nonché medesimezza e alterità, molto di più nel caso dei generanti e generati diremo che i due altri sono anche medesimi e, come distinti a partire da quelli, sono anche al tempo stesso unificati in rapporto a essi. Perciò, in quanto medesimi e unificati, giustamente si dice che permangono ma che, in quanto al contrario di nuovo altri e distinti, risultino promanati. Allora, per intero ciascuno sia permanente sia risulta promanato, fino ai promanati all'estremo a principiare dai **(II, p. 123 W.-C.)** primi ma ormai di più e di meno, ora dominando la permanenza – in ciò in cui è senza fine la distinzione –, ora invece la processione – in ciò incoapparente è l'unità. Infatti, da questi anche noi, prendendo le mosse, ci inganniamo ad ascrivere il totale distaccamento anche alle prime delle processioni – che eppure non è nemmeno totale in quelle estreme.

Dunque, tutto il promanato permane sia nella natura sia nei confini delle proprie cause: ciò che non permane (questo è questo non essente in nessun modo sotto nessun rispetto, da cui si dice promanare), dunque questo nemmeno risulta promanato – chi infatti potrebbe dire che ciò che non è in nessun modo sotto nessun rispetto risulti promanato a partire da ciò che è?

II. 3

(75) Perciò, ci sia questa processione e questa sia la permanenza e siano sempre connaturate ciascuna delle due all'altra. Proprio come si è detto (449); ma che cosa aggiunge a esse la conversione? Essendo quale e procurando quale guadagno al promanato? Che gli pertenga è evidente: infatti sembra essere un retrocessione – e ogni retrocessione è del promanato. Infatti, ciò che non è ancora promanato ma ancora permane nel primo, in che cosa potrebbe necessitare di una qualche conversione verso il primo? E infatti la permanenza è migliore della conversione mentre ciò che ha il meglio, in che cosa potrebbe necessitare del peggiore?

Dunque, è di quanto è promanato: ma che cos'è la conversione? Ma che altro è – si potrebbe dire – che retrocessione di quanto è promanato a quanto ha generato? Infatti, è antitetica alla processione e pressoché una certa rettifica di quella e risoluzione: pertanto l'anima **(II, p. 124 W.-C.)** ri-

solve la sua processione mediante la conversione. Ma se è così, non sarà più nella condizione di promanato, ch  lo distrugger , se si convertisse. Piuttosto, nel caso di un'anima accade ora questo e ora quello mentre nel caso degli eterni ciascuna delle due cose – insieme e sotto lo stesso rispetto. Dunque forse che non   specifico di ogni conversione quanto ragguaglia al generante il generato, come lo   della processione l'alterizzante? Infatti distintiva   la processione mentre   condivisiva la conversione e riconduttiva del primo al terzo.

Forza, dunque! Guardiamo che cosa mai riusciamo a dire. Diciamo che il promanato si converte permanendo almeno nell'essere in stato di promanato: allora pi  vicino al produttore diviene ci  che si converte in esso che il promanato. E aggiunge il conversivo dopo il processionale (ciascuno dei due infatti soggiaccia secondo sostanza): migliore   ci  che sempre va preipostatizzandosi che il sopravveniente, sicch  anche il processionale lo   del conversivo – allora non si avvicina al generante secondoch  si converte pi  che secondoch  risulta promanato. Ma se anche permane ci    promanato – come risulta dimostrato – che bisogno ha della conversione, ormai agguagliato qual   secondo il permanere? Ma se   riacquisizione della permanenza la conversione, sarebbe permanenza anch'essa ma dopo la processione e *la conversione* non significa qualche altro terzo, se null'altro opera a fronte del permanere. Eppure, secondo il concetto altro   il convertirsi a fronte del permanere: infatti, secondo il permanere vuole essere esso il generato – il generante –, come secondo la processione (**II, p. 125 W.-C.**) esso (vuole essere) ci  che   il generato dopo il generante; tuttavia, secondo la conversione il generato aspira al generante – permanendo esso e al permanere di quello in confini appropriati. Infatti, l'aspirativo   avvinto all'aspirato (450), come un ente all'altro ma sempre l'altro   dopo l'essere promanato. Dunque, forse la conversione   aspirazione del terzo che per mancanza   nostalgico: infatti, nel permanere non   ancora aspirazione, ch  non dista ancora l'aspirativo dall'ispirato; cionondimeno neanche   nel risultare promanato, ch  questa   distanza nonch  distinzione dei due, perch  l'uno sia aspirativo e l'altro aspirato, o anzi perch  il terzo – distanziandosi dal primo – successivamente prendesse ad aspirare per nostalgica mancanza di quello all'antica natura. Perci , anche l'essere promanato   meglio del convertirsi: infatti, sostantifico del terzo   il risultare promanato mentre il convertirsi   perfettifico.

Ma quello, in corso di essere aspirato, urge a divenire ci  che   l'aspirativo, cos  che anche il terzo desidera divenire il primo e diviene mediante la conversione; ma in primo luogo diviene mediante la permanenza, con il

permanere medesimo nel primo. Piuttosto, ha questo prima della processione mentre ha l'altro mediante la conversione dopo la processione. Ma è assurdo, come ho detto prima (451), che quanto ha già lo prenda di nuovo e quanto è più assurdo è che lo faccia mediante l'atto peggiore. Ma forse non lo è mediante la conversione ma è pressoché una qualche immagine di esso che apparirà peggiore anche della processione? Ma nulla aspira all'immagine né insomma a quel peggiore di cui ha la migliore e **(II, p. 126 W.-C.)** più vecchia ipostasi e godimento; infatti è eguale come se qualcuno, avendo perfettissima sanità, poi aspirasse a quella sottomessa e – pur in possesso della virtù speculativa – pregasse di impossessarsi di quella politica. Allora non è lo stesso secondo essenza ciò che la permanenza provvede e ciò che (provvede) la conversione: Infatti, non sono nemmeno lo stesso secondo essenza permanenza processione. Dunque, che cosa prende in aggiunta mediante la conversione di cui non si fosse impossessato né mediante il permanere né mediante l'essere promanato?

II. 4

E a quelle aporie è connaturata anche quella ricerca verisimilmente che suppone doppia la permanenza: infatti, non soltanto ciò che procede ma anche ciò che si converte fanno mediante permanenza – questo – la conversione e – quello – la processione. Infatti ci sono due movimenti: quello dall'alto al basso e quello dal basso in alto; in mezzo però a due movimenti contrapposti dicono novelli fisiologi che ci siano due stasi (452). E infatti ora (453) abbiamo affermato dunque che la conversione non è risoluzione della processione nonché deperimento bensì, permanendo nel risultare promanato, fa la conversione. Dunque, o bisogna farne solo due quanto al genere – stasi e movimento – o, se vuoi, intendo permanenza e cessione; oppure quattro per il genere: processione, retrocessione, permanenza per giunta doppia – verso l'alto e verso il basso: questa intrattenente quanto sta per convertirsi, quella invece quanto sta per procedere. **(II, p. 127 W.-C.)**

Dunque, qual è questa pluriciarlata antividivisione dei tre – permanenza processione conversione? Forse qualcuno affermerà che in rapporto a uno – il primo – le tre sono state divise in accordo alle tre relazioni verso quello, in cui e da cui e verso cui sono: chiaro è secondo che cosa ciascuna si specifichi. Ma intendo affermare che l'uno è doppio: l'uno in alto e l'altro in basso; e infatti nell'essenza in basso permane e da essa si desta se-

condo la conversione e verso essa in precedenza si tende secondo la processione – infatti da entrambi i rispetti la permanenza è il medio ma ora protrudendo la processione e (ora) (454) protrudendo la conversione.

E unita a tali ricerche è anche questa importante, giustamente, cioè se doppia sia la conversione: l'una di qualcosa verso sé e l'altra verso ciò che è prima di sé; che cosa dia ciascuna alla sostanza di ciò che sta convertendosi e in che cosa differiscano; e se dove è l'una delle due sia anche l'altra; e inoltre perché non sia doppia anche la processione ed egualmente la permanenza – l'una nel maggiore e l'altra in sé e al contrario di nuovo l'una a partire dal maggiore e l'altra da sé. Infatti, se sempre sono equiordinati questi tre atti, come è disposto uno solo anche gli altri sono parimenti disposti.

E, peraltro, si ricerchi anche questo: se laddove riappare l'una anche le altre d'un tratto appaiano; e se tutte siano del terzo o **(II, p. 128 W.-C.)** del terzo le tre ma del secondo le due – permanenza e processione – e invece del primo sola la permanenza; sembra infatti che specificamente sia del primo la permanenza ma del secondo la processione e invece del terzo la conversione, in quanto risulta ormai promanato. Dunque dall'alto, definite le loro specificità, diciamo quanto appare – e dio conduca verso la verità!

(76) Pertanto, permanenza è la natura del primo immista al terzo mentre processione è il distanziamento del terzo dal primo; però nessuno dei due è immescolato: né il distanziamento – giacché è isolato e detratta dalla causazione – né la natura del primo – giacché ha completamente imbibita nel terzo la processione né lascia cambiare il promanato e proprio ciò che si dice essere promanato in un altro genere; ma da ambedue – pressoché elementi – il terzo è stato perfezionato – generazione genuina del primo e che porta quella natura nel cambiamento di sé. E la conversione è consistenza e circoscrizione del terzo di per sé contemplato né in quanto permanente né in quanto procedente, o anzi è unità dei due elementi l'uno nell'altro e conversione del processionale nel permansivo, secondo la quale è la mistione dei due elementi, secondo la quale mistione sopravviene il carattere nonché l'essenza del terzo. Perciò, la conversione è anche del solo terzo; anche di questo tuttavia si dice specificativo e ritenzione del promanato verso il permanente (perché del processionale nel terzo verso **(II, p. 129 W.-C.)** il permansivo in esso) e del terzo verso il primo (perché il promanato è secondo il permanente nel primo).

E vedi che secondo essenza nel terzo i tre sono commisti vicendevolmente quali elementi e l'intiero ha i tre e verso di sé è attivo triplice-

mente: permanendo in sé e procedendo da sé e convertendosi verso di sé. Infatti elementi della sua sostanza sono i tre e verso l'intiero ciascuno opera nonché l'uno verso l'altro tutti. Dunque permangono mediante il permansivo l'intiero e le parti e al contrario procedono mediante il processionale e si convertono mediante il conversivo. Ecco che pertanto sia permane in sé il terzo secondo la specificazione immista della permanenza sia, procedendo da sé, si converte anche verso di sé.

Ma dunque i tre si dice siano attivi anche verso il primo: dunque qual è la differenza? Piuttosto è che è doppia la distinzione: l'una dal primo in quanto terzo (455) e l'altra da sé in quanto pluralizzantesi in sé e non semplicemente diveniente terzo bensì triadico secondo la triade apparsa in esso. Ma ogni triade è anche monade – quella totalmente monade prima di essa; sicché secondo la monade procede da sé mentre secondo la monade permane in sé e invece si converte secondo l'unità della triade verso la monade. Ma se anche qualcuno dicesse così, non colpirebbe lontano dalla verità, cioè che l'uno triadico è in sé causa della conversione – ché terza è anche la conversione – mentre il diadico lo è della processione – ché seconda è **(II, p. 130 W.-C.)** la processione – e invece il monadico lo è della permanenza, giacché è la permanenza a essere prima tra le tre. Ma questo è dunque un altro discorso. Dunque, in rapporto al primo, permane in sé giacché non dista totalmente – in qualunque modo mai –, però si converte, giacché il distante l'ha messo in contatto con il non-distante secondo la conversione detta.

Dunque, unica conversione o doppia, l'una verso sé e l'altra verso ciò che è prima di sé? Piuttosto, per il sostrato è unica mentre per la relazione è duplice. Infatti, quanto circoscrive se stesso, come detto, mediante una conversione, si converte verso di sé (456); e quanto, intiero, sta circoscritto di per sé nonché perfetto, è agguagliato a quanto è prima di esso, giacché anche quello è perfetto di per sé prima di questo, partecipe di una qualche natura di sé come specifica, e giacché – permanendo (457) – il terzo fa sussistere sé in rapporto a quel primo (infatti una *qualche* conversione è anche questa) e altresì, prima di questo, giacché quale il generante ha voluto tale è stato perfezionato il generato: allora, per il fatto che esso è divenuto ciò che è, risulta convertito a un tempo sia verso sé sia verso ciò che è prima di esso.

E come è disposta la conversione, parimenti lo è anche la processione; infatti ciò che esso è sia va procedendo a partire da sé secondo il distinto in sé sia da quanto è prima di esso – infatti secondo ciascuno dei due è ciò che è: e infatti secondo ciascuno risulta promanato e tuttavia è anche a

partire dalla causa secondo la complementarità dei due. **(II, p. 131 W.-C.)** E infatti il promanato stesso sarebbe – intero – ciò che è secondo la complementarità dei due; infatti con il distinguere dal primo secondo la terza distinzione ha dimostrato che anch'esso è distintivo in sé.

Eguale allora anche la permanenza è la stessa che il sostrato, differendo solo in relazione. Infatti, il non distare totalmente dalla causa ha fatto sì che esso non disti totalmente nemmeno da sé. Allora per lo stesso carattere permansivo sia in sé sia in quanto è prima di esso e per quello processionale procede certo da sé e da quello e inoltre per quello conversivo si è convertito sia verso di sé sia verso quello. E questo è il terzo elemento, secondo cui il processionale è collegato al permansivo. Allora da questi tre è il promanato, non secondoché promanò ma secondoché è questo, ad esempio intelletto. E anche nel precedente sono i tre ma non nel solo promanato: sono anche nel permanente prima dal promanante ma in questo contratti e indistinti mentre nel terzo sono divisi e invece nel medio sono mediantemente e solo distinguendosi.

(77) Ma se sono indistinti nel primo, nemmeno si potrebbe dire giustamente che il primo permanga. Piuttosto, in quanto avente l'elemento permansivo, non lo si potrebbe dire: infatti non l'ha da definito secondo verità; però, in quanto non precedente, lo si potrebbe dire, secondo analogia in rapporto al terzo o almeno al secondo. E dunque il precedente in relazione al **(II, p. 132 W.-C.)** <pro>manato potrebbe essere detto precedente <e> permanente ma secondo verità nessuno dei due: infatti gli elementi non sono ancora definiti neppure in questo. Allora nel terzo i tre sono definiti l'uno a partire dall'altro: per primo allora il terzo appropriatamente sia permane sia procede sia si converte verso ciò che è prima di sé; ma verso l'immediato – che sarebbe il secondo – lo fa secondo mutamento e ipostasi a partire dal secondo, come quella a partire da ciò che è in corso di distinzione, mentre secondo quella a partire dall'indistinto e primo lo fa verso lo stesso superiore. Infatti l'intelletto – per dire ad esempio – ha la triplice relazione sia in rapporto a vita sia in rapporto a ciò che è, secondo la generazione a partire da quello. Ma di questo anche in séguito (458).

Ma nel primo, fattosi terzo, i tre – una volta apparsi – promanano anche mediante tutto ciò che è in séguito. Dico terzo, però, come se fosse apparso nel primo intelletto, e in ogni intelletto sono i tre; purtuttavia signoreggia nel sommo la permanenza, essentificando gli altri, mentre nell'estremo la conversione e invece nel medio la processione. Pertanto in ciascuna triade intellettuale il primo è più permansivo, il secondo più processionale, il terzo più conversivo.

Perciò in questi casi la duplice permanenza non era ipotizzata favorevolmente, se è vero che permanere è il non distare totalmente dalla causa generante né dalla sua natura, mentre il convertirsi è il circoscrivere l'ipostasi di sé nel risultare promanato (**II, p. 133 W.-C.**) con il permanere, allo scopo che lo stesso risulti promanato e non promanato, non già ciascuno dei due detratto bensì una loro complementarità diveniente mediante la specificità conversiva. Essendo tale, infatti, l'intero terzo quale altra permanenza potrebbe avere in relazione a questa conversione o a questa processione, se non allora in relazione a quanto prodotto dopo questi e a partire da esso? Infatti quanto nella propria essenza e nel proprio ordine produce a partire da sé ciò che è da esso dovrebbe avere il permansivo a partire dalla permanenza consustanziata. A meno che allora non occorra neppure dire che quanto produce permane ma che quanto è prodotto è nel produttore e in sé oppure che il permanere di quanto produce sia da contemplarsi secondo il non coprocedere a quanto è prodotto.

Che, dunque? Tale intero non si converte verso il primo o (459) farà una conversione? Piuttosto, in prima istanza, se si convertisse verso il generante, bisogna che esso risulti promanato e che non permanga, come è l'aporia. Ma se qualcuno dicesse che permane nel risultare promanato, direbbe un'estensione e quasi una stabilizzazione del fatto che risulti promanata tale permanenza ma non affatto quella antidivisa con la processione e conversione – del resto anche il convertirsi è procedere. infatti è una certa progressione ma non affatto a partire dalla causa. Ma se qualcuno contemplasse anche una partecipazione in ciascuna a ciascuna (ché anche questo permansivo procede al **(II, p. 134 W.-C.)** terzo e, se procede anche, si converte anche; così infatti sia la processione ha un che di conversivo, se è vero che anch'essa è promanata, sia la conversione avrà un che di permansivo, purché anche processionale), con queste ipotesi dunque faremo bene a convenire. Infatti, essendo equiordinati, i tre antiparteciperanno mutualmente e l'aporia non avrà spazio, ché la divisione non è avvenuta tra le specificità secondo subprincipiamento: allora la permanenza in basso è partecipazione di quella che è detta in alto.

Dunque, qual è l'antidivisione dei tre? Infatti, il procedere e permanere sono contraddittorî ché procedere vien detto anche non procedere – e il convertirsi che c'entra con questi? Piuttosto, è che l'essere promanato mostra soltanto distanza e cambiamento ma non ancora una qualche conversione e consistenza del carattere in cui il promanato ristà ed è circoscritto: dunque questo l'ha cointrodotto la conversione una volta aggiuntasi, così che uno è dimostrativo della distanza – o cambiamento – dall'uno all'altro,

cioè la specificità processionale, mentre quella permansiva lo è dell'essenza generante e invece quella conversiva è costitutiva del generato. Ma se i generati partecipano dei generanti – e come partecipi o non partecipi –, lo recheremo dopo questo. Ora però è restituita solo la necessità della divisione dei tre, come gli uni sono contemplati secondo i limiti mentre gli altri secondo il medio: infatti permane anche in ciò che produce ma si converte secondo quanto risulta prodotto – che è – e procede a questo a partire da quello. **(II, p. 135 W.-C.)**

II. 5

(78) Ma poiché questi sono universalmente definiti, orbene ora applichiamo agli oggetti. Infatti ciascuna è ternariamente divisa – permanenza processione conversione – ché ciascuna è o sostanziale o vitale o conoscitiva.

Infatti, che convertirsi sia secondo conoscenza, è evidente, ché è quanto conosce sia sé sia ciò che è prima di sé. Ma che lo sia anche secondo sostanza, lo mostra il fatto che bisogna che ci sia qualcosa di autoipostatico ma non solo ipostatizzante da altrove. O, infatti, all'infinito, se nulla è autoipostatico, o dopo quanto risulta eccedente totalmente l'ipostasi – così che in nessun modo sia ipostatico né a partire da altro né a partire da sé – porremo ciò che è ipostatico da altrove: ghermiremo, anche, quanto è da sé – che è medio per la natura di sé –, proprio come il semovente concordiamo sia medio tra immobile e eteromobile. Infatti, se qualcosa – anche essendo ipostatico da altrove – è meglio di quanto è da sé ma c'è qualcosa che è anche peggio – il che è vero a dirsi dei corpoessenziali –, bisogna però che ci sia ciò che è per natura meglio, se è vero che è anche il peggio. Ma che ci sia l'autoipostatico lo recheremo anche un'altra volta (460) – sia questo e qualunque cosa abbia la ventura di essere sia l'ordine secondo cui d'un tratto appare. Ecco, dunque, il fatto di ipostatizzare sé è che esso si converte verso di sé secondo sostanza; sarà **(II, p. 136 W.-C.)** allora anche autovivente secondo le medesime sostanze, il che vivifica sé e accoglie solo da altrove la vita.

Ma dimostra che sono verso sé stesse le tre conversioni tali (461): però, verso il primo, come? Infatti, avviene una conversione conoscitiva del terzo a quello, poiché conosce quello – però, vitale in che modo? Piuttosto <quella> sostanziale forse si dà a manifestare più sicura. E infatti diceva-

mo nei rigli precedenti (462) che il terzo – dal momento che promana e secondo sé risulta divenuto e ha confine *proprio* su di sé – così si converte verso il primo, che risulta divenuto un altro nel terzo ordine tale quale nel primo quello: ad esempio, come quello è quanto è semplicemente, questo è intelletto semplicemente e come proprio quello è sostanza unicata, parimenti questo è intelletto contratto quale pertiene all'intelletto una contrazione – non quale a ciò che è – per cui, pervenuto fino al confine proprio l'intelletto è stato appropriato a quanto è apparso il primo confine di tutto. Dunque, questa è la conversione secondo sostanza dell'intelletto verso quanto è: ma quella secondo vita quale dovrebbe essere? Piuttosto, siccome dopo quanto è è la vita e senza mediazione è il contatto della vita verso ciò che è, ciò che si converte vitalmente verso ciò che è si spinge a quel contatto verso di esso con cui è in contatto verso di esso questa vita prima di tutti quanti gli altri. Sicché, la conversione sostanziale verso quello rende ciò che si converte quale quello, mentre quella vitale lo rende in contatto con esso soltanto – senza mediazione, secondo la vita – e invece quella conoscitiva da lontano lo rispinge anche a partire dal terzo ordine al primo. E propria è questa conversione del terzo in quanto terzo nonché dell'intelletto in quanto intelletto; infatti molta è la distanza dell'intelletto in rapporto a ciò che è nonché – in rapporto a ciò che **(II, p. 137 W.-C.)** è conosciuto – di ciò che conosce: infatti è in una distinzione degna di nota ciò che guarda rispetto a ciò che è guardato; e la vita è pressoché sostanza e direttamente dopo quella e il vivente è *non lungi dal sostanziato*. Ma di questo diremo anche in altra circostanza – tra un attimo (463).

(79) Ora invece abbiamo restituite le conversioni dell'intelletto verso ciò che è e del terzo verso il primo – ed eguali restituiamo anche quelle del terzo verso il secondo e dell'intelletto verso *la* vita. Infatti, sia l'intelletto conosce la vita, se è vero (che conosce) anche ciò che è, sia (la conosce) secondo il modo eguale e tuttavia entrerà anche nel suo confine, che ne è sostanza, maniera in cui l'intelletto diviene vita intellettiva, come sostanza intellettiva secondo l'agguagliamento (464) verso ciò che è, come intelletto secondo la terza specificità di sé. Infatti, pensami bene che l'intelletto è come terzo, divenuto triforme (465) secondo l'intierezza di sé: sia è sia vive sia pensa nonché sia è contratto sia in corso di distinguersi sia in atto di distinto – dunque, in quanto vive e in qualche modo è distinto – come è possibile lo faccia ciò che è in corso di distinguersi in quanto risulta distinto – è agguagliato verso la vita e quasi è costituito a vita – e questa è la conversione sostanziale a vita. Ma quale potrebbe essere quella vitale verso *la* vita? Piuttosto altro è stare secondo il confine della vita e divenire vi-

ta, altro è – essendo intelletto e stando di per sé, che è – essere in contatto come terzo con *la* vita, che è seconda, e vivere piuttosto che essere vita e aspirare a vita ma non divenire ormai affatto vita. **(II, p. 138 W.-C.)**

E lo stesso tipo delle tre conversioni sia applicato da noi sotto ogni rispetto, come che siano mai nonché *di* o *verso* qualunque numero siano di ciò che è presubprincipiamento; infatti, si converte verso ciascun ente che è prima di sé ciò che è in corso di convertirsi, sia da vicino sia da lontano, e si agguaglia a tutto quello verso cui si converte, sia dunque secondo le proprie specificità che a esso conscorrono o dalle pienezze o dagli elementi verso cui si converte – oppure consustanziate al ricevente o divenienti altrimenti introdotte – sia secondo i subprincipiamenti diversi proprio in ciò che si converte, che sono proprie di esso e non pervenute dall'alto ma altrimenti analoganti alle nature dei più ascendenti, verso cui anche la conversione si perfeziona secondo analogia. Infatti già il ragionamento precedente sembrava dire ciascuna delle due cose, da un lato – con il confine promanato e terzo – agguagliando l'intelletto a ciò che è, dall'altro lato – con l'unicato stesso che (gli) è intrinseco – riconducendolo verso l'unicato che è prima di esso, intendo quello contratto di quanto è (466).

Ma se è vera ciascuna o nessuna delle due cose o l'una sola – quale che sia – o tutte queste cose in un modo o nell'altro, in altra circostanza (467) lo rimando all'argomentazione sulle partecipazioni. Ora invece definisco tanto più concisamente che altro è essere proprio ciò che è e altro è essere agguagliato ad altro secondo proprio ciò che è: ad esempio è intelletto permanente in sé – che è –, avendo circoscritto sé secondo la conversione a sé **(II, p. 139, W.-C.)** sia sostanzialmente sia vitalmente sia conoscitivamente – ma anche dalla vita è promanato quello che è l'intelletto, una procuratosi tutto quanto anche di lì è da sé. Dunque, come fa essere convertito tutto e intiero verso la causa, non per quanto è di sé ma per quanto è di quella: dunque aspira a essere in contatto con la causa produttrice, a essere in qualche modo quella – come può – e a guardarla come ordinata prima di esso nonché separata. E così è disposto sia verso quanto è sia (verso) ciascuno dei produttori e, qualora molti risultino prodotti, lo è verso ciascuno egualmente.

II. 6

(80) Ma il ragionamento richiede dopo questo – attraversando l'aporia – in

prima istanza perché abbiamo diviso solo ternariamente ciascuna di questi tre, intendo conversione e processione e permanenza – li affermiamo sostanziale e vitale e conoscitiva. Infatti, si sarebbe potuto dire anche triadicamente: indistinta, in corso di distinzione, in stato di distinto (468) oppure unitaria, pluralizzata e pressoché media, che qualcuno postulerà di chiamare unicata. Ma è lecito anche contemplare in molti modi: infatti, secondo ogni cosmo ciascuna permanenza processione conversione è idiomodale; però anche secondo ciascuna essenza è appropriata all'essenza e paronima a quella ma non solo a questi tre: intelletto, vita, essente.

Infatti, forse qualcuno potrebbe sollevare anche l'aporia di quale sia questa triade e **(II, p. 140 W.-C.)** con l'antidivisione presa da dove: infatti, la conoscenza è antidivisa in rapporto al conoscibile – e ci sia pure qualcosa di medio, se vuoi, cioè conoscente e conosciuto ma non ancora – questo – vita; né il conoscibile è totalmente essente, ché molti e altri sono conoscibili nonché ogni essenza è conoscibile, sicché anche l'intelletto è un conoscibile. Dunque, perché come conoscitivo è antidiviso rispetto a quanto è come conoscibile? E donde la sostanza è antidivisa in rapporto a intelletto, per ordinare in mezzo anche la vita? Infatti, se è movimento la vita, qual è la stasi contrapposta al movimento? O infatti è l'intelletto – e la sostanza appare all'esterno dell'antidivisione – o questa è secondo la stasi e l'intelletto è fuori dell'antitesi.

In primo luogo, dunque, come dicevo, occorre sollevare l'aporia sulla medesima divisione triadica.

E, in secondo luogo, (bisogna sollevare l'aporia) se ciò che si sta convertendo sia totalmente il terzo, come in principio sembrava dire il ragionamento (infatti diceva che è del terzo in rapporto al primo) o anche il secondo si convertirà verso ciò che è prima di sé, come poneva l'intelletto in corso di conversione verso la vita immediatamente sovrastante (469); sicché qualcuno postulerà che anche la vita si converte verso ciò che è, il che eppure – non risultando promanato – affermiamo non necessitare nemmeno di conversione.

In terzo luogo, in questi casi occorre sollevare l'aporia se non sia contemplata ternariamente solo la conversione ma anche la permanenza e la processione sia sostanziale sia vitale sia conoscitiva – l'una è ciascuna da sé **(II, p. 141 W.-C.)** e in sé mentre l'altra da ciò che è prima di esso e in ciò che prima di esso.

E in quarto luogo, nel caso di quella conoscitiva come fanno a esserci questi tre – conoscente, conosciuto, conoscenza – mentre nel caso delle conversioni sostanziali non più; ma se ci sono in qualche modo, questi

quali potrebbero essere?

In quinto luogo, perché l'autoconoscitivo è ciò che conosce sé mentre l'autovivente e autoipostatico (è) ciò che fa se stesso sia vivere sia essere. Infatti, occorre dire che specifico di ciascuna conversione è lo stesso convergere verso di sé soltanto – non tuttavia anche vivificare: questo infatti è specifico di vita o di un qualche vivificatore ma non di una conversione che vuole proprio solo convertirsi verso di sé: ed egualmente anche il sostantificatore è allotrio dalla conversione. Infatti, la conoscenza di sé non è conoscificatrice o operativa di quanto conosce, eppure necessitava di accettare anche questa secondo il fare, se è vero che lo fa anche verso di quelle.

Ecco, in sesto luogo dunque, oltre a quanto detto, perché tra le conversioni verso i più ascendenti quella conoscitiva sia disposta egualmente a quella verso di sé – infatti conosce anche quelli soltanto, come anche sé, secondo la conversione; invece, quella sia vitale sia sostanziale lo è non al medesimo modo – infatti dà a sé sostanza e vita ciò che si converte verso di sé, tuttavia non agisce qualcosa anche su quanto è prima di sé, secondo nemmeno qualcosa mai. **(II, p. 142 W.-C.)**

Pertanto, in settimo luogo occorre ricercare come conosca ciò che è prima di sé. Forse che con il conoscere sé l'intelletto conosce anche quanto è prima di esso, come con il collocare sé secondo il confine di sé agguaglia la sostanza di sé a quella di quanto produce – come dicevamo – e, come si converte alla sostanza secondo quanto è promanato a quanto produce, parimenti anche con la conoscenza di quanto è promanato – che è della natura di sé – ha cognizione della natura di quanto ha prodotto, oppure una volta aver rilasciata la propria antiapprende quella e dice tuttavia che quella a questa è sovrastante, in quanto ragiona anche sulla differenza? Ma se è così, quella conoscitiva è migliore della conversione sostanziale, se è vero che questa si perfeziona secondo il confine di quanto è promanato mentre quella lo fa secondo il confine di quanto ha prodotto.

In ottavo luogo, quale fine ci sia della conoscenza e che cosa divenga presso il conoscente da parte del conosciuto – se sia l'essenza del conoscibile a divenire entro il conoscente oppure se sia quanto del conoscitivo è in potenza a divenire in atto secondo la conoscenza; e in che cosa sia venerando ciascuno dei due rispetti mai o in che cosa utile.

In nono luogo, è degno di ricerca se agisca qualcosa ciò che conosce verso ciò che è conosciuto o ciò che è conosciuto verso ciò che conosce. Infatti, quale che sia ciò che si potrebbe dire, ciò che è per la natura peggiore e causato agirà qualcosa verso ciò che è meglio di sé e la causa: in-

fatti, ciò che è conosciuto è migliore di certi – che lo conoscono – ma di altri peggiore.

Dunque, in decimo luogo, dopo questi occorre ricercare quale sia la conoscenza, quale il conoscibile, quale il conoscitivo e se coesista al terzo sotto ogni rispetto o anche al secondo o anche al primo secondoché (**II, p. 143 W.-C.**) è primo; infatti, anche il primo intelletto è conoscitivo, poiché è anche tutto. E per quanto attiene alla questione proposta, riguardo a vita e sostanza occorre sollevare aporie su che cosa sia ciascuno dei due e in che cosa differiscano dalla conoscenza.

II. 7

(81) Orbene, via, ripercorrendo in modo supino dagli ultimi argomenti ai primi, mettiamoci a indagare che cosa bisogna dire in rapporto a ciascuno.

Pertanto, la sostanza, che ora contrapponiamo a vita e conoscenza, non affermeremo essere né vita né conoscenza. Se dunque le tre fossero equiordinate – o come specie o come generi o come parti o comunque si voglia dire – nulla avrebbe impedito che essi partecipassero l'uno dell'altro; ma ora vogliamo dire sostanza il primo e vita il secondo e conoscenza il terzo e che l'uno ne sia causa, l'altro causato e la loro complementarità sia in relazione ora all'uno e ora all'altro. Allora, i precedenti non parteciperanno dei successivi: allora oltre quanto ha conoscenza è la vita mentre oltre quanto è vita c'è anche sostanza.

Altresì, infatti, anche così affermiamo che questi non sono generi né certe specie né alcune ipostasi più parziali né quelle che sono dopo i principî primi, che questi nomi vogliono significare, bensì cosmi intieri – e, questi, primi tra tutti quelli che appajono essere sinonimi o omonimi. Come a noi si presenta ora il primo intelletto, lo fa anche quello che avvolge tutti i (**II, p. 144 W.-C.**) diacosmi intellettivi: allora anche la vita prima di questo è cosmo onniperfetto e secondo vita è pieno di tutto quello di cui l'intelletto lo è secondo intelletto; cosicché anche la sostanza, su cui è il ragionamento, è intiero cosmo, vecchissimo tra tutti i cosmi e comprensivissimo di quanto è mostrato con i nomi presentati. Allora, non c'è nulla da stupire se l'intelletto è partecipe di vita e sostanza, comunque mai potesse apparire che sia la partecipazione, al procedere innanzi – la sostanza però non potrebbe avere né conoscenza né vita né è promanata né procedente, se è vero che anche la vita è di ciò che è medio e procedente. Allora so-

stanza è cosmo onniperfetto che ha tutto contratto nell'indistinto, mentre intelletto è cosmo onniperfetto ipostatizzato nel distinto della natura e invece la vita è cosmo onniperfetto durante il travaglio di tutto in quanto sta distinguendosi della medietà.

Dunque, il primo è per parte sua incircoscrivibile e avvolgente tutto incircoscrittamente, mentre il terzo è per parte sua è circoscritto in quanto in stato di promanato e capace di circoscrivere ciò che è in sé – che sono in esso promanati nonché distinti – e invece quello medio che è secondo vita né è solido nell'incircoscrivibile né coesiste in ciò che è nello stato di circoscritto bensì è pressoché anfibo e pressoché in movimento, da questo qui a quello là. Perciò, nominano vita questo, come in stato di smosso e pressoché sostanza di vivido bollore (470): infatti, la vita essenziale, aggiungendosi a ciascuna essenza, **(II, p. 145 W.-C.)** adduce questo vivente e mosso. Così infatti anche la natura immobile di ciò che è, un poco discesa, ha dissolto quello – solido nonché indistinto – e ha protruso una qualche processione e apparizione riflessiva di distinzione ma, ormai promanata e distinta e statica, è stata circoscritta in un'essenza – quella di sé – secondo la distinzione e ha sia distinto sia circoscritto quanto in se stessa è universalissimo e venerabilissimo tra tutto: infatti, non giace distinto riguardo alla distinzione in tutto bensì riguardo a quella vicinissima all'uno e, per dirla in breve, alla distinzione prima e di primi. Perciò, siccome gli è si è fatta una distanza sia da quanto è prima di esso sia da sé (ché è stato distinto anch'esso in sé), per questo dunque ha messo mano a una qualche rettifica della distinzione e quasi una consolazione: la conoscenza; infatti, la conoscenza è in ciò che è distante l'uno dall'altro o da sé nonché ripartito per alterità – ché senza alterità non potrebbe esserci il conoscente, il conosciuto, il medio: cioè la conoscenza.

Allora, verisimilmente questo è sussistente nel promanato e distinto, come anche le altre definizioni principiano di lì, come lo sono le altre relazioni – quante ce ne sono di distinte. Dunque anche le altre hanno qualcosa di collegato con quanto è in relazione e soprattutto la conoscenza tiene in contatto il conoscente al conosciuto; e infatti estende il conoscente verso il conosciuto mediante amore del vero e impone il conoscibile al conoscente mediante il balenio guizzante verso di esso da quello. **(II, p. 146 W.-C.)** E questa sarebbe la conversione conoscibile di quanto è promanato verso quanto ha prodotto – anche secondoché uno qualunque dei due è distinto dall'altro. Infatti, allorché non c'è alterità, non c'è nemmeno conoscenza; sicché la sostanza non potrebbe conoscere sé, se è vero che è totalmente unicata, né potrebbe farlo di altro, se è vero che sotto nessun rispetto è di-

stinta, così da avere altro il conoscitivo e il conoscibile e dunque anche la conoscenza. Ma la vita si dice intellegibile e intellettiva a partire dai sommi ma nessuno dei due è immescolato bensì, in quanto va soltanto distinguendosi, così ha sia conoscenza sia conoscibile sia conoscitivo: non in stato di distinto ma ancora in corso di distinguersi, cioè subapparente. Allora, nel primo intelletto è la prima conoscenza, dal momento che anche la prima circoscrizione è in esso sia di esso in rapporto a sé sia in rapporto a quanto è prima di sé (471).

Dunque, in quanto è distinto in rapporto a quelli, conosce quelli, cioè da lontano è messo in contatto con quelli mediante la conoscenza; ma, in quanto è in rapporto a sé e da sé, così si mantiene in contatto con sé mediante conoscenza in una qualche distanza – quella in rapporto a sé. Dunque, gli enti che sono in esso distanti e sono circoscritti l'uno in rapporto all'altro e in rapporto al medesimo per intero, ciascuno: per questo, conoscono sia l'uno l'altro sia esso per intero. Ma, divenuto intero e tutto in una distinzione e circoscrizione, verisimilmente intero e tutto sia è stato d'ogni lato riempito di conoscenza (**II, p. 147 W.-C.**) sia è divenuto intelletto secondo l'intellezione sia è stato reso scintillante con la luce della verità intellettiva, avendo per primo protruso in sé l'occhio della conoscenza, perché con l'osservazione di ciò *da cui* è promanato ritorni di nuovo a quello e riconduca quello verso di sé, per quanto è possibile nella distanza. Infatti, lo metteva in contatto anche la conversione sostanziale ma secondo la prima distanza con cui è distante e definito secondo l'ipostasi; ma lo metteva in contatto anche la vita, però secondo la seconda distinzione, secondo cui veniva distinto a partire dall'ipostasi sostanziale verso quella conoscitiva; ma lo mette in contatto anche la conoscitiva secondo quella che è lontanissimo e nona dall'indistinto ma terza dal distinto – ché, essendo terza la conversione dopo permanenza e processione, terza conversione è quella che avviene per conoscenza. Perciò, distanziandosi del plurimo distanziamento verso l'estremo di sé e quasi terzo del terzo, l'intelletto si accontenta (472) di mettersi in contatto così con il contatto dei distanti. E questo è la conoscenza: quella che si è detto essere una qualche conversione – e che sia estrema conversione, anche questo è stato detto (473).

Ma che cos'è tuttavia la conoscenza? Piuttosto è antiapprensione del conoscibile nel conoscitivo. Ma non sappiamo ancora qualcosa di quanto dicevamo: infatti, che cosa potrebbe essere il conoscibile o il conoscitivo non è facile da conoscere, (**II, p.148 W.-C.**) se si ignora la conoscenza. Piuttosto, è conoscenza (*gnosis*), come il nome dà a vedere, 'scienza confacentesi' (*gignomene nosis*) (474), il che è intellezione; ma l'intellezione

(*noesis*), poiché torna (*neitai*) e rivà (*epaneisi*) all'essere e all'è, potrebbe trovarsi chiamata ritornazione (*neoesis*) a buon diritto; ora però, sia a parlare com magniloquenza con l'eta sia a pronunciare in modo rotondo rispettando la sineresi, la chiamiamo intellezione (475); sicché l'intelletto (*nous*) è: 'ritorna (*neitai*) a ciò che è (*epi to on*)'. E ritorna anche del ritorno sostanziale e di quello vitale ma in un terzo ordine e pressoché da lontano mediante l'intellezione conoscitiva, sia in quanto intelletto conoscitivo sia in qualche modo mediante un atto ma né sostanza né potenza vitale. Perciò, è diveniente piuttosto questa intellezione qui mentre più evidente è piuttosto quest'altra per noi, poiché è massimamente distinta. Perciò, secondo questa la maggioranza essentifica l'intelletto; ma bisognava – prima di questa, secondo l'ipostasi distinta e circoscritta – anche nominare intellezione questa prima di quella conoscitiva in quanto primo ritorno verso ciò che è del promanato a partire da esso – ne è appellato anche l'intelletto che anche prima della conoscenza ormai sta ritornando e riandando verso ciò che è.

Ma forse la conoscenza vuol essere anche nascita di un essente e sostanza: infatti, per il ritorno a ciò che è è sostanziato il conoscente secondo la conoscenza, non la prima, ma quasi (**II, p. 149 W.-C.**) sostanziazione diveniente – perciò l'intelletto è gli oggetti, come afferma anche Aristotele⁸⁷³.

Ma qualcuno, se ne ha comunque di natura più opportuna, adatti i nomi agli oggetti. Ma dunque che, secondo il ritorno a ciò che è, sia è ipostatizzato l'intelletto sia risulta protrusa la conoscenza e ogni ritorno è del promanato ed ormai distanziatosi e, per questo, necessitante del ritorno – senza risolvere la distanza – ma riconducente il distante stesso in quanto risulta distare e in quanto distante verso quello da cui dista ed è promanato, è evidente anche a partire dal nome della conoscenza.

Ecco, dunque, che cosa è la conoscenza? Forse irradiazione (476) e quasi preinvio di luce nel conoscitivo del conoscibile? Infatti, sia la sensazione è ipostatica secondo il percepito sia la rappresentazione secondo il tipo, sia l'opinazione sia la riflessione intellettuale: l'una secondo il riflettuto, l'altra secondo l'opinato. Pertanto, universalmente la conoscenza è secondo la cognizione – se si può dire – e la cognizione è il conoscibile stesso ma ormai sostanziato entro il conoscente. Piuttosto, secondo questa è totalmente la conoscenza, però non è questa a essere la conoscenza. Dunque, che cosa patisce il conoscitivo quando non conosce ancora? Piuttosto, si dirige al conoscibile. Pertanto, la conoscenza è il raggiungimento del

⁸⁷³ ARIST., *De an.* III 7, 431b17.

conoscibile in quanto conoscibile: infatti, anche se lo è di quanto è, tuttavia lo è in quanto è conoscibile quanto è. Dunque, che cos'è il conoscibile e dove differisce da quanto è? Forse perché è conoscibile in rapporto ad **(II, p. 150 W.-C.)** altro ma di per sé – quello che è – è essente. Piuttosto, anche questo si addice ma non è ancora definita una qualche natura di ciascuno dei due. Piuttosto, l'uno è l'ipostasi, l'altro è conoscibile quale il parvente dell'ipostasi. E infatti altro è quanto all'essenza materiata – per dire così – l'ipostasi, altro invece l'essere quanto a sensibilità: la sua sensibilità è la sua durata precipitante e la sua prebalenante (477) – sia probalenando fino a sensazione sia divenendo in questo commisura in rapporto a essa. Così però anche il parvente di quanto è – quale sua luce solennemente incedente fino al conoscitivo e presentanteglisi mentre è impegnato a inoltrarsi sulla via dell'alto verso di esso, gli è commisuratamente connaturale e perfezionna e sazia lo slancio di quanto è con la pienezza della luce appropriata. Forse che l'intelletto non conosce quanto è bensì il parvente di quanto è? Piuttosto, quanto è è secondo il parvente e il parvente secondo il conoscibile: infatti, anche se conoscesse quanto è – proprio come <venendo conosciuto> conosce –, tuttavia tutto mentre viene conosciuto totalmente sarebbe conoscibile. Sicché l'intelletto conosce quanto è ma secondo il parvente – come sosteniamo – necessariamente. E certo aspira a quanto è. Piuttosto, vi aspira in quanto essente ma viene ad acquisire il medesimo secondo il conoscibile. Ma probabilmente anche l'aspirazione occorre venga detta di quanto è, secondo il conoscibile: infatti, le aspirazioni secondo natura sono degli stessi enti di cui sono anche le casuali acquisizioni e concordemente le casuali acquisizioni di quanto è per il conoscente sono secondo il conosciuto (478).

Dunque che cosa diciamo sia questo parvente? Piuttosto, è ciò che supporta di apparire ai secondi e che a commisurazione offre se stesso a quanti vogliono goderne **(II, p. 151 W.-C.)** e desiderano cingersi in abbraccio alla luce solennemente incedente. Forse che non è per intero conoscibile ma ne è solo la luce, quale il colore soltanto è visibile alla vista ma non il sostrato (479)? Piuttosto, al massimo grado non c'è nulla da stupire – ma è anche necessario – che uno dei primi sia sempre imprendibile ai secondi nonché ineffabile: infatti, così anche ciò che è totalmente eccedente sarebbe ineffabile semplicemente, in rapporto a tutto, mentre ciascuno degli altri enti ha – soltanto in rapporto ai secondi – l'ineffabile di se stesso e si fa ineffabile in rapporto a qualcosa. Massimamente (480) dunque, come ho affermato, non c'è nulla di contrario alla ragione ma forse qualcuno potrebbe sollevare quest'importante aporia: se l'intelletto conosce

in realtà il solenne incedere di ciò che è – ma non esso – secondo tuttavia il parvente. Piuttosto, il suo parvente si diceva essere dunque questo solenne incedere ma certo non un qualche decorso a partire da esso, come dal Sole la luce che avvolge la terra, bensì come se qualcuno vedesse il sole stesso secondo lo splendore della natura in esso. Pertanto, conosce solo superficialmente, se è vero che possa conoscere il parvente di ciò che è come un qualche colore? Piuttosto, attraverso l'intiero occorre pensare il parvente e che non c'è nulla di esso che non traspaia e si involi verso una scaturente apparizione, come se dicessi per intiero visibile un cristallo o qualcosa di diafano poiché per intiero s'è ritratta la natura del visibile.

Ma tuttavia altro è il corpo e altro il parvente attraverso l'intiero, così che là il parvente è altro a fronte di ciò che è; e **(II, p. 152 W.-C.)** in prima istanza si sarà ripresentato il medesimo fatto, cioè che non è di quanto è bensì del parvente che ne è altro (e infatti di quanto è totalmente trasparente non è visibile il corpo ma il solo colore); poi definiremo, in quanto è totalmente indefinito, in un modo il parvente e in un altro quanto è – ad esempio ciò che per il parvente è sostrato o in qualche modo mai è differente da esso. Piuttosto, occorre dire così in risposta a questo, che quanto è è proprio ciò che è, in quanto è essente soltanto esso nonché soltanto indistinto; in quanto però dista da esso l'intelletto – distinto da esso – e diviene non solo indistinguibile ma anche distinto dal distinto (sebbene abbia il distinto come indistinto distante dal veramente distinto), di tanto subappare in esso il conoscibile. E infatti, secondo il distinto, all'intelletto appare riflessivamente il conoscibile, così che anche a quanto è in quanto distinto in qualche modo appaja riflessivamente qualcosa anche di altro: certo non il conoscitivo, poiché questo coesisterebbe al promanato, bensì il conoscibile, giacché tratto mediante conoscenza al promanato, risulta divenuto quel conoscibile e in esso non è il conoscibile come una qualche specificazione definita. Infatti in esso non è nemmeno il definito come una qualche specificazione: infatti, secondo l'indistinto sarebbe distinto dal distinto, non potrebbe essere né ipostatico né nominato distinto quanto lo è a partire dalla natura propria, se è possibile dire, se non è stato distinto a partire da esso il realmente distinto. Così allora è conoscibile non secondo qualcosa di quanto è in esso **(II, p. 153 W.-C.)** ma appare ed è nominato secondo l'anticomparazione verso l'intelletto. Infatti l'intelletto, una volta aver visto se stesso distinto da quello ma che quello permane indistinto, nomina l'eccedenza da quella distinzione, la quale è in sé realmente mentre in quello è secondo l'indistinto e secondo ciò che non ne risulta coecedente.

Così allora – poiché una volta proceduto l'intelletto è divenuto cono-

scitivo di quello, da cui è promanato –, protrudendo la conversione conoscitiva secondo proprio ciò che è promanato, come detto prima (481), impossessatosi di ciò cui aveva aspirato mediante conoscenza, ha fatto che venisse nominato conoscibile; o anzi d'un tratto ha fatto apparire anche il conoscibile – non essente in esso –, certo non definito: né infatti il distinto <in esso> (482) è in distinzione né infatti esso è essente come qualcosa oltre la vita e l'intelletto. Infatti, tutti questi – sia nomi sia oggetti – sono della natura essenziale ma quella natura sarebbe totalmente indistinta, come diciamo; nella media invece si distingue in qualche modo mentre nell'intelletto sia gli altri – il conoscibile, il conoscitivo, la conoscenza – sono stati distinti sia il propriamente conoscibile è l'intelletto, che è almeno a se stesso conoscitivo. Infatti è essenza, poiché essenziato ed essenziale (483): per cui a ogni essenza coesiste una qualche conoscenza anche, quanta che sia, ed ogni essenza è animale o un qualche morto di animale, affetta dalla privazione a un tempo dell'animale e a un tempo anche dell'essenza, quali pietre e legni e quelli morti tra i corpi, poiché almeno quanto ha disposizione secondo natura è sia animale sia con una qualche copercezione, **(II, p. 154 W.-C.)** sebbene la più debole e a noi impercettibile. Del resto anche le piante Platone⁸⁷⁴ ha detto essere certi animali: – pietre e minerali e l'intera terra e ciascuno degli altri elementi –, che siano non totalmente inanimati lo mostra sia la generazione animale degli animali compresivi ma lo mostra anche l'onniperfezione della loro specificazione (484). Questo, dunque, necessiterebbe di un altro ragionamento.

Ma l'intelletto in sé distinto intiero per intiero è divenuto sia conoscitivo sia conoscibile: infatti, distinto a partire da sé e stante nella distinzione, è in contatto verso di sé mediante conoscenza – il che è legge per quanto è distante da ciò da cui è distante. Pertanto propriamente, come ho detto (485), sia il conoscibile sia il conoscitivo sia la conoscenza sono distinti nell'intelletto l'uno dall'altro; ma in quanto è il distinto, appare conoscitivamente mentre, in quanto è ciò *da cui* è distinto, per questo è conoscibile; infatti, è verso questo promanato che aspira a riemanare mentre, riemanato mediante conoscenza come conoscitivo verso conoscibile, ha fatto il ritorno – esso è ciò *da cui* e ciò *che*: allora esso è il conoscibile nonché il conoscitivo mentre in mezzo a questi è la conoscenza. Dunque, come dicevo (486), questo vale propriamente per l'intelletto nonché nell'intelletto; ma ormai anche da ciò che è – però in altro modo – è però stato tuttavia distinto l'intelletto, sicché l'intelletto anche a quello si è slanciato mediante conoscenza: infatti questo sarebbe estremo contatto dei promanati. **(II, p. 155**

⁸⁷⁴ PLAT., *Tim.* 77A3-C4.

W.-C.) Ma, volendo essere messo in contatto e adattarsi a quello, ha condotto insieme la conoscenza di sé verso un'unica contrazione di tutte quante le conoscenze e, operata un'unica conoscenza unicata, in picchiata (487) – si potrebbe dire – si inoltrava verso l'indistinto realmente conoscibile ma, una volta aver dimostrato che in qualche modo la conoscenza è sostanza per la molta unità, si è protruso al conoscibile come sostanza e ha aspirato come conoscitivo allora a un conoscibile mediante il *verso da lontano* e, messosi in contatto e acquisitolo, ha conosciuto il contatto che non è di un conoscitivo né verso un conoscibile ma di una sostanza verso una sostanza sicché verso quello è più sostanziale il ritorno mentre verso di sé è conoscitiva di più.

Dunque, perché l'intelletto è entrambi – sia a un tempo conoscitivo sia conoscibile – mentre la sostanza è solo conoscibile, eppure è vista in qualcosa anch'essa per distinzione, come detto? Piuttosto, occorre dire che il conoscibile vuole essere qualcosa di aspirato mentre il conoscitivo di aspirativo – però in distinzione, in qualche modo mai, e l'uno in rapporto all'altro, questi – esattamente come intelletto e sostanza: la sostanza è l'aspirato, ché è superiore, mentre l'intelletto l'aspirato. Sicché è chiaro che l'aspirativo e il conoscibile si addice al più manchevole secondo natura mentre al superiore l'aspirato e conoscibile. Ma se l'intelletto è sia conoscibile a sé sia **(II, p. 156 W.-C.)** aspirabile a sé sia agli altri promanati dopo di esso o da esso, che c'è da stupire che i più manchevoli partecipino di quanto è prima di essi ma tuttavia non viceversa? Ecco, pertanto la sostanza non è intelletto mentre l'intelletto è sia sostanza sia intelletto ma questo secondo subprincipiamento e quello secondo partecipazione; allora, in quanto sostanza, è un conoscibile anche l'intelletto: conoscibile allora secondo partecipazione – in quanto invece intelletto, è conoscitivo: secondo subprincipiamento allora è tale. Dunque in ordine all'aporia sono sufficienti anche queste cose.

Forse però qualcuno potrebbe ipotizzare conoscitiva anche la sostanza, se è vero che tutto è secondo la contrazione propria ma non secondo la conoscenza definita; così infatti è anche un conoscibile – che è un qualcosa anche conoscibile (488) – ma indefinitamente e nell'irrelato verso altro; e una volta che l'intelletto è promanato da essa e vi è ingenita una *qualche* relazione verso di esso come di causa verso causato, dal momento che il causato è parso divenuto conoscibile, anche la sostanza ha protruso qualcosa di conoscibile tanto quanto la specificità della relazione è preapparsa antdivisa all'intelletto tanto sia detto per il momento su questo.

II. 8

(82) Perciò, nono dall'inizio di quanto prospettato sarebbe, se ciò che è ipostatizzato secondo relazione si fa anticonsistere (489) mutuamente, come farà a non operare affatto qualcosa il causato sulla causa e l'aspirativo (II, p. 157 W.-C.) sull'aspirato (490) e dunque anche il conoscente sul conosciuto: infatti diviene in atto allo stesso tempo ciascuno dei due. Eppure, come è possibile che il causato operi sulla causa? Infatti nel caso degli equiordinati questo potrebbe forse essere vero, eppure anche nel caso di questi qualcuno potrebbe sollevare l'aporia che, se quanto non è toccato opera qualcosa su quello, che non tocca, con il solo avvicinamento della relazione, anche quanto patisce da quello – pur non mutando esso per niente – si dice patisca. Piuttosto, ciò che va allontanandosi o separandosi detiene la funzione di materia mentre l'essenza direttamente brilla sulla relazione, all'accostarsi o all'allontanarsi di ambedue o di una delle due. E infatti, riunendosi, gli uomini perseguono un qualche numero sopravvenuto dall'esterno nonché il bastone – reciso in due – partecipa di una diade in luogo di una monade. Dunque, ci istruisce su questo Socrate nel *Fedone*⁸⁷⁵. E se anche il causato antidista in rapporto alla causa secondo la processione e due sono sorti in luogo di uno o l'uno è conoscitivo e l'altro conoscibile, il fatto di essere pervenuto da uno dei due all'altro il ragionamento di Socrate non lo ammette nemmeno nel caso degli equiordinati; che lo sia invece di ambedue a partire da uno dei due – prima di ambedue – non ha senso nel caso di quanto non è per nulla prima di ambedue, quali il primo conoscibile e il primo conoscitivo o la prima causa e il primo causato. Ma è chiaro che tutto quello che è nel causato a partire dalla causa (II, p. 158 W.-C.) giunge al causato con la sostanza intiera. Infatti, il produttore depone da sé e distingue da sé il prodotto: esso allora dà sia a sé sia a quello la distinzione. Così infatti anche l'esempio è agguagliato verso l'immagine, poiché agguaglia verso di sé l'immagine, e l'aspirato pregiace all'aspirativo e vi antigiace, poiché a questo che è distante esso insuffla aspirazione dell'acquisizione di sé. Così dunque la sostanza, una volta aver generato l'intelletto, fa apparire innanzi a quello se stessa conoscibile e fa entro di esso una potenza conoscitiva di sé, non solo in potenza ma quanto è piuttosto superno lo dà anche, tale in atto, intrinsecamente a quanto è piuttosto sobbisognevole – e così infatti è conoscibile, in quanto riempiente di cono-

⁸⁷⁵ PLAT., *Phaed.* 101B4-C9.

scenza il conoscitivo: e infatti così è aspirato, poiché ripone verso di sé l'aspirativo e riempie di sé ciò che è aspirato. Parimenti Giamblico intende anche l'intellegibile in relazione all'intelletto, poiché ha reso l'intelletto pieno dell'intellezione di sé.

Allora non è il causato ad agire qualcosa sulla causa ma la causa sia su di sé sia sul causato: infatti insieme con la sostanza coproduce anche la relazione dell'anticontrapposizione e – se è possibile dire – prima di fare il prodotto e il causato e l'aspirativo e il conoscitivo prefà sé conoscibile e aspirato e causa e produttore. Dunque questo non potrebbe funzionare diversamente. **(II, p. 159 W.-C.)**

II. 9

E l'ottavo dal principio, tra quanto è oggetto di ricerca, richiede il vantaggio della conoscenza – qualunque guadagno procuri al conoscente e al conosciuto, se qualcuno vuole inoltre richiedere anche questo.

Pertanto, si dica in prima istanza <che> è la conoscenza a procurare l'essere stesso al conoscente. Infatti, nel conoscere ha l'essere ciò che è sostanzialmente secondo la conoscenza; e infatti l'intelletto lo ha nell'atto di intelligenza così che l'atto di intelligenza è sostanza dell'intelletto e quanto vi agisce l'intellezione produce la sostanza dell'intelletto – cioè l'intellegibile e conoscibile.

Poi secondo la sua contrapposizione, l'intelletto in rapporto all'intellegibile fa apparire d'un tratto il conoscibile che è in quello, se anche non lo ipostatizza, come abbiamo detto innanzi (491).

E, terzo vantaggio oltre a questi, l'intellezione procura all'intelligente il fatto che essentifica secondo ciò che oggetto di intelligenza l'atto di intelligenza e lo pone terzo o secondo come che sia promanato nell'essenza di ciò che lo ha prodotto. Dunque questo è venerandissimo, se anche i causati acconcino alle essenze delle cause un modo – quello mediante conoscenza. Ma se peggiori vengono a essere i conoscibili, con compassione (492) verso di essi del conoscente l'agguagliamento verso il peggio deteriora il conoscente; ma se invece è senza passione la conoscenza dei secondi o insomma dei peggiori, in altro modo riconduce verso i migliori i peggiori e pone questi entro quelli; **(II, p. 160 W.-C.)** o anzi conduce quelli innanzi, verso comunanza dei peggiori, secondo la protrusione dell'essentificazione nella conoscenza dei peggiori.

Ma se qualcuno ricercasse sia l'utile in sé sia il bene, rifletta che l'appropriatezza di tutto mutuamente mediante la conoscenza avviene secondo la cognizione della comune parentela e altresì sul viaggio di tutti gli enti che vanno avviandosi verso l'unico principio – ad esempio verso il bene – in cui la conoscenza rettifica l'errore e si costituisce guida di viaggio (493) per quanti vanno avviandosi in alto. Infatti è pressoché uno sguardo che incede solennemente e che si mette a capo dell'aspirazione che urge a quello, avvampando una luce – quella propria –, per cui di quanto conduce verso il fine la conoscenza è il più efficace. Ma altresì, essentificando i peggiori secondo l'essentificazione conoscitiva dei migliori, diviene conversiva dei più necessitanti al migliore e all'ottimo a un tempo di tutti mediante la comune riconduzione a quanto è. Infatti non è con l'ineffabile che entriamo in contatto mediante conoscenza bensì con ciò che è; quello invece risulta in contatto con l'ineffabile mediante ogni unità, tanto che mediante la mediazione di questo entrano in contatto anche gli altri enti.

II. 10

(83) Ma passiamo all'ottava ormai delle questioni ricercate e in primo luogo prendiamo le difese dell'ordine sia della conversione secondo conoscenza sia di quella secondo sostanza; superiore è questa a quella. Infatti, come – stante sul confine di sé – l'intelletto imita quanto viene a stare prima di sé secondo il confine proprio, sebbene il confine di questo in relazione al confine di quello sia come lo **(II, p. 161 W.-C.)** sconfinato in relazione al definito e l'indistinguibile in relazione al distinto, così – sciente <di quanto è>, secondo il suo confine – l'intelletto ha imitato quanto di quello si fonda oltre conoscenza nel solo conoscibile. <Ma> questa è un confine secondo, concordemente, non di ipostasi in relazione a ipostasi bensì come di conoscente in relazione a conosciuto. Così a livello universale.

Ma se c'è una sostanza dell'intelletto e una circoscrizione in quanto va procedendo da sé, sarà analoga a questa una conoscenza, secondo la quale l'intelletto conosce sé; ma, se risulta promanato anche da quanto è prima di esso, sarebbe analoga a questa processione ipostatizzata dall'alto la conoscenza che conosce prima di esso: infatti risulta convertita a quello, di una conversione sia sostanziale sia conoscitiva.

Passiamo a vedere, a questo punto, la seconda questione, cioè come conosca quello: forse che col sé (conosce) anche quello ovvero quello una volta aver abbandonato sé? Piuttosto, né l'uno né l'altro bensì sia l'uno sia l'altro: infatti né quello soltanto a parte sé né mediante sé solo, come se non stesse mirando verso quello ma verso sé solo. Infatti, bisogna che tutti concorrano insieme – e infatti secondo ogni ipostasi di sé procede da quello, così che conoscerà quello anche secondo ogni conoscenza di sé; infatti, conoscendo sé, trova l'imitazione di quanto è prima di esso – sé – e quale quello sé e, per contro, conoscendo l'imitazione e il pressoché-quello, conosce sé. Pertanto (494), così conoscerà l'eguaglianza sola mentre la *** l'ineguaglianza, poiché l'uno è **(II, p. 162 W.-C.)** lui e il generativo di sé nonché l'uno è quello mentre l'altro è da quello o l'uno è conoscitivo mentre l'altro è conoscibile.

Occorre pertanto dire che, proprio come egli – in quanto distinto – è stato distinto a partire da quanto è e ha rivelato anche quello separatamente da sé, come indistinto, conoscendo così se stesso e circoscritto alla conoscenza di sé ha percepito la natura di quanto è, incircoscrivibile e che supporta di non conoscere ma di venire solo conosciuta – e questo per il fatto di essere commisurato in proporzione di intelletto, come per innamoramento della generazione propria. Forse che non lancia uno sguardo verso la causa di sé? Piuttosto, distante da esso, si è convertito verso di esso e, avendo voluto prenderlo, lo conosce in luogo di questo; o anzi così lo ha preso, tanto che esso non è divenuto ma lo ha cinto d'abbraccio conoscitivamente – e questo è che lo sguardo è stato illuminato d'intorno dalla luce di quello. Tale è infatti il contatto del conoscente verso il conosciuto: non divenire quello né di quello né afferrare decorrenza da quello, né di essere esso ricondotto a quello. Infatti, quanto è stato una volta distinto lo confondono tutte le congetture tali e nemmeno ammettono più l'essenza della conoscenza, che è ipostatizzata nella distinzione che sta sui confini tra il conosciuto e il conoscente, essendo riconoscimento dei distanti e ricezione antiprotendentesi con la distanza.

Ma con quanto è tale intrinsecamente, affermano, conosciamo quanto fuori è tale. Pertanto, dirò, l'intelletto fuori di quanto è **(II, p. 163 W.-C.)** è divenuto secondo la commutazione della natura ma tuttavia, pur promanato, è tale come la sostanza è permanente al massimo grado possibile; infatti, sola è trasmutata la distinzione, così che l'intelletto potrebbe conoscere la sostanza mediante sé per intiero, nulla meno che se avvolgesse in sé una traccia della sostanza. Ma se anche nell'intelletto prima del distratto è il contratto, sarebbe una pienezza intellettiva, questo, risultando unicata la

sostanza che è prima di essa quale immagine secondo cui saprà il modello, proprio come l'immagine secondo il modello, seppure dell'immagine sia molta la distinzione rispetto al modello proprio. Ma se fosse intrinseco anche all'intelletto qualcosa anche della natura unicata stessa – quella di quanto è –, o semplicemente o in qualche modo, ed è o connaturato proprio a quanto è o cosostanziato all'intelletto o in qualsiasi maniera mai (ché questo andremo ricercando nell'indagine sulla partecipazione un po' più avanti), dunque se fosse intrinseco all'intelletto qualcosa anche di simile, sotto questo rispetto l'intelletto conoscerà anche quello: infatti, essendo unica in qualche modo la natura, unica i qualche modo si farà anche la sua conoscenza. Dunque, questo auspichiamo di passarlo in rassegna con grande precisione anche nelle pagine sull'intelletto – il veramente intelletto –, giacché avremo aggiunto anche l'indagine sulla partecipazione.

II. 11

Ma dunque la sesta questione, dopo queste, risultava da noi prospettata – quella importante – di come ipostatizzi sé secondo la conversione sostanziale (**II, p. 164 W.-C.**) verso di sé, certo non più anche quanto è prima di sé secondo quella che è tale verso quello. Ma la medesima questione sollevava aporie anche riguardo a quella vitale: infatti, osserviamo che quella conoscitiva è disposta egualmente sia sotto il rispetto del rapporto a sé sia sotto il rispetto del rapporto a quello; infatti, non agisce nulla da nessuna delle due parti, secondoché conosce. Infatti, se anche fosse agentiva la conoscenza – ma secondoché agisce qualcosa e ipostatizza – non è più conoscenza in quanto di un conoscibile bensì una qualche causazione di un qualche fatto. Infatti, operare non è specifico del conoscente ma solo conoscere ormai un qualche essente mentre della sostanza e della vita lo è l'ipostatizzare, o anzi della sostanza lo è il sostanziare e provvedere una qualche ipostasi prima e invece della vita lo è pressoché contromuovere quella e controdestarla a una qualche processione, o comunicare la natura operativa di questo.

Perché dunque la conoscenza sostanziale verso sé ipostatizza l'intelletto stesso a partire da sé mentre quella verso ciò che è prima di esso non ipostatizza più quello? E infatti come sarebbe stato possibile che la causa sia ipostatizzata dal causato? Forse che tale conversione non è sostanziale, se è vero che non è sostantificatrice? Piuttosto, è sostantificatrice della so-

stanza dell'intelletto ma in quanto generata a partire da quanto è prima di esso; infatti, secondo la sostanziale conversione a quello, l'intelletto ha circoscritto sé in quanto procedente da quello, ricevendo con la versione verso quello l'essere da sé. Così infatti, occorre pensare anche la versione sostanziale verso di sé, **(II, p. 165 W.-C.)** risultata ipostatica di esso come procedente da sé; e così, ipotizzando lo stesso su quella vitale, in ossequio a giustizia conserveremo (495) del tutto l'analogia.

II. 12

E certo risolveremo facilmente la quinta questione, convenendo che è specifico della conversione il coinclinare a qualcosa d'altro, verso cui è la conversione, cioè quanto si coverta, o verso sé, se fosse di esso verso sé, e invece la coinclinazione diviene secondo sostanza con la specificità ipostatica di sé mentre secondo vita con quella vivificante. Infatti non è lo stesso convertirsi e operare ma si converte totalmente ciò che opera verso il diveniente (496) e da ciò che coesiste volevamo avere cognizione dell'essenza della conversione – cioè dall'essentificante o vivificante (497); poiché anche altro dalla conoscenza è la conversione, ché l'una è inclinazione – come detto – verso altro o verso sé mentre la conoscenza è pressoché consenso (498) e accordo del fatto che ciascun ente è ciò che è.

II. 13

(83/2) Ma occorre riconnettere alla quinta la quarta questione e fare le medesime divisioni per le tre conversioni, poiché allora anche **(II, p. 166 W.-C.)** in termini di vita l'uno è analogante al conoscente, evidentemente il vivente, mentre l'altro lo è al conosciuto, cioè quella vita che il vivente vive, e invece alla conoscenza lo è la vivificazione. Dunque anche di questi è possibile dire il vivo, il vivibile, la vivificazione (499) e dunque anche per la sostanza l'uno è sostanziazione e ipostasi, l'altro sostanziantesi – quale l'intelletto ipostatizzantesi –, l'altro sostanzabile, il quale risulta sostanziato nell'intelletto e secondo il quale risulta sostanziato l'intelletto. Infatti, per parlare più limpidamente, la conversione è osservata secondo il medio mentre degli estremi secondo ciò che si converte sarà il conoscitivo, il vi-

vo, il sostantivo – quale il conoscente, il vivente, il sostanziato – mentre, secondo il *ciò verso cui* si converte, il conoscibile, il vivibile, il sostanziale. Infatti, occorre che ciascuno di questi sia aspirabile di un unico, quale che sia, di quelli: l'uno del conoscente, l'altro del vivente, l'altro del sostanziato.

Tuttavia, non passiamo sotto silenzio ciò che merita attenzione, cioè che in termini di conoscenza risultino distinti i nomi, giacché la conoscenza è sussistente in una qualche distinzione degna di vaglia, mentre negli altri casi non constano, giacché grande è la loro unità del vivente in rapporto **(II, p. 167 W.-C.)** alla vita e ancor maggiormente del sostanziato in rapporto a sostanza, secondo cui è sostanziato o in rapporto a cui si converte secondo sostanza. Perciò, anche la conoscenza è sia atto sia affezione: infatti, conosco te e sono conosciuto da te, diciamo. “Vivo” e “sono” non vengono detti né l'uno né l'altro anche dai grammatici (500) in quanto contemplati in ipostasi, a meno di aggiungere “fare” o “essere fatto”: allora, in loro conformità diviene la diatesi – ad esempio “vivifico” e “sono vivificato”.

II. 14

(84) Pertanto, in rapporto alla terza questione diremo che cosa duplice è la processione: l'una del promanato, che si potrebbe vedere triplice – in quanto di conoscente procedente dal conoscibile; in quanto di vivente da vita o dalla causa della vita; in quanto di essente, da ciò che è primo. L'altra invece è in corso di essere contemplata nel procedere: secondo essa sola diciamo essere ipostatica la vita; ma nel caso di questa i tre non potrebbe essere distinti ma, se mai, distinguendosi e protrudenti una qualche apparizione riflessiva dell'antidivisione mutuamente. Almeno nel caso della sostanza unicata (501) non è possibile dividere in alcun modo mai l'essenziale e vivo e conoscitivo; quindi, qualora si contempli e nomini permanenza la quieta costituzione di quello, non potrebbe dividere nemmeno questa triplicemente. Ma se dicesse permanenza di quanto è promanato, vedrà che anche questa va dividendosi triplicemente: permane infatti l'intelletto sia nel conoscibile secondo la conoscenza sia nella vita secondo la vita di sé **(II, p. 168 W.-C.)** – o nella causa della vita – sia in ciò che è (502), secondo quella che non totalmente è distanza da ciò che è, come dicevamo nelle righe precedenti (503).

II. 15

Sicché, anche in rapporto alla seconda questione è cosa facile dire a partire da questo che la conversione è del promanato; infatti questo necessita anche della riaccessione, cioè quanto ha fatto l'incessione – ma né è il procedente, se è vero che va ancora procedendo – né molto di più il permanente prima della processione, ché questo non procede nemmeno. Forse che dunque la conversione, sola, è del promanato o lo sono sia il procedere sia il permanere? Ecco, dunque, esso sia – permanendo – risulta promanato sia ha media la processione del risultare promanato e permanere: infatti, insomma, i tre sono mutuamente in definizione, come detto ripetutamente (504). Allora i tre sono in ciò che ha – definita – la sostanza, e questo è il promanato; ma non si potrebbe dire permanere verisimilmente ciò che è, il quale nemmeno procede e nel quale nulla risulta definito, sicché in esso non è nemmeno permanenza in quanto qualcosa di definito. Ed è detto altrimenti immobile in quanto totalmente indistinguibile e unicato ed essente, permanendo nella natura improcessionale anche prima di tutto. E così nemmeno la cosiddetta vita ha permanenza o processione o conversione se contemplate in distinzione bensì quelle subapparenti ancora nel distinguersi. Allora, le tre hanno parvenza di coesistere mutuamente: nell'unicato secondo unità indistinta; nel distinto secondo una qualche definizione e anti-divisione ormai protrusa; nel medio evidentemente l'intermezzo, cioè in un modo essere e in un altro non essere definite o indefinite. Ma che nel promanato le tre siano così come distinte secondo essenza, da questo è evidente.

E che? Ciò che è non è convertito in rapporto a sé e autoipostatico, sia procedendo esso da sé sia permanendo in sé? Piuttosto è rappresentato essere tale da parte di noi che ci parcelliziamo intorno all'unica sua semplicità ma esso tuttavia non è nessuno di questi ma detiene l'unica comunanza dei tre – e questa eppure contratta nell'intera comunanza del tutto. E infatti bisognava altrimenti che ciò che è secondo una qualche conversione o processione o permanenza, sia solo proprio <ciò che> è semplicemente; ciascuno di questi, infatti, non è semplicemente ma una sostanza tale, permanente puta o procedente o convertentesi, e – per dirla tutta – definita. Perciò è chiaro che nel promanato siano la sostanza e la vita e la conoscenza, le quali secondo divisione risultano contraddistinte l'una rispetto all'al-

tra mentre la sostanza media non è ancora qualcuna di queste – né sostanza né vita né conoscenza – ma ormai un certo loro travaglio e progressione: in ciò che è – cosiddetto – non è nemmeno subapparizione.

Ma che cos'è il promanato? Forse che è sempre il terzo e quanto è dopo il terzo, o anche il secondo talvolta, se anche non il **(II, p. 170 W.-C.)** secondo da ciò che è, che chiamiamo vita, bensì quale il secondo intelletto? Piuttosto, dopo il primo intelletto e la prima distinzione in esso d'un tratto apparsa, di séguito vengono sempre distinti anche i secondi da quanto è prima di essi, partecipando della distinzione ormai protrusa verso l'alto: vi è ciò che anche mentre va distinguendosi è in qualche modo osservato in rapporto a quanto è prima di sé e a quanto è dopo di sé, secondo analogia, come nelle triadi caldaiche la potenza (505).

II. 16

Ma a fianco di tutto questo occorre che esaminiamo quanto è da noi risulta ricercato per primo (506), quale sia la necessità della contrapposizione dei tre mutuamente – sia di permanenza, processione, conversione; sia di sostanza, vita, intelletto; sia dell'unicato, del distinguentesi, del distinto. Forse, dunque, è meglio fare dell'antidivisione un indistinto, distinguentesi, distinto che non di nuovo, per contro, un unicato, pluralizzato – diametralmente questi sono secondo l'antitesi dell'uno e del plurale – mentre in mezzo ad ambedue è ciò che si è rilasciato dall'uno e ha protruso un'intrinseca manifestazione del plurale. Questa triade è divisa, in ciò che è simile a ragionamento; quella prima di essa l'hanno provveduta anche i sensibili soggiacenti a tutto – di cui alcuni diciamo solo essere, gli altri anche vivere, gli altri anche conoscere – ma l'ha procurata anche la definizione del vivo, ridefinendolo sostanza <vivente> e conoscente (507); pertanto, vivo sulla base **(II, p. 171 W.-C.)** dei tre mentre, sottratta la conoscenza, diviene sostanza vivente soltanto e invece, al venir meno anche della sostanza di vita, sussiste solo.

Ma, lasciati gli oggetti, se vuoi, passiamo a esaminare i nostri concetti, che abbiamo sui *** affermiamo essere, l'altro vivere, l'altro conoscere. Dunque, questo si distende verso altro, ché secondo l'aspirazione verso il conoscibile è ipostatico il conoscere; invece, l'essere è di per sé e di sé solo esso stesso, al di fuori di ogni duplicità; il vivere invece è ineludibilmente un medio, ché è ancora in sé e verso di sé, per quanto vive il vivente – de-

stantesi ormai in qualche modo da sé e verso di sé distinguendosi e pressoché transbollente dall'essenza di sé ma non distendendosi ancora ad altro. Perciò nemmeno si porta verso atto e affezione, in quanto molto attenendosi alla sostanza. E infatti la vita è ciò che va ridistanziandosi dalla sostanza; perciò pare anche essere movimento o causazione di movimento e distinzione o nel distinguersi o *causazione* di tale distinzione. Ma non è nulla di questo: né infatti la sostanza è stasi o causazione di stasi né contrazione o causazione di contrazione – né infatti l'intelletto è conoscenza né causativo di sola conoscenza. Infatti, sono essenze, queste, e risultano definite l'una in rapporto all'altra; e infatti la vita e la sostanza risultano enti definiti; l'intelletto invece è il tutto – il primo intelletto nonché cosmo ormai intero, alla propria circoscrizione (**II, p. 172 W.-C.**) e alla propria distinzione sia ordinato sia sfericizzato (508). Ma la natura prima di questo – che chiamiamo vita a partire dalla vita essenziale simile alla sua medietà – non risulta ancora ordinata; né infatti risulta ancora distinta né circoscritta, poiché anche la circoscrizione è una certa distinzione; ma li fa subapparire mentre scorre da ciò che è e non è null'altro che solo scorrimento, né permanente in alto né promanato in basso. Ma prima di questa è la totale ipostasi di ciò che è, così totale che né riesce a supportare lo scorrimento né la profusione al medio.

Giustamente, allora, anche questa stessa triade risulta antividiva in rapporto a sé secondo la sequela dei concetti definiti. La sostanza, infatti, chiarisce solo proprio ciò che è ciascun ente, anche qualora si vedesse la conoscenza come una qualche essenza – anche questa –, nonché la vita e, nel caso, l'intelletto: perciò, il bene, il bello, il giusto, tutto ciò che è sostanza, è di quello. Ma il vivere di ciascuno nonché, di ciascuna sostanza, la vita è ciò che ne bolle sotto ciascun rispetto e si ridistanzia e da sé si rafforza per l'atto esterno, se un po' può anche questo per l'indicazione di ciò che andiamo dicendo. Ma, qualora, a fronte, si implichi ad altro e si distenda verso altro, vi sono osservati sia atti sia specificità altri – e segnatamente la conoscenza. Perciò, in relazione a una sostanza, la vita intrattiene funzione di potenza mentre la conoscenza di atto; eppure, c'è anche, conoscitiva, una potenza nonché (**II, p. 173 W.-C.**) sostanza – ed egualmente anche vitale. Allora a ciò che è di per sé è coipostatica la sostanza mentre a ciò che è in rapporto con altro lo è la conoscenza e invece a ciò che è medio e che né si tende ad altro né trema di per sé lo è la vita che si dice derivare dunque da questi stessi cercare e bollire. Ma come fa l'intelletto a essere terzo? Se ormai è sostanziato secondo conoscenza e l'essere intelligente è conoscere, poiché anche la conoscenza sarebbe contrapposta rispetto a

vita, come detto (509), e se l'essere intelligente e l'intellezione significano ritorno verso ciò che è, come era detto prima (510), e il ritorno è conversione o distinzione, è chiaro come anche l'intelletto sia terzo dopo e vita e sostanza: infatti questa è incircosccrivibile mentre l'intelletto è circoscritto e invece la vita ha media la disposizione. Ed egualmente l'intelletto è distinto, divenuto molti in luogo e di uno e di unicato mentre la sostanza è monoessenziale e indistinta e invece la vita ha la disposizione media anche tra questi.

Pertanto a questi occorre fare quell'importante aggiunta, cioè come permanenza e processione e conversione risultino antidiivisi mutuamente. Piuttosto, se prendessimo lo stesso ente, questo avrà tre attività: infatti, o mena tranquillità o muta di un qualche mutamento o aspira di nuovo alla tranquillità. E infatti il corpo o risana secondo natura o è condotto giù a quanto è contro natura o è ricondotto a quanto è secondo natura. E se cogliessimo in rapporto a un medesimo e unico ente quanto va dividendosi triplicemente, diremo che o coesiste con esso o da esso si storna o verso esso ritorna. **(II, p. 174 W.-C.)**

III

III. 1

(85) Oltre a questo, dunque, occorre ricercare – intorno a quanto è stato detto intellegibile e totalmente unicato – se abbia qualche distinzione in sé e ordine di prima e media e ultima pienezza – sia, come dicono i filosofi, di sostanza e vita e intelletto, sia, come i teologi, pluralizzando chi in un modo e chi in un altro i principî intellegibili, sia, come i Caldei (511), dissilenzando triadi paterne. Ma se volessimo disporli in qualche modo misuratamente, occorre far rimontare a ritroso il ragionamento all'indagine su molti e pluralità (512); infatti così apparirà se la pluralità si addica a quell'intellegibile o no e come – o come non – potrebbe addirsi secondo il rispetto più giusto.

Pertanto, si vede e si dice da parte di tutti che questi enti sono limpidamente molti, quanti distano l'uno dall'altro e sono divenuti di per sé ciascuno con una circoscrizione propria, volendo rimanere – questo – ciò che è ed è detto, quali le essenze affermiamo curino di essere.

Ma al contrario si dicono molte anche le parti; infatti, né per natura può esserci un'unica parte di qualcosa ma due perlomeno. Dunque, molte sono anche le parti; differiscono però per il fatto che non vogliono essere di per sé né di sé bensì completamente sia delle reciproche sia dell'intero secondo reciprocità e sono ipostatizzate nell'intero, principiando la distinzione secondo la parzializzazione ma non distanziate tuttavia in circoscrizioni proprie (**II, p. 175 W.-C.**) ma ancora cosostanziate alla coinclinazione verso l'un l'altro e l'intero, quali appajono massimamente quelle dette equiparziali tra le parti (513).

E si dicono molti gli elementi secondo il terzo ragionamento: infatti nemmeno può un elemento unico da solo completare l'elementato bensì due perlomeno.

Dunque, qual è la differenza tra parti ed elementi? Una è che le parti constano di elementi – i medesimi che l'intero (ché dell'elementato sono le parti, come del nervo questi quattro elementi e dunque anche di ciascuna delle sue parti) mentre gli elementi sono più semplici anche di ciascuna parte, come il fuoco puta e la terra lo sono anche di quella che sembra la minima di un nervo.

E un'altra è che le parti conservano anche la definizione propria secondo cui sono ipostatiche o, se non la conservassero, nemmeno sarebbero parti; invece, gli elementi non supportano la distanza in qualsiasi modo ma si confondono in mescolanza e in unità sono sospinte nonché in questo hanno il fatto di essere elementi, cioè nel non far apparire in qualche modo la definizione propria e molto di più nemmeno la circoscrizione.

E terza loro differenza è il fatto che gli elementi non siano della medesima natura che l'elementato, salvo solo il fatto che di esso siano detti elementi: dico ad esempio, gli elementi del nostro corpo non sono secondo l'essenza della mistura – ossa magari e carni – ma di ossa e di carni, qualora siano divenuti commisurati e si siano appropriati in rapporto a questa essenza: di per sé, purtuttavia, sono di un'altra ipostasi. E inoltre, (**II, p. 176 W.-C.**) se ci fossero certi elementi anche della sostanza, non sarebbero certe sostanze; infatti sarebbe sostanza l'elemento mentre l'elemento non potrebbe essere l'elementato. Pertanto, sono estremi il circoscritto per un'ipostasi appropriata e il commisto per la comune unità di tutto quanto – unica – mentre medietà di ambedue sono le parti e la parzializzazione di queste, ormai distanti in qualche modo ma non ancora circoscritte.

Ma se queste non sono ancora così distinte, come fanno altresì questi quattro elementi a essere certe essenze e come farebbero i cosiddetti generi di ciò che è a non essere anche essenze? Ebbene, li si dice anche elementi

della sostanza e sono per questo generi di ciò che è, poiché così la sostanza è commista sulla basa di questi. Ma se si dirà che questi sono essenze e non elementi, quali potrebbero essere gli elementi veramente? Infatti, quali enti potremmo trovare più semplici dei generi di ciò che è? E sembra tuttavia che siano anche essenze, che certo salvano le circoscrizioni proprie; infatti, nella sostanza appajono riflessivamente sia movimento sia stasi e ciascuno dei due termini di ciascuna delle altre antitesi. E come fanno a essere parti dell'uomo testa e mani e piedi? E come fa l'intero a essere delle parti intiere – intendo sole e luna e gli altri enti di cui ciascuno è essenza intiera e come fanno a risultare circoscritte da alcune differenze essenziali le nostre parti, anequiparziali quante sono?

E occorre dire in risposta a ciò che quanto è inferiore partecipa di quanto è superiore; sicché le essenze sono sia parti sia elementi e **(II, p. 177 W.-C.)** per contro le parti sono anche elementi, tuttavia che lo sia il controinverso non consta (514). Infatti, dato che tra le essenze alcune sono più semplici di certe mentre altre di certe altre, le semplici divengono elementi delle composte, non supportando la parzializzazione composta – il che è parzializzazione dell'elementato – ma perdurando entro la loro prima ipostasi: e questa sarebbe quella quanto più possibile imparzializzabile, almeno in questo modo che è quello della mistura; e poiché, prima di essere state circoscritte perfettamente, si parzializzano in precedenza di necessità secondo la parzializzazione con cui si ipostatizzano per l'ordine della parti, bisogna infatti che si distanzino dall'unità in parti e che così allora promanino a distanza perfetta – quella essenziale. E insomma, dal momento che le essenze vogliono risultare circoscritte – quante tra le essenze non sono sodisfatte della stasi specifica in sé ma per rimpianto dell'antica natura risultano coinclinate ad uno –, queste in tale misura divengono anche parti. Sicché, secondo complicazione dei semplici, occorre fare delle une essenze e parti insieme, tuttavia sotto un rispetto sempre diverso, e delle altre essenze ed elementi – ma queste non sotto il medesimo rispetto. Ma in quanto sono unicate e sotto la loro sommità contratta, potrebbero essere elementi mentre, in quanto sono distinte mutuamente, esse potrebbero essere chiamate essenze giustamente e invece, in quanto vengono distinte in qualche modo secondo l'anfibia medietà dell'ipostasi, venendo dette appropriatamente parti.

E altresì, tutto quanto nell'intero è parti ineguali, è sia essenze sia parti insieme: essenze, poiché ineguali; parti, invece, poiché non sono di per sé ma per natura possono essere nell'intero quali i nostri **(II, p. 178 W.-C.)** cosiddetti organi e quali nel cielo emisferi e quadranti e certe diffe-

renti zone e altresì poli e centri e assi e cicli, definiti da alcune sezioni plasmatrici – ma che tuttavia non possono essere di per sé (515). Ma anche nelle anime le ragioni vengono a essere certe tali essenze e tutte le causazioni e partecipazioni dei differenti sono di questa natura qui; invece, le esistenze sono come di quella autofinale, salvo che anche di queste le contrazioni divengono pressoché da elementi e le intierezze pressoché da parti, come detto anche in precedenza (516).

Così dunque essenze e parti; ma insieme essenze ed elementi sono quante si commescolano – tra le essenze – in un'indistinta consistenza di un'unica essenza, quali i composti degli animali che – intieri mediante intieri – fanno emergere ad apparire la composizione, sia muli sia giraffe sia quant'altro di simile: infatti, è da essenze differenti che questi risultano consistenti, come di elementi che si confondono in un'unica essenza.

E allo stesso modo vedremo anche delle parti: le une sono questo stesso ente – parti soltanto –, quante sporgono dalla natura contratta ma tuttavia non ancora, circoscritte, risultano distanti, proprio ciascuna in sé perfetta. Infatti, tali sono concordemente quelle equiparziali, divisesi l'intierezza ma permanenti tuttavia nella stessa essenza e per questo cosinonimiche sia all'intiero sia l'una all'altra; ma ormai alcune, pur sporgenti ora è poco verso l'anequiparziale, tuttavia permangono nell'intiero e nella comune sinonimia della medesima natura, come ne ha qualche **(II, p. 179 W.-C.)** affezione l'animale subordinato in ciascuna delle essenze. Altresì è animalana (517) e una qualche parte e misura di animale; ma ormai in qualche modo l'una è umana, l'altra equina – non solo per la commisurazione in rapporto a ciascuno dei due (infatti avrebbero questa affezione anche quelle equiparziali) ma anche per lo slancio e l'inclinazione che è in rapporto a un uomo e un cavallo.

E ci sono parti come essenze, quali quelle per ciascuno dei due aspetti delle essenze che sono di per sé e autocircoscritte, o secondo il peggio – come le nostre (parti) organiche – o secondo il meglio – come le parti del cosmo: infatti queste risultano essersi sforzate di essere dell'intiero più che di sé mentre quelle non possono risultare ipostatiche di per sé e in sé per l'imperfezione della natura propria.

E potrebbero esserci parti divenienti anche elementi, che completano l'intierezza detta sulla base di parti. Infatti, che l'intierezza si completi sulla base di parti – anche se non tutte, tuttavia almeno queste – è evidente; e che sia come sulla base di elementi, mostra che l'essenza unica si perfeziona sulla base di molti, mentre i molti si nascondono in uno e non conservano più la parzializzazione nella specificazione dell'intiero. E io credo

che anche le specie, venendo contemplate nel genere, siano contemplate come parti in un intiero (infatti sono incircoscritte per le circoscrizioni proprie) e che, essendo parti, divengano elementi del genere. Infatti, la contrazione tale dei molti animali è l'unico animale, o piuttosto nell'unico animale ha l'ipostasi. Forse però questo è lo stesso (**II, p. 180 W.-C.**) di quanto predetto: ma i generi di ciò che è, se anche sembrano essere in qualche modo specie ma sono piuttosto parti dell'intiera combinazione, tuttavia si costituiscono per ciò stesso anche nella natura elementare secondo l'unica sostanza, che tutti fanno coesistere. Dunque, è dato di ricamare questi argomenti anche più precisamente.

Ma quali delle essenze e quali delle parti possano divenire elementi e quali non possano, occorre dirlo. Infatti non sono dunque tutte, come sembra, quali le essenze estreme: se infatti anche queste sono elementi, sarà qualcosa anche dopo queste quanto ne consiste.

E anche questo occorre ricercare, se gli elementi siano totalmente di una natura superiore e più semplice, ritraendosi verso l'ipostasi dei più composti; infatti sembra essere così nella maggior parte dei casi ma non certo in tutti. Il nostro corpo, infatti, va contraendosi da enti presussistenti e l'uomo e il cavallo – animale razionale mortale e animale irrazionale mortale, per dire a caso – sono di quelli più piccoli nonché l'anima è commista a partire da sostanza e animalità e conoscenza, presussistenti. Ma l'intiero corpo dell'intiero consta dei quattro elementi, tuttavia non più presoggiacenti – né la prima sostanza consta di elementi per natura più vecchi, ché prima di essa da nessuna parte sono gli elementi. E infatti sempre l'elementato vuole essere migliore degli elementi proprî e gli elementi non sono mai di per sé ma sempre nell'elementato e l'uno dopo l'altro, come le parti dopo l'intiero (**II, p. 181 W.-C.**) e l'una con l'altra; del resto l'elementato ha fatto ricorso ai suoi elementi come a materia, quale essenza sopravveniente a quelli.

Dunque, se le cose stanno così, il primo elementato non potrebbe consistere di elementi più vecchi della sua natura e preordinati ma d'un tratto apparenti in esso per primo e più imperfetti dell'intiera essenza e per questo pensati più semplici – ma forse, secondo verità, nemmeno più semplici ma solo più imperfetti e più parziali. E così infatti sono le parti nonché le essenze; ciò che è più intiero sembra infatti più composto per il fatto di essere più avvolgente bensì ciò non è così ma piuttosto è sia più semplice sia migliore.

III. 2

(86) Dunque, qual è la cosiddetta semplicità degli elementi e in rapporto a quale semplicità? Piuttosto, è duplice l'elementato: l'un rispetto sopravveniente in quanto essenza – il che è anche sia più semplice sia migliore –, l'altro rispetto invece in quanto mescolanza e temperamento degli elementi coesistenti, il che è preipotizzato come unica materia composta. Dunque, in rapporto a questa sono semplici gli elementi e non lo sono in rapporto alla comune specificità che essentificano la mescolanza. Dunque, è sostanza tale natura mentre quella che è secondo mescolanza è sostanza in potenza e degli elementi ciascuno è parte della materia: questi dunque non sono ancora sostanza ma tuttavia sostanziali e pressoché accanto a sostanza – però più imperfetta.

Che dunque? Da materia ed essenza è anche la prima sostanza? Ma donde è anche ipostatica la materia, se non da quanto è per natura pregenerato? E infatti la materia che è presso di noi è dai principî più vecchi, **(II, p. 182 W.-C.)** come affermano (518); dunque bisogna che anche là ci siano le partecipazioni a partire dai precedenti, assunte in funzione di materia nonché di elementi. Piuttosto, quanto alle partecipazioni, rinvio di indagare in una occasione successiva; invece, dato che gli elementi sono contemplati in una certa pluralità e in una certa definizione, la sostanza – che è prima di ogni definizione sostanziale – non potrebbe essere seconda agli elementi propri. Dunque, ipostatizzatasi per prima, ha fatto coapparire a sé e in sé gli elementi propri, come l'intierezza ha fatto con le parti e questo cosmo con gli elementi di sé e in sé: ma intendo non la materia – eppure forse anche questa – ma tuttavia intendo gli elementi dell'essenza, ad esempio i quattro, quali siano mai e come li si potrebbe definire, sia che infatti <l'>intierezza li abbia protrusi come quattro elementi sia che, come il visibile e tangibile e i loro medî che sono secondo ogni rispetto e in tutto visibili, anche questi siano stati sottodistinti a partire dall'unica nonché monoessenziale consistenza del cosmo (519).

Infatti, ogni ente è uno prima della propria pluralità per la natura di sé e, a partire da questo, pressoché si snatura secondo la parzializzazione di quello in questi; per così dire infatti, l'uno si abbassa nell'ipostasi dei molti, senza venire conquistato – quello – in questi bensì provvedendo spazio a questi per ipostasi; anche qualora l'uno sia inseparabile dai molti, per natura risulta poter essere disposto così. Ma, se ci sono molti in tre modi – o come essenze o come parti o come **(II, p. 183 W.-C.)** elementi –,

consta che anche l'uno dovrebbe essere triplice e, secondo ciascuna pluralità, uno specifico: la contrazione essenziale e unica essenza prima della parzializzazione, il tutto intiero prima delle parti, l'elementato prima degli elementi. Anche le differenze dell'uno procedono in analogo: infatti quello delle essenze è un uno pluriforme mentre quello delle parti è rappresentato essere pluriparziale, per quanto si coestende alle parti tutte con l'avvolgimento, ma tuttavia è quello prima delle parti a essere imparzializzabile, se anche risultava ipostatizzato nelle parti – infatti dà spazio anche alle parti per un'ipostasi, quella parzializzata in esso; l'elementato invece risulta più perfettamente costretto a unità e confonde gli elementi e li unizza verso sé e non lascia che dopo di sé quelli risultino ordinati secondo verità bensì li obbliga a dar perfezione all'ipostasi propria.

Perciò, anche essendo molti per natura, tuttavia tutti divengono uno e non è che altro sia il mescolato e altro l'elementato, come ora dunque dicevamo (520), volgendoci sotto ogni rispetto per ragioni di limpidezza, bensì l'elementato è uno e molti ma costretti all'uno risultano i molti e non rassegnati a essere insomma molti ma uncati e in corsi di venire imbibiti dall'uno e stanti nell'indistinto dell'uno. Così infatti appajono essere disposti gli elementi sia in rapporto gli uni agli altri sia all'elementato e non sono – questi – materia di quello (né infatti le parti lo sono dell'intiero né le essenze lo sono di quanto avrebbe potuto essere detto tutto **(II, p. 184 W.-C.)** in vece dell'intiero) ma solo analogiche alla materia, come anche lo è la pluralità di ciascuna essenza in rapporto all'uno: da esse l'essenza intiera è uno e molti, coesistente; così infatti anche l'elementato è uno e molti – commescolati però i molti mediante il sovradominio dell'uno; come qualora questo uno abbia sorpassato la sua semplicità e sia stato pressoché dominato dai molti in dissidio verso di esso ma, sotto il rispetto più vero, imitativi di esso secondo la specifica circoscrizione di ciascuno, sia sussistono i molti – essenze in vece di elementi – sia l'uno diviene in qualche modo policromo nonché variegato sia, in vece di elementato ed elementi o di mescola e dei mescolati, ci sono monade e numero, l'uno e molti nelle essenze – la complementarità dei due.

Invece, le parti e l'intiero occorre vengano contemplati nel luogo medio, una volta che è avvenuto un certo rilascio e per questo le parti sono ipostatiche secondo la parzializzazione osata (521), ma tuttavia una volta avvenuta la coinclinazione da un lato dell'uno verso le parti secondo la riapprensione – e rilascio – della parzializzazione e, dall'altro lato, delle parti verso l'uno secondo l'antiapprensione – e parzializzata ricezione – dell'uno, sussiste verso il medio l'oggetto dell'idiomodalità dell'intiero e

delle parti. Proprio perciò, in questi casi, la loro relazione – sia duplice sia unica – è riflessivamente parvente mentre, nel caso degli estremi, anche se c'è ciascuno dei due – tuttavia ha una disposizione più oscura; nel caso sia dell'uno essenziale sia della pluralità sia la relazione sia la connatura uniche sono più imparventi per il fatto che coinclinano non molto l'una verso l'altra né sono e son dette l'una dell'altra mentre, nel caso degli **(II, p. 185 W.-C.)** elementi e dell'elementato, nemmeno quella duplice è limpida per il fatto che non preappare degli elementi la pluralità definita nell'uno; con un sillogismo, piuttosto, appare infatti del tutto la loro pluralità mediante la confusione, se è lecito dire così, delle specificità elementative.

E che c'è da stupire se il primo elementato, la sostanza, fa l'indistinto entro gli elementi, laddove sia le essenze – qualora siano state commescolate in funzione di elementi l'una verso l'altra, proprio come andavamo dicevano nelle pagine precedenti (522) – sia questi si confondono verso un'unica commescolanza, se anche rifugge in qualche modo la commescolanza e fa apparire gli atti propri, in qualche tempo e modalità? Infatti non possono essere stati unificati totalmente, essendo essenze. Perciò sia il visibile sia il tangibile sono – ciascuno – sotto ogni rispetto laddove è l'uno dei due – ma tuttavia sono continuamente altri. Anche nel caso di un'anima il sostanziale, vitale e conoscitivo sono sotto ogni rispetto dell'anima ma risultano in qualche modo definiti anche questi. E tali sono anche nell'intelletto le essenze di ciò che è: infatti sono elementi – anche questi – di quella sostanza, non di quella sovrasostanziale e in modo semplice ma di quella essenziale; infatti sono certe essenze anche queste, se anche più elementari nonché più semplici delle altre e per questo comuni a tutte le essenze e all'unica natura essenziale che sono prima delle molte essenze. Perciò, anche in questa natura appajono in qualche modo le loro specificità ma tuttavia non sono ancora – nemmeno queste – essenze, quante cioè vengono prese come elementi, ché non risultano divenute ancora nemmeno parti. Infatti c'è, anche nel diacosmo essenziale, l'un rispetto in quanto sostanza essenziale, una qualche contrazione monoessenziale – questa – **(II, p. 186 W.-C.)** delle essenze, l'altra invece (in quanto) una certa parzializzazione di essa e l'intierezza che conduce insieme la parzializzazione, sia essenziale sia – questa – natura di intiero e parti; e dopo questa, secondo il rispetto distinto dell'ipostasi essenziale, distano le essenze stesse e l'uno poliformale che ha condotto insieme le essenze, come detto (523), monade e il numero coartato alla monade.

Pertanto, prima dell'elementare e contratta sostanza essenziale, c'è veramente l'ipostasi dell'intiero e delle parti, osservata nel processo di di-

stinguersi la sostanza prima e realmente essente (524), che diciamo per questo vita come ormai inturgidentesi in vista di una distanza e smoventesi in vista di una distinzione e, come significa il nome, sia bollente sia gorgogliante ma non ancora fusa in vista di un'ipostasi di essenze ma contemplata nel processo sia di bollire sia di ribollire – per cui la inneggiamo intiero e parti prima di tutta quanta la natura essenziale, giacché pur permanendo si muove e, unicata, patisce qualcosa tuttavia in corso di distinguersi, essendo l'intiero per ciò che è unicato è perdura e invece le parti per ciò che va distinguendosi e movendosi. Proprio perciò è sia un'unica natura l'intiero sia le parti, poiché unica è quella che va distinguendosi di più e ormai: questo in quanto non più assolutamente unicata, quello invece in quanto non ancora distinta perfettamente.

Pertanto, unica è la medietà che chiamiamo con due nomi – intiero e parti –, osservata secondo la complementarità dei due; però, prima altresì anche di questa è la sostanza, natura semplicemente unicata nonché indistinta, tuttavia non come l'uno ma come l'unicato. **(II, p. 187 W.-C.)** E questo è sulla base di molti e con molti, talché – sulla base di elementi – anche il primo elementato è questa; e infatti quella che è semplicemente sostanza è questa, per la quale anche la certa sostanza è dotto ogni rispetto il certo particolare. Infatti chiamiamo sostanza quanto è sotto ogni rispetto contratto, come vita quanto va distinguendosi e il distinto essenza, anche qualora sia estremo ciascuno di questi, quale il corporeo. Infatti è essenza quanto è commisto sulla base dei quattro elementi; ma quanto di essa va smovendosi e destandosi a distinzione degli atti propri ne è una certa vita, ché è movimento e preparazione a un atto – quello essenziale – e certo ipostasi prima dell'atto; invece la forma distante è l'essenza. Dunque, se ogni sostanza è contratta secondo unità o, se vuoi, intendo, secondo concorrentela, consta che anche quella che è sostanza prima – nonché semplicemente – è contrazione degli elementi; anche i suoi elementi sono quelli al massimo grado e più appropriati tra tutti gli elementi, commiscelandosi non secondo confusione delle circoscrizioni proprie, proprio come anche Aristotele⁸⁷⁶ afferma sono gli elementi che sono qui, né unicandosi secondo la sommità che è sola – di sé – ma rilasciando il resto a distinzione, come dicevamo (525) che le essenze vanno commiscelandosi, divenendo elementi della sostanza essenziale (perciò fanno anche apparire in qualche modo in questa la definizione propria) bensì quali non hanno nulla di definito né di essenziale né che vada confondendosi per qualche violenza bensì sono – intieri per intiero semplicemente – elementi tali per natura della sostanza

⁸⁷⁶ Cfr ARIST., *De gen. et corr.* 328a35-b22.

unicata appropriatamente e, secondo l'unità, ipostatizzata. **(II, p. 188 W.-C.)** Allora non sono le essenze né i generi di ciò che è a essere gli elementi: infatti sono certe essenze anche questi. Quali sono, dunque? Oltre questi, infatti, non abbiamo null'altro da dire. Infatti non sono, queste, nemmeno parti – almeno quelle che lo sono semplicemente –, ché sovresenziali sono anche le parti.

III. 3

Quali siano dunque anche le parti, occorre ricercarlo. Piuttosto, sono i generi di ciò che è ma non essenzialmente ipostatizzati come sono nominati nonché pensati da noi; infatti sia pensiamo sia nominiamo essenziale tutto, senza dire che non è nemmeno intellettuale e verace ma occorre contentarsi se anche venga a essere dell'anima; pur tuttavia sono delle essenze sia i nomi sia i pensieri da parte nostra. Pertanto, di quanto così si proferisce occorre restituire il rispetto sia essenziale sia definito da circoscrizioni delle specificità e ne tralasciamo solo la parzializzazione; infatti, diciamo parti anche le essenze ma certo non potrebbero essere essenze anche <le> parti. Dunque sono parti in quanto parti i generi di ciò che è. Dunque, esse sono quelle che vengono dette pressoché parti? Piuttosto, non sono certo queste quante hanno ricompreso il rispetto essenziale verso quello parziale ma quelle che sono prima di queste e quali queste. Piuttosto, sono parti – però parti soltanto e semplicemente parti; sicché i cosiddetti generi di ciò che è sono ipostaticamente parti prima di essere stati specificati da circoscrizioni e quindi elementi in eguale maniera; infatti, rigettata da loro la necessità della parzializzazione, osserveremo proprio quelli **(II, p. 189 W.-C.)** congenerarsi l'uno in rapporto all'altro e unirsi con commistioni e venir così visti elementi. Questi elementi dunque sono secondo subprincipiamento mentre le parti divengono elementi secondo partecipazione, ché hanno infatti anch'esse qualcosa che si congenera in ipostasi di un intero; infatti, l'intero è congenerazione delle sommità – secondo <le> parti – commiscelantisi nell'intero unico, secondo le quali le parti divengono elementi (proprio per questo è anche l'aporia che spesso viene sollevata (526): come faccia a essere dalle parti l'intierezza e come le parti, che si parzializzano dopo di essa e a partire da essa) – pur tuttavia parti secondo subprincipiamento, poiché hanno l'essere nella parzializzazione. Invece le specie secondo subprincipiamento, circoscritte, divengono secondo partecipazione:

parti più immediatamente per la coinclinazione verso l'uno e in qualche maniera per distanza della definizione ed elementi più in alto per l'unità e cambiamento non solo della definizione ma anche della parzializzazione. Medesimi dunque sono i generi di ciò che è, triplicemente ipostatici in un modo e in un altro.

Forse che dunque – soli – i generi di ciò che è hanno subricevuto questa triplice natura? Piuttosto, anche semplicemente tutte quelle che sono specie – anche quelle estreme tra le specie – vengono avvolte sempre tra gli enti primi, distinguendosi una da un lato e un'altra da un altro, quale prima e quale dopo, giacché le une hanno circoscrizioni più integrali e avvalentisi del maggiore indivisibile mentre le altre ne hanno di più particolari e coesistenti al maggiore divisibile; ma tuttavia tutte quelle che vanno distinguendosi in basso (**II, p. 190 W.-C.**) sono anche in alto contrattamente. E la processione non è null'altro che distinzione della contrazione, non insieme di tutti ma apparendo poco per volta uno prima dell'altro – i più integri prima dei più parziali. Infatti, perché mai dunque nell'intelletto sono tutti distintamente mentre nella sostanza non potrebbero essere tutti unicamente? Sempre infatti <gli> unicati sono prima dei distinti, cosicché anche tutti gli unicati sono prima di tutti i distinti. Perché però i generi di ciò che è lì risultano contratti, essendo elementi – come affermano (527) – della sostanza o il limite e l'illimitato soli, come dicono anche questo i filosofi (528), mentre le altre specie non potrebbero preprincipiare là in ciò che è unicato prima di tutto? Così infatti non potrebbe essere, quello, principio di tutto ma solo delle codualità da limite e illimitato o dei completamenti e mescolanze sulla base dei generi detti di ciò che è. Se dunque anche la vetta di ciascuna specie è contrazione del tutto <nel>la specie di una pluralità, come fa anche l'unico principio di tutto a non essere affatto contrazione della pluralità di tutti gli enti che se ne denatura e sovraddistingue?

Perché dunque, se tutti sono elementi nella sostanza e tutti sono parti nell'ordine medio, come anche tutti sono specie nel terzo e distinto – cioè l'intelletto –, tuttavia delle specie le une diciamo elementi, quali i generi di ciò che è, le altre invece (diciamo che sono) sulla scorta di elementi, come (**II, p. 191 W.-C.**) animale e pianta e le più composte tra le specie? Perché infatti non sono anche questi elementi? Infatti sia l'animale è elemento di un uomo sia l'uomo del terrestre. (**87**) Ma probabilmente anche l'estrema tra le specie diviene elemento negli indisgregabili, completando anch'essa con le altre il certo uomo. Piuttosto, occorre dire che non vi ha da stupire per nulla che tutte quelle che sono specie siano sia parti sia elementi; ma ormai di esse le une sono più integrali e più semplici e, per questo, più di-

sponibili verso la commiscelazione, poiché hanno anche le circoscrizioni non profonde né molteplici bensì or ora in qualche modo subapparenti e non ancora sovracomposte – molte – e pressoché si confondono l'una verso l'altra: quanto accade che la processione si inabissi, sia sprofondando sia costruendosi sulle circoscrizioni e sulle parzializzazioni, altrettanto più disagevolmente contribuiscono alla commiscelazione dell'elementato e rendono non precisa l'unità ma pressoché spalancata appunto a una distinzione. Per cui quelle che sono vicinissimo alla natura unicata si rappresenta che siano elementi più che specie mentre quelle che sono lontanissimo specie più che elementi e invece quelle medie sono secondo il medio dei sommi – sia di composizione sia di semplicità. Dunque, i generi di ciò che è sono maggiormente elementi, gli estremi dei composti invece maggiormente specie, ad esempio uomo e cavallo e – per dire in breve – quelle che vengono chiamate specialissime tra le specie; tuttavia quelli medî, che sono chiamati anche **(II, p. 192 W.-C.)** subalterni (529), in rapporto a quelli che sono da essi detengono l'ordine degli elementi mentre, in rapporto a quelle che sono prima di essi, degli elementati: dunque, essi sono elementati ed elementi al pari.

Forse che dunque le specie specialissime sono anche in qualsiasi modo mai elementi degli indigregabili? Infatti non lo sono di altre specie; infatti, non saranno specialissime ed estreme tra le specie. Ma certo nemmeno degli indigregabili; infatti bisogna che il comune sia con altre differenze – e quali potrebbero essere differenze indigregabili di ciascuno? Piuttosto gli accidenti. Ma gli accidenti non completano una sostanza. Ma forse sono sostanziali anche queste. Pertanto queste appariranno prime, se è vero che sono specifiche dell'indigregabile, così che avranno di un'idea appropriata, indigregabili qual sono; e ci sarà una qualche specie che diviene intiera e si corrompe e che non è né monadica né ricomprensivo di indigregabili. Probabilmente dunque doppio è il modo della distinzione: l'uno che divide in specie intiere con differenze specifiche – l'uno in molti – mentre l'altro tipizza il medesimo intiero in molte materie, per cui è chiamato più appropriatamente indigregabile, poiché è con un intiero sotto ogni rispetto ma nessun cambiamento di differenze. Forse che dunque la differenza degli indigregabili è a fronte della materia sola (530)? E quale potrebbe essere, a fronte della materia, una differenza delle specie? Piuttosto, non è a fronte di questa; ma se fosse specificata fronte di quanto è in essa, diverrebbe una qualche specie differente, come differisce l'immagine di Socrate in pietra da quella in bronzo, ché la specie consustanziata si coaltera in qualche modo al sostrato. Se poi anche fosse senza specie ma in

potenza (**II, p. 193 W.-C.**) differente, sopravviene secondo quanto è in potenza e quanto è in atto, oltre un che di speciale nulla di differente si aggiunge a essa. Oltre a questo sia tralasciata la presente questione.

Dico però questa cosa importante, che in molti sostrati la natura ha imposto la medesima specie intiera così che ricevano la medesima, sotto ogni rispetto, indifferente. Che, dunque? Non lo è uno dall'altro – indisgregabile da indisgregabile (531)? Piuttosto, lo è secondoché è solo sotto un rispetto o un altro mentre medesima è tuttavia la specie cosicché, se qualcuno avesse eliminato la materia, sarebbe apparsa unica la specie intiera. Allora non è altro secondo la specie; allora non è altro per alterità, se è vero che lo è per materia, ché specie è anche l'alterità. Piuttosto, è altro – affermano – per numero. Ma sia il numero è una qualche specie e indifferente sotto ciascun rispetto sia l'alterità – delle due monadi – allora è indifferente (532).

Come fa dunque l'intiera specie a essere predicata sotto questi mentre non lo è più quella di Socrate? Piuttosto, non risulta – secondoché è essenza – ristretta ma secondoché è qualcosa: infatti è uomo egualmente secondo l'ipostasi della specie che si dice sia mentre – per ciò che è qualcosa e per ciò che è universalmente è differente. Dunque, ciò che è qualcosa in rapporto a ciò che è qualcosa è indifferente: infatti qualcosa è ciascuno dei due – allora non è altro Socrate da Platone, che tutto è restituito reversibile e medesimo. Ma perché, quantunque unico sia l'uomo, l'un rispetto è universalmente mentre l'altro (**II, p. 194 W.-C.**) indisgregabile? Infatti non invano l'uno partecipa dell'intiero mentre l'altro della qual cosa o dell'indisgregabile, qualunque cosa sia mai. Piuttosto occorre dire che c'è il ragionamento universale, da cui è negli indisgregabili una qualche partecipazione comune a tutto, il che chiamiamo la specie comune nei molti, il che è predicato insieme di tutto, venendo preso come comune; invece l'altra è in ciascuno degli indisgregabili, identica sia perché è comune sia per il fatto che ciascuna è di ciascun ente, almeno per la specificità e l'intiera e singola natura della specie (infatti non c'è nulla che non sia sotto ogni rispetto e speciale in ciascuno) e medesima, essendo secondo tutto, per l'ipostasi risulta parzializzata e distante, distratta essa da sé in un qualche volume continuo, eppure come specie sotto ogni rispetto medesima benché sia indifferente.

Infatti sembra che la natura, promanata dai primi agli estremi, risulti aver sorpassato la diametrale (533) ed essere approdata dal contrario al contrario. In molti modi questo si mostra e anche in quanto detto ciò accade. Infatti, ciò che è semplicemente ciascuna specie è soltanto uno, ché due

è impossibile siano i primi, come dimostra Platone⁸⁷⁷; agli estremi invece gli indisgregabili sono – molti – il medesimo e del medesimo – unico – sono molte immagini per nulla differenti secondo la specie e tuttavia molte, giacché l'unica specie è generativa sotto ogni rispetto dei medesimi. E probabilmente doppia è la generazione: l'una secondo le differenze specifiche delle specie comuni, l'altra invece secondo le indifferenti dissipazioni dei medesimi ovvero secondo continuità, **(II, p. 195 W.-C.)** come nel caso di corpi e di qualità, o secondo definizione come nel caso di monadi e uomini e cavalli e di tali specie. E a patire o fare questa generazione indifferente sono non – sole – le più speciali tra le specie ma anche le differenze – quante sono in queste – e i generi che si osservano in esse. Infatti anche <in> me è un indisgregabile qualcosa di animale e razionale e mortale ed è chiaro che anche di questi la generazione è indifferente, cioè a dire indisgregabile alle differenze. Ma patiscono anche in molti – tutti – la medesima affezione, ad esempio sia i generi di ciò che è sia ogni singola natura che procede fino agli indisgregabili – e ne procede ogni speciale (occorre però fare un esame a suo tempo sui principî più antichi, se facciano qualche processione, e su quanto sembra procedere, come faccia la processione).

Ebbene, quanto andavamo dicendo fin da principio: non sono come elementi negli indisgregabili le più speciali tra le specie, proprio come in queste sono i generi, bensì gli elementati stessi intieri, sotto ogni rispetto riapparenti medesimi, proprio come il miscidato dell'unico corpo che, essendo certo elementato, sia è in questa precisa parte sia in questo preciso intiero – il condistinto che è sulla base dei quattro elementi sotto ogni rispetto distanti. Dunque, a questo riguardo non so se metta conto di soggiungere qualcosa di ulteriore. **(II, p. 196 W.-C.)**

III. 4

(88) Riprecipitandoci però all'aporia che è fin da principio (534), cerchiamo di vedere se non è che gli elementi per l'ipostasi siano più manchevoli dell'elementato e, in quanto elementi, per la natura invece superiori alla specificità. Ad esempio l'animale prima dell'uomo è sia comune sia integro mentre nell'uomo è elemento di esso e più parziale: forse che dunque è esattamente così anche in ogni caso? Piuttosto, taluni almeno non sono

⁸⁷⁷ Cfr PLAT., *Parm.* 148E7 – 149A2.

presubprincipiamento: ad esempio, che gli elementi del cosmo siano prima del cosmo non si potrebbe supporre – né lo sono gli enti della prima sostanza, ché probabilmente per prima quella è un elementato. Ma forse nemmeno di nessun altro primo elementato è possibile siano presubprincipiamento gli elementi: infatti non potrebbero essere precedenti né a una vita – la prima – gli elementi specifici di una vita né a un intelletto – il primo – quelli che lo sono in quanto di un intelletto né a un'anima – la prima – quelli dell'anima tra gli elementi. Una volta protrusi, gli intieri elementi di ciascuna intierezza si parzializzano quindi nei più particolari e divengono – rispetto alle intierezze che che si particolarizzano continuamente – più specifici gli elementi e – rispetto all'intierezza appropriata – più particolari, come sia le parti sia altresì le specie vanno restringendosi verso la monade appropriata e l'intierezza; così allora sono anche gli elementi della sostanza appropriata, che poniamo come condistinto degli elementi. Per cui in questi casi sembra che siano presubprincipiamento le specificità delle nature, tuttavia non gli elementi stessi; infatti questi sono omogenei in qualche maniera sinonimici (535), ché umani sono gli elementi di un uomo ed equini quelli del cavallo, sia di un **(II, p. 197 W.-C.)** corpo sia di un'anima ed egualmente anche quelli di sole e luna e altri sono quelli comuni del cielo, ché sono celesti, e altri quelli dell'intiero cosmo, ché sono cosmici.

Si specificano dunque sempre gli elementi con il carattere dell'elementato: infatti anche le specie lo sono con quello della monade appropriata, tant'è che affermiamo essenze intellettive, essenze spirituali ed essenze encosmiche. Pertanto si deve credere che anche gli elementi della vita sia siano vitali sia vivano secondo partecipazione della natura che va protrudendosi – o anzi, secondo subprincipiamento, sarebbero: pluralità i suoi elementi, il monospeciale invece proprio elementato mentre vita la complementarità dei due. Così dunque anche le parti si intierano secondo subprincipiamento, poiché sono parti dell'intiero e perfezionano nel subprincipiamento dell'intiero; così infatti è anche verso la monade di ciascun numero che perfeziona la pluralità delle monadi in esso, per cui è triade non soltanto l'uno della triade ma anche la pluralità delle tre monadi. Sicché anche nel caso della sostanza è vero dire che gli elementi si sostanziano secondo il subprincipiamento della sostanza, in quanto generantisi a partire da questa e completandola nella maniera detta ripetutamente. Allora non occorre dire – come usiamo dire in molti casi – che unitarî sono <gli> elementi della sostanza e, perfezionando in sostanza, divengono sostanziali; infatti sono sia secondi alla sostanza come specificità monospeciale sia sostanzziata pluralità di essa, poiché sono il pluralizzato stesso della sostan-

za. Ma se le stesse cose risultano ipostatiche in altra maniera nell'uno, (**II, p. 198 W.-C.**) sarebbero anche quelle elementi dell'uno; infatti l'uno – montante – della sostanza è pressoché sostanza unitaria nonché elementato unitario di ciò di cui sono gli elementi unitari, come quelli dell'intelletto risultano preappresi nell'intelletto unitario.

Forse che di nuovo la specificità degli elementi risulta preappresa all'ipostasi? Piuttosto è da dire così in modo assolutamente vero: risulta preappreso negli dèi tutto quanto è nelle sostanze dipendenti; però l'aporia non riguardava tale preapprensione bensì se qualcosa che è nelle sostanze più parziali risulta preappreso nelle più integrali. Dunque, come fa a essere prima dell'animale che è in uomo quanto è semplicemente animale? Piuttosto è che non sono lo stesso nemmeno nella specificità l'autoanimale (536) e quanto è parzializzato come elemento in molte specie; infatti questo è specifico solo di quello, di cui è elemento, ed è solo animale, se anche è specificato per l'uomo, mentre quello è altra natura, che insieme è – tutti – sia i molti animali sia le specie totali che coesistono agli animali: infatti, è insieme uomo e cavallo e sole e luna e quant'altro. Pertanto, anche a partire da esso procede il tutto ma è chiamato tuttavia animale a partire dall'elementare, poiché anche la vita, quantunque sia tutto, è nominata a partire da una pur unica specificità, vivente qual è; infatti si è dunque detto spesso che i nomi sono dei definiti nonché parzializzati, segnatamente delle specificità ma ormai anche delle intiere ipostasi essenziali stesse e, a partire da queste, secondo analogia, anche delle parti e poi, dunque, più lontano, anche (**II, p. 199 W.-C.**) degli elementi. Però alle ricomprensioni intiere non è imposto un nome: infatti quale potrebbe essere un nome totale e pressoché onnilatrice, conveniente a un cosmo intiero? Infatti, se il cosmo risulta nominato a partire da un unico carattere – quello dell'ordine cosmico –, anche la vita pertanto lo è a partire sia dal bollire sia dal ribollire che scaturisce a distinzione, ma è tuttavia tutto, sicché anche il vivo dell'animale (*zoon*) lo è a partire dal fatto che partecipa sia di una vita (*zoè*) sia di una certa ebollizione (*zesis*), poiché anche questo risulta messo in movimento verso sia un'aspirazione sia una percezione. Allora non è quello l'animale che diciamo elemento in un uomo; infatti, questo è solo la specificità sostanziata all'uomo; e infatti l'uomo – quella che è semplicemente l'essenza dell'uomo e il primo uomo – è tutti gli uomini insieme, quanti sono secondo essenza definiti più parzialmente. Allora, l'uomo che è nell'uomo terreo – come elemento – non potrebbe risultare compreso di quella natura ma solo specificità a partire da cui anche quello risulta nominato, quale da quella che va vagliando ciò che risulta aver osservato (537): e lo stesso an-

che a proposito di tutto il resto che è contemplato per l'uomo terreo e che lo è per quello che è semplicemente uomo. Infatti, quanto si è ripetutamente detto, ciascun ente produce i suoi elementi con sé – sia equiordinati sia equiessenziali.

Dunque, quanto è di una cosa più manchevole come potrebbe divenire equigenerato a un'altra superiore, laddove questo non è vero da dire nemmeno nel caso di due ipostasi equiordinate? Infatti, nemmeno del mio corpo e del tuo ci sono medesimi elementi secondo essenza; se però (**II, p. 200 W.-C.**) queste almeno lo sono, in quanto indigregabili, tuttavia certo di un Siro e di un Libico non sono affatto le medesime secondo essenza – o di un cavallo e di un asino: e senza dubbio le specificità sono le medesime, come affermiamo sia sopra sia sotto (538). Piuttosto così, a vedersi, è vero ma in altra maniera non sono le stesse, in quella più acuta che fa la processione del medesimo con la differenza e che non lascia in quanto differisce il comune indifferente bensì l'intellezione – che patisce questo – o mediante ciò che è da lungi o mediante una qualche sua miopia più integrativamente rimanda al cosiddetto comune, sottraendone le differenze di poco conto, o anzi anche quelle di molto interesse, allorché crede che l'animale sia comune sia al mortale sia all'immortale e – cosa la più paradossale – sia all'intelletto sia al mio animale: infatti, secondoché è animale, affermano, <non> risulta differente.

Che, dunque? Nulla di comune? <Piuttosto> se il comune è medesimo e unico secondo essenza, nulla potrebbe essere comune per gli enti che variano secondo essenza; e se è comune qualsiasi ente sia non totalmente altro, anche <ciò che> non è nemmeno fino a una certa congenericità mutuamente in comune potrebbe avere qualcosa di comune. Forse che, in quanto è – in qualche modo mai – sia comune sia congenere, è così uno e medesimo? Piuttosto questa è la causa di tutti i mali, cioè che le nostre intellezioni urgono direttamente – qualora intendiamo *altro a fronte* – a una totale scissione, mentre – qualora (intendiamo) (**II, p. 201 W.-C.**) *medesimo* – a una totale confusione, credo che per debolezza lo facciano srotolandosi e slanciandosi a ciascuna essenza, non potendo viaggiare secondo le misure dell'ipostasi di ciascuna. Dunque, nulla di comune nei differenti deve essere rilasciato, che sia non differente, né per contro di differente nei medesimi, che sia non comune: infatti c'è qualcosa a mezzo tra comune e specifico.

Dunque, forse che così hanno presubprincipiamento su ciascun elemento le sinonimiche (539) tra le specificità? Piuttosto, non potrebbero esserci in questa maniera; infatti in un qualche divisione gli elementi, le parti

e le essenze vengono a essere in relazione vicendevole ma sotto un rispetto una divisione e sotto un altro un'altra, ad esempio la triade da tre monadi o tetra da quattro, senza affatto che da quelle tre risulti a esse aggiunta anche un'altra bensì specifica di ciascuna delle monadi è la divisione, talché siano dei numeri inferiori per la quantità anche le monadi più integre: infatti, dell'intera essenza monadica altra è la divisione in due e altra quella in tre, altra invece quella in quattro. Sicché anche dell'animale altra è la distinzione in due, se qualcuno dicesse che l'uno è razionale e l'altro irrazionale; ma se qualcuno, preso l'animale razionale, che non è lo stesso dell'animale intiero, lo dividesse di nuovo, puta così a caso, tra l'immortale e il mortale, e farà tre elementi di un uomo – animale, razionale, mortale –, gli anticontrapposti al mortale secondo un terzo ordine, non più identici nemmeno per l'essenza ai precedenti: né <il> razionale né l'animale; questa triade degli **(II, p. 202 W.-C.)** elementi risulta apparsa in un uomo per primo e, a partire da questo, sono stati distinti in qualche modo, specifici quali ne sono.

Che, dunque? Non risultano sempre coesi i secondi nei primi e i più parziali nei più integrali, talché anche i tre rispetti dell'uomo siano nell'animale, metti a dire? Piuttosto, anche lì con l'intiero risultano coerenti gli elementi; anche lì infatti l'uomo è nella contrazione; infatti, sempre nei precedenti sono i secondi, prevalentemente gli intieri negli intieri ma, con gli intieri, anche in questi le parti ed egualmente sia gli elementi sia le essenze sia – per dire universalmente – le pluralità nelle monadi appropriate. E così anche la sostanza è avvolta nell'unicato, indistinta qual è dall'enade appropriata; infatti così là anche l'enade è avvolta indistinta dalla sostanza; così allora anche gli elementi, indistinti da ciascuna e anch'essi mutuamente, risultano compresi in esso, per cui né sono elementi né quelli sono un elementato – infatti non c'è definizione alcuna; e così anche le parti risultano preapprese negli elementi ma secondo la contrazione elementare; e così anche le essenze sono nelle parti ma senza circoscrizioni, secondo solo la parzializzazione. Sicché, pertanto, in questa maniera sia gli elementi del corpo *cosmico* risultano contratti imparzialmente nella luce sovracosmica (540) – qualunque mai e quanta sia – sia dunque gli elementi del corpo *umano* lo risultano nel cosmo sublunare indistintamente: infatti, quegli enti comuni a ogni animale e pianta e metallo sono tutti in un'unica contrazione **(II, p. 203 W.-C.)** preappresi mentre in basso gli specifici vanno distinguendosi in ciascuno – quelli di ciascuno –, essendo presubprincipiamenti in quanto questi; dico in quanto questi poiché non sono secondo questa distinzione né secondo l'essentificazione. Tutto allora egual-

mente sia non è presubprincipiamento sia per contro sembra essere presubprincipiamento a chi osserva più integrativamente e nella maniera contratta e più integrale dell'essentificazione.

III. 5

Però è necessario considerare che gli elementi sotto ciascun rispetto coprocedono all'elementato unico ed è cosubprincipiamento al subprincipiamento di quello e le parti coesistono egualmente all'appropriata intierezza sotto ogni rispetto mentre le essenze, non inclinando verso l'uno – quello appropriato – e insomma essentificandosi con le circoscrizioni e urgendo a essere di per sé, giustamente hanno fatto una processione duplice – l'una come le parti (allorché si carica di ricevere anche l'ordine delle parti) parimenti ha infatti le essenze nell'intelletto, ché di esso completa il rispetto pluralizzato, come le ragioni dell'anima il rispetto pluriforme dell'anima e quelle della natura la pluralità della natura e potrebbe esserci una certa pluralità pluricolore tale dell'essenza dell'unico corpo, analogante a quella pluriesenziale della natura e dell'anima e dell'intelletto. E dicevamo (541) che tali parti sono anequiparziali, denominandosi con l'essenza intiera (umane infatti ed equine) e che (542) sono sia della natura le ragioni sia dell'anima, non certo **(II, p. 204 W.-C.)** ciascuna ragione è anima né natura né uomo né cavallo, quale testa e mano o piede – ma finalizzati tuttavia all'intiero uomo e all'intiero ciascuno: sicché né è lo stesso che l'intiero la parte né altro a fronte ma, sotto quale rispetto e in quale modo, è come postula il grande Parmenide⁸⁷⁸. Dunque quelle tali tra le essenze sia sono sia procedono insieme con il comune e uno esattamente come le parti e gli elementi.

Ma un'altra loro processione avviene autoperfettamente al separarsi di ciascuna sia dall'intiero sia dagli antidiuisi, sembrando essere essa tra i più perfetti, pur essendo secondo verità però di quelli più manchevoli e che hanno risolto sia la cospirazione sia la convergenza verso uno e verso l'un l'altro e che, per questo, risultano essere promanate sparsamente, come era possibile. Dunque, la ragione che è nell'anima ed egualmente anche quella che è nella natura è migliore di quest'uomo apparente e la ragione che è nell'anima più integrale è migliore dell'anima d'uomo, la sostanza dell'anima ipostatizzata di per sé.

⁸⁷⁸ Cfr PARM. 146B2-C4.

Dunque c'è anche tale processione di essenze che non sono ipostatizzate a sciame bensì pressoché autonome; ma dal momento che non ne sopravvive totalmente la titanica distinzione (543), hanno anche queste l'una in rapporto all'altra una qualche coordinazione che completa una figura di coro ovvero di accampamento o – per dire universalmente – di un qualche cosmo intiero (544), afferma⁸⁷⁹, consistente sulla base di intieri; ma questo è parti e intiero, talché è preferibile dire monade e numero che dalla **(II, p. 205 W.-C.)** monade si dipana, concatenazione che defluisce dal principio appropriato secondo sottomissione di essenze, che cambiano per le differenze appropriate. Infatti è così che anche il cosmo forse è disposto, uno qual è nonché molti dopo l'uno – ma se anche i tutti sono uno, tuttavia lo sono esattamente come un coro è uno al séguito del corifeo.

Come, dunque, stia questa questione, lo indagheremo anche un'altra volta (545), allorché ci mettiamo a ragionare su ogni processione, alla ricerca di quella dei primi principî – sia che ci sia sia che non ci sia. Ma ora tiriamo questa grave conclusione, cioè come gli elementi procedono al séguito della sostanza e gli uni con gli altri incessantemente, mentre le parti al séguito dell'intiero e gli uni degli altri, e invece le essenze – quante risultano a livello di elementi – al séguito dell'elemento appropriato e, quante sono a quello di parti (546), al séguito dell'intiero anche queste risultano ipostatizzate, quante poi nella processione essenziale sono ipostatiche come essenze di per sé e in sé, queste sono quelle che sparsamente procedono autonome, nonché che (547) ciascun numero è dipendente dalla propria monade – quello più integrale <anche da una più integrale mentre quello più parziale> anche da una più parziale. Certo non sono del tutto autonome nemmeno queste né solo distinte sia l'una dall'altra sia dalla monade appropriata; infatti partecipa della comunione come di parti anche la monade della natura come di intiero, per cui i medesimi sembrano essere anche parti del cosmo, che è monoessenziale – questo secondo il parzializzato mentre, secondo l'unità tutta delle vette essenziali come di rette cogenerantisi nel centro, secondo questa divengono pressoché elementi della loro unica sostanza comune.

(89) Per<tanto>, diciamo di nuovo (548) da principio come i molti **(II, p. 206 W.-C.)** sono sotto ciascun rispetto o elementi soltanto o parti o essenze: delle essenze le une sono unicate verso una sostanza essenziale, esse che – anche da elementi – chiamiamo essenziali; le altre sono in corso di contemplazione in una parzializzazione, quelle che diciamo essenziali – ad esempio il primo caso per quanto riguarda i quattro elementi del nostro

⁸⁷⁹ PLAT., *Tim.* 33A7.

corpo mentre il secondo per quanto riguarda le sue parti e agli omeomeri (infatti sono parti anche questi, anche essenziali, anche se con la stessa essenza, parzializzata) e ancor più nel caso degli anomeomeri; le altre poi sono ciascuna di per sé, come un uomo e un altro uomo e sole e luna. E se per contro proprio questi secondo una terza distanza vengono presi triplicemente, secondo le vette è pensata la natura elementare, secondo invece la completezza d'uno e la convergenza verso esso sono intiero e parti mentre, secondo la rilasciata circoscrizione idiomodale di ciascuno sono come un numero da una monade e una concatenazione da un principio e viene ad apparire un completamento autoperfetto da autoperfetti e di più nulla procede. Infatti, “di più” sarebbe totale dilacerazione di tutto, inconnaturale e in tutto dispersa, in cui accadrà anche disordine, non risultando ordinati in rapporto a un unico tutti gli enti: questa affezione si ingenera in qualche modo al tutto ma per contro tuttavia è ricondotta a un unico ente ed è coordinata in rapporto all'uno.

Ma il ragionamento sulle processioni – cosa che ho affermato in precedenza (549) – resti per ora rimandato, dato che anche questo importante rispetto deve essere rimandato in vista di quel ragionamento (550), cioè se sia duplice ciascuna pluralità: ad esempio, delle essenze, l'una è connaturale all'intelletto e come pluralità dell'intelletto, **(II, p. 207 W.-C.)** l'altra è dei molti intelletti dopo l'unico intelletto; e infatti delle anime altra pluralità è di quelle dopo l'unica anima e altra è la pluralità delle ragioni delle anime nell'unica: diremo che le è analoga quella delle essenze in corso di divisione all'interno dell'intelletto – occorre ricercare, sia nel caso delle parti sia nel caso degli elementi, parimenti, se l'una pluralità consista all'interno e l'altra all'esterno. Questo, dunque, resti tralasciato per ora.

III. 6

Dato che i molti vengono detti o come elementi o come parti o come essenze, è limpido che non è lo stesso per essi sia essere molti sia essenze o parti o elementi. Allora, ciascuna pluralità di queste è una certa nonché tale pluralità; ma proprio ciò che è solo pluralità e quelli che sono semplicemente molti che cosa potrebbero essere e di che cosa e dove risultano ipostatizzate?

Dunque è prima dei molti divisi triplicemente e dei tre molti poi, talché è sia prima degli elementi sia certo prima allora dell'elementato; infat-

ti, questo è connaturale nonché equiordinato ai suoi elementi.

Di che sono, dunque? Esattamente come gli elementi dell'elementato, i molti di che cosa sono? Piuttosto, è dell'uno, come le parti dell'intiero; infatti, l'uno non è così come qualcuno dei molti ma quale ciò che è prima dei molti e quale monade dei molti e uno che è l'intiero. Dunque, il tutto dell'uno sono i molti, perfezionanti anch'essi verso l'ipostasi di tale uno, come le parti **(II, p. 208 W.-C.)** dell'intiero, <come gli> elementi dell'elementato. Infatti affermiamo che non ci sono sostanze – l'uno e i molti – né infatti l'elementato e gli elementi né l'intiero e le parti né l'unica monade dell'intelletto e il numero delle specie in esso bensì, secondo la complementarità dei due, uno e molti; sicché occorre pensare che anche proprio semplicemente l'uno-molti sia tale quale uno e molti è ciascuna essenza.

Pertanto, quali sono i molti? Forse monadi? Ma sono certo essenze le monadi ma i molti sono prima delle essenze. Ma sono parti? Ma anche prima degli elementi sono i molti mentre gli elementi sono prima delle parti. Probabilmente dunque sono elementi i molti? Ma gli elementi si commiscelano l'uno all'altro in direzione della sostanza mista dell'elementato mentre i molti dell'uno vogliono essere pluralità. Dunque, forse che non si commiscelano l'uno all'altro? Piuttosto, risultano maggiormente distanti dagli elementi i molti, l'uno a partire dall'altro? Ebbene, questo non ha una ragione: nondimeno nemmeno si commiscelano l'uno all'altro ma, essendo ancor più imparziali degli elementi nonché più unizzati, in vece di commiscelarsi si unizzano e in vece di fare il misto fanno l'uno: infatti sarebbero i molti dell'uno e non affatto della sostanza. Forse che dunque risultano definiti l'uno a partire dall'altro o sono continui l'uno in rapporto all'altro? Piuttosto, il continuo e il definito sono nelle essenze e sono essenze veramente, talché nemmeno nel caso delle parti si dice vero uno dei due: infatti le parti all'osservazione sono le essenze in corso di distinzione ma non nella condizione di **(II, p. 209 W.-C.)** distinte: molto di più gli elementi rifuggono sia il continuo sia il definito (551). Pur tuttavia questi cercano di differire gli uni dagli altri in qualsiasi modo mai; infatti uno coafferisce un qualcuno degli elementi, un altro un qualcun altro e ancora, in grado ancor maggiore, delle parti e ancora, in grado massimo, delle essenze: però essi, semplicemente molti, non vogliono apportare molte differenze, ché molti saranno differenti e non semplicemente molti ma essi non sono null'altro che soltanto molti. Perciò, quello che se ne prenda, anche se tutto insieme, non osserverà null'altro che molti: infatti, né ciò che è sempre altro né ciò che è a un tempo né il tutto, ché ci sono queste differenze e specificità differenti ma solo molti e solo pluralità, senza essere tuttavia di sé né di per

sé. Infatti né gli elementi né le parti né le molte essenze sono proprio di sé; infatti nessuna pluralità è autoconsistente (552) ma sempre si pluralizza intorno a un certo uno – o monade o intiero o misto. Allora così anche i molti semplicemente si pluralizzano semplicemente intorno all'uno ed è dell'uno la pluralizzazione come dell'intiero la parzializzazione, quale una sua affezione e processione in sé nonché costituente di sé la natura totale; perciò sia l'uno, mentre viene preso, direttamente è molti sia i molti coesistono all'uno sotto ogni rispetto.

E probabilmente questa è l'illimitata pluralità che viene inneggiata nel *Parmenide*⁸⁸⁰: illimitata per questo, perché non ha limite ciò che non ha pluralità ma è sotto ogni rispetto molti, anche senza il **(II, p. 210 W.-C.)** *sotto ogni rispetto*; sotto molti rispetti, anzi: nemmeno il *sotto molti rispetti*, in quanto è qualcos'altro secondo disposizione che soltanto i molti.

E probabilmente questo è l'uno-molti da cui anche <le> negazioni della prima ipotesi principiano (553), il che anche per primo principia ogni definizione che in qualche modo mai viene deportata; perciò è detto anche uno-molti, in quanto comprensivo – secondo i suoi molti – della onnilatrice causazione di quanto da esso procede secondo una parzializzazione quale che sia mai; perciò i figli dei Caldei⁸⁸¹ (554) lo desilenziano come fonte di fonti mentre Orfeo⁸⁸² come Senno con seme di dèi (555) e i Fenici poi come Secolo cosmico, in quanto congregativo di tutto in sé (556).

Ma questi, usiamo addurli al limite degli intellegibili; l'intellegibile poi è uno ed essente – la complementarità dei due – ma questo è uno-molti e non uno essente. Platone⁸⁸³, per parte sua, dimostrava che l'uno essente è pluralità sconfinata ma non affatto solo l'uno. Ma la ragione va ricercando tuttavia anche questo che è semplicemente detto uno-molti ma non affatto uno-essente: infatti l'uno definito a partire dalla sostanza e veicolato con la sostanza è anch'esso sostanza – unitaria –, in quanto doppia è la vita: l'una unitaria mentre l'altra in corso di distinguersi; e doppio è l'intelletto: l'uno enade mentre l'altro essenza sostanziale. Ma il semplicemente uno dove potrebbe essere, esso che è principio delle doppie processioni, sia di quelle unitarie sia di quelle in qualche modo dette sostanziali?

Probabilmente l'uno essente, <che> chiamiamo anche unicato in quanto prima di ambedue, esso potrebbe essere il semplicemente uno? Infatti sarebbe uno anch'esso, maggiormente. Piuttosto, il semplice uno, se anche è prima di ambedue (infatti non sono né **(II, p. 211 W.-C.)** essente

⁸⁸⁰ PLAT., *Parm.* 143A2.

⁸⁸¹ Cfr *Or. Chald.* fr. 30 dP.

⁸⁸² Cfr *Orphic.* fr. 85 K.

⁸⁸³ PLAT., *Parm.* 143A2.

né uno gli antidiuisi), purtuttavia è uno in un'altra maniera al confronto, quella prima della divisione e antidiuisione; e inoltre è semplicemente, poiché non è sostanza né vita né intelletto. E come potrebbe altresì essere limite dell'unicato? Infatti non è semplicemente unicato ciò che non è primo unicato; ma se c'è qualche unicato, ci sarà anche qualche uno, se è vero che è uno secondo ciò che è prima di ambedue, il che sarebbe l'unicato. E insomma: il ragionamento ricerca semplicemente un uno, che è soltanto uno e non affatto uno essente – infatti, sia quello che è semplicemente intelletto è il primo intelletto sia la semplice vita è la prima vita sia quella che è semplicemente sostanza è la prima sostanza. Bisogna allora che anche la prima enade non sia la sostanziale né, del resto, la vitale né l'intellettiva ma quella semplicemente enade e che è solo enade ma non affatto tale enade.

Ma forse occorre ordinare il terzo dell'intellegibile nell'<intelletto> intellegibile e occorre renderlo limite dell'intellegibile e, a mezzo tra questo e la sostanza unitaria (557), occorre porre quello che è semplicemente uno, secondo quello che è primo e semplicemente dio, se sono lo stesso – come affermano (558) – uno e dio (come non merita di chiamare nemmeno dèi gli enti che sono prima di questo), e che questo è l'uno-molti. Poi l'unicato e, prima di ambedue, uno essente molti veniva dimostrato da parte di Parmenide⁸⁸⁴ – nonché, per questa via, infinita pluralità –, poiché è il distinto dell'uno essente; e l'uno-molti è ora detto in un'altra maniera: come il principio è detto ciò che a partire dal principio e come numero la monade. Infatti per questo, secondo definizione, è di qui la processione, poiché ciò che è semplicemente uno-tutto (**II, p. 212 W.-C.**) sarebbe questo; per cui anche ciascuno degli enti che procedono, secondo la sua pluralità conglomerata verso dentro, genera ciò che – a partire da sé – è fuori.

O, dunque, occorre porre così ciò che è semplicemente <uno> – procedente a partire dal qualcosa di unicato (559) –, al modo in cui è a partire dalla qualche enade quella che è semplicemente sostanza dell'enade sostanziale, oppure (560) occorre rendere quell'uno essente quale – se è lecito dire – bifronte. Infatti, è sia inneggiato limite degli intellegibili sia fonte degli intellettivi sicché, in quanto fonte di quanto procede dopo di questi è uno-molti – sciogliendo, con la disposizione in rapporto a quanto è dopo di sé, la contrazione prima di ambedue in ipostasi di quello che è semplicemente uno – mentre, in quanto limite dell'intelligibile, è per questa via un qualche unicato e uno essente molti non semplicemente ma uno-molti semplicemente. Ma qualcuno potrebbe avere delle testimonianze da addur-

⁸⁸⁴ PLAT., *Parm.* 143A2.

re a ciascuna delle due ipotesi dalle teologie: da quella caldaica e orfica a rinsaldare la seconda e invece da quell'egizia e da quella dei Fenici la prima. Il vero dunque, potrebbero conoscerlo gli dèi, loro sì; ma, per quanto ci riguarda, resti l'aporia fino a questo punto, su questi temi – forse infatti faremo anche in séguito magari una qualche ricerca in merito (561).

Probabilmente (562) allora ciò che è semplicemente uno, che è tutto-uno – sia gli enti unitarî sia gli enti sostanziali – è prima dell'unicato mentre ciò che è semplicemente unicato è dopo quello, secondo ciò che è semplicemente e che fa stare quella che è semplicemente sostanza – esso in cui risulta congregata ogni sostanza, sia la cosiddetta unitaria sia quella sostanziale così antidiuisa, come in almeno ciascuna di queste due è una qualche sostanza; infatti l'una è **(II, p. 213 W.-C.)** unitaria, l'altra sostanziale e quella – che è semplicemente sostanza – è prima della definizione, avendo anche in identità i cosiddetti unitario e sostanziale. Perciò occorre ipotizzare anche quella che è semplicemente sostanza stessa, secondo cui risulta definita la qualche sostanza, talora detta unitaria e talaltra invece sostanziale, che sarebbe meglio dire unicata e mista in quanto così contrapposta a quella unitaria. E se questo si imponesse, tutto sarà in armonia mutuamente, sia quanto attiene ai ragionamenti sia quanto attiene ai teologi – ma su questo si dirà anche un po' più avanti (563).

Ma ritorniamo di corsa alla questione posta fin da principio: la pluralità della sostanza che risulta definita a metà è o elementi oppure parti o essenze, per dire più comunemente, di una sostanza o unitaria <o> unicata mentre della sostanza unicata prima di ambedue e unica e che è semplicemente sono i molti enti che sono semplicemente e – cosa che afferma Platone⁸⁸⁵ – la pluralità sconfinata nonché indefinita grezzamente, giacché non è ancora apparsa d'un tratto una qualche alterità. Dunque, come fanno a essere molti, se non sono distanti in qualche modo? Piuttosto, come l'uno è secondo l'unicato, così anche i molti, quasi fosse una fusione e quasi un rilascio dell'unicato *** sono di quanto è unicato prima di ambedue tali molti. E se questi sono di un unicato ma non affatto di un uno, è necessario sapere che quanto è prima di ciò che è semplicemente – secondo ciò che è semplicemente uno, complementare dei due – ha quelli che sono semplicemente molti: infatti, il secondo principio sono i molti di quanto è semplicemente uno, proprio come è detto potenza del padre (564). Dunque, è semplicemente uno il primo dei due principî, semplicemente molti il secondo, semplicemente sostanza il terzo in accordo con la **(II, p. 214 W.-C.)** sostanza indefinita; verso il basso invece viene a nascere la doppia li-

⁸⁸⁵ PLAT., *Parm.* 143A2.

nea di enadi e sostanze; di qui principia secondo verità la distinzione in qualsiasi modo mai dei molti che vengono distinti dall'apparsa alterità, sia in quanto elementi sia in quanto parti sia in quanto essenze. E nell'unicato, prima di questi, è una pluralità ma in quanto nell'unicato l'uno e a un tempo la pluralità risultano concorse a identità. Infatti, l'uno non dista dall'essente, così nemmeno la pluralità è distinta in molti ma permane collegato all'uno nella natura unicata, il che non si potrebbe dire né uno né molti ma solo la complementarità dei due, come unicato prima di ambedue. Ma tuttavia riduciamo questi enti anche là a partire dagli enti che sono verso il basso, secondo analogia, senza che là siano questi ma pressoché analogici a questi, inconoscibili a chi ha cognizioni. Perciò chiamiamo il sommo dell'unicato sia misto sia consistente di elementi mentre il medio sia intiero sia di parti e invece il terzo monade e numero essenziale (565) con la monade: e insomma, intelletto il terzo e invece vita il secondo mentre essente il primo, indicando a partire da quanto è distinto verso il basso la discesa totale e partitamente intiera degli indistinti.

(III, p. [1] W.-C.)

[III]

Parte prima

I

(90) Pertanto, così predefinito questo da parte nostra (566), forza, diamo avvio al ragionamento che riguarda *la* processione, ricercando se l'unicato proceda sia in sé sia da sé, come riteniamo almeno di dire ci sia sommo in esso e medio ed estremo – l'uno quale sostanza, l'altro quale vita, l'altro quale intelletto – o come altrimenti qualcuno trasponesse la trasposizione dal basso dei nomi. Infatti qualcuno potrebbe sollevare un'aporia, volgendosi a ciascuno dei due casi con buona ragione.

I.1

Infatti, se è così unicato che direttamente dopo l'uno e intorno all'uno è ipostatizzato – per cui non si genera una definizione nemmeno per uno ed essente –, quale meccanismo c'è che anche una quale che sia mai altra distinzione vi nasca all'interno? Infatti prima tra tutte, a quanto pare, è quella dell'uno e **(III, p. 2 W.-C.)** dell'essente, dal momento che è sia conascita sia unità la prima di queste unità: infatti gli altri enti si sovradistinguono o secondo l'uno, come l'unitario, o secondo l'essente, come <il> numero sostanziale (567). Bisogna dunque che una prima alterità faccia che apparire dalle due monadi, perché anche i numeri si trovino condivisi alle monadi appropriate; laddove una è la monade, prima delle due, o anzi nemmeno monade, se è vero che questa risulta definita in rapporto al primo numero ma è un'unica natura intiera per intiera unicata e indistinta, come potrebbe essere qui una qualche distinzione in primo e medio e finale? Eguale è infatti fare nell'interno della luce oscurità e nell'immobile un che in movimento – quello che soltanto è immobile – e nell'eterno ciò che è nel tempo,

come nel primo indistinto e unicato una distinzione – quale che càpiti.

Altresì, se il distinto è dopo l'unicato nonché ciò che va distinguendosi a partire dall'indistinto e dopo quello, nessuno dei due potrebbe essere in quello a partire da esso: il primo e medio e finale consiste o nel risultare distinto o nel corso del distinguersi – allora nemmeno questi potrebbero essere là a buon diritto. Tralascio di dire che anche a molte posizioni da quell'ordine appajono rimontare principio e medî e fine nel limite della natura che è in corso di distinguersi – come (dice) Parmenide⁸⁸⁶ – di cui è presubprincipiamento l'ipostasi dell'intiero e delle parti, di cui **(III, p. 3 W.-C.)** più vecchio fa apparire il numero (568). Però se non c'è ancora numero, là – nell'unicato –, non c'è nemmeno triade; se non c'è triade, nemmeno questi tre : primo e medio e finale.

Ma certo sia gli dèi sia i teologi risulta che ci hanno inneggiato sia a *triadi* intellegibili sia a processioni di principî divini che sono promanati dal principio unico degli intieri (569). Altresì, per certo anche il ragionamento richiede che anche là avvenga una qualche processione, se anche al massimo grado possibile unicata anche questa. In prima istanza, infatti, se, essendo dopo l'uno, quella natura è per questo unicata, dal momento che viene a essere anche dopo i molti, bisogna che in qualche modo essi si pluralizzi anche; e se l'uno rimanda la processione, la processione la desta ed elabora. E se è uno essente, poiché è prima di sostanza e uno, bisogna che qualcosa sia anche prima di ciascuna delle due vite – sia di quella unitaria sia di quella sostanziale – ed egualmente, anche prima di ciascuno dei due intelletti, la complementarità dei due intelletti – intelletto unicato e vita unicata –, proprio come sostanza unicata. Ma dove potrebbe essere l'unicato? Piuttosto, in ogni diacosmo unicato – allora anche quello risulta ordinato a diacosmo triplicemente. Ma dunque a partire da esso sia procede sostanza sia vita sia intelletto – pluralità, questa, che diviene verso fuori – e senza dubbio non è secondo se stessa per intiera che ha prodotto i differenti: infatti, la pluralità che è verso fuori può per natura essere generata secondo quella che è verso dentro, secondo vuoi subprincipiamento vuoi distinto vuoi unicato. Infatti la pluralità che è verso fuori sia unicata ma tuttavia analogante al distinto. E infatti, se qualcuno dicesse che **(III, p. 4 W.-C.)** a partire dall'uno sono i molti ma tuttavia nell'uno non sono molti, bi-

⁸⁸⁶ PLAT., *Parm.* 144E9-B1.

sogna sapere che anche i molti dell'uno – se è lecito dire – sono la pluralità che è verso dentro. Se non è così, però, tuttavia è facile convenire che, in mezzo all'uno e a qualsiasi mai pluralità definita è necessario, ci sia la pluralità unicata e altresì indistinta. Tali aporie qualcuno avrebbe potuto sollevare sulla pluralità che è verso dentro, nell'intellegibile.

I. 2

Ed egualmente un'aporia si sarebbe potuta sollevare anche su quella che è all'esterno. Piuttosto, infatti, la pluralità che viene addotta è equiessenziale all'adducente – ad esempio, a partire dall'uno unicato i molti unicati, come intelletti a partire da un intelletto e anime da un'anima – o anequiessenziali – come, a partire da un intelletto, un'anima o, a partire da una vita, un intelletto o, a partire da una sostanza, una vita –, parimenti allora a partire dall'unicato sono una sostanza e una vita e un intelletto. Ma in questo caso, non è l'unicato a procedere né ad avere affezione della processione quella natura ma, a fronte, sono altri gli enti che procedono a partire da esso: infatti, sia a partire dall'uno sono i molti sia i dicibili a partire dall'indicibile, eppure non è che la natura dell'uno promani e divenga molti né quella dell'indicibile divenga dicibile. In quel caso, però, quale distinzione potrebbe esserci della natura unicata? Eguale, infatti, come se qualcuno dicesse che è a partire dall'uno che i molti procedono equiessenzialmente; tale, infatti, è **(III, p. 5 W.-C.)** dire che anche i distinti lo sono a partire dall'unicato. E in vista di che cosa sarebbe anche promanato equiessenzialmente? Infatti, anche al conservarsi – medesima – dell'essenza, per dire così, il medesimo fine ci sarà, dell'ipostasi, per primi e medî e finali. Probabilmente, infatti, né qualcosa promana secondo sola sottomissione della medesima specificità, se qualcuno non avesse anche aggiunto ciò che – differente, mentre prende ad alterarsi in qualche modo (570) – procede secondo essenza; infatti né ha qualcosa di buono il fatto che il medesimo inalterabilmente si sottometta in molti rispetti né è possibile che esso a partire da sé si distingua in qualcosa, senza che si aggiungano sia differenza sia alterità. Né infatti, nel caso degli indigregabili che differiscono per numero soltanto, è benaccetto – senza qualche differenza essentifica – che avvenga la processione verso questi – non certo nel caso sia dei comuni sia degli specifici; ecco, pertanto ogni astro e ogni animale è un'essenza comune e in essenza risulta alterato. E se la processione ha una disposizione

così che ciò che procede ha al tempo stesso qualcosa sia di comune sia di specifico – come uomo e cavallo sono animale, ciascuno dei due –, come fa, a partire dall'animale che è indifferente, a procedere il differente e come fa ciò che è indifferente per natura a essere tagliato in animali, molti, secondo l'equiessenziale della processione?

E ancor più aporetico è il ragionamento che si ragiona sull'unicato; infatti questa specificità è eliminativa di ogni distinzione, sia equiessenziale sia anequiessenziale; sicché anche da questa è eliminata anche la pluralità esterna che si dice vada distinguendosi. L'intelletto infatti – essenza qual è – può forse distinguersi verso essenze, molte, e l'intero verso molte parti e il misto verso elementi; ma l'unicato come avrebbe potuto distinguersi verso una processione che è in sé? Né infatti anequiessenzialmente – **(III, p. 6 W.-C.)** donde è, infatti, nella natura eguale e identica e, a dire ancor maggiormente, unicata ciò che in qualche modo mai risulta secondo essenza o specificità? – né equiessenzialmente: infatti l'unicato non vuole nient'altro che solo ciò che si dice che sia – unicato – talché almeno secondoché è unicato non potrebbe essere stato distinto; allora viene distinto non equiessenzialmente. E se anche lo fa verso dentro secondo la complementarità dei due, ad esempio vita unicata a partire da sostanza unicata <e da vita unicata> intelletto unicato, ciascuno dei due ne deriverà assurdo al tempo stesso, proprio al modo in cui specificamente risulta derivare sia nel caso della processione equiessenziale sia in quella anequiessenziale.

II

Insomma, proprio anche questo occorre ricercare forse al momento presente, se sia duplice la processione, come affermano i filosofi (571) – l'una equiessenziale, come Atena da Atena, e l'altra anequiessenziale, come Atena da Zeus (572) – o ci sia unica natura di ogni processione procedente secondo la complementarità dei due: infatti né lo specifico senza qualcosa di comune sarebbe potuto promanare né avrebbe potuto ipostatizzarsi né il comune senza lo specifico procede indifferente. Infatti, anche Atena è da Atena – seconda da prima, più parziale da più integrale, celeste da sovraceleste, se magari così si ritrovasse; né solo questi tratti la alterano secondo l'essenza ma anche una certa specifica modalità atenaica, secondo la quale

ogni Atena è prima secondo la sua specifica natura, laddove almeno ciascuna anima umana (**III, p. 7 W.-C.**) risulta alterizzata secondo essenza da ogni altra, a fronte. E dunque molto maggiormente le molte Atene differiranno in essenza l'una dall'altra, dal momento che ogni dio è sommità secondo natura sua. Così pertanto quella che è detta equiessenziale appare essere anche anequiessenziale; ma anche Atena è da Zeus e intelletto da intelletto e plasmatrice da plasmatore e intellettifico – se così fosse il caso – da intellettifico; sicché è apparsa essere anche equiessenziale <la> inequiessenziale. Probabilmente dunque sotto ogni rispetto, complementare di ambedue, sempre, ogni processione diviene, se non apparisse quindi ora prevalere l'equo e ora l'inequo.

III

Ma infatti occorre ricercare anche proprio questo, cioè perché l'una sia equiessenziale mentre l'altra anequiessenziale, sia separatamente sia la complementarità delle due; probabilmente infatti sono tutte equiessenziali o tutte anequiessenziali. All'incirca quello che dico è: da Zeus, diciamo, sono sia Zeus sia Atena sia altri e altri ancora, non potenzialmente generati molti a partire da uno, se non fossero fossero tutti gli enti colui che è uno; sempre infatti contrae in sé <il> più integrale i più parziali, come l'animale i molti animali – uomo e cavallo e bue –; sia proprio questi era l'animale a un tempo sia tutte le essenze dell'animale promanate separatamente l'una a partire dall'altra. Ma se (**III, p. 8 W.-C.**) Zeus da Zeus procede equiessenziale non egualmente agli altri, se qualcuno facesse attenzione ai nomi, forse sarebbe stato posto in aporia nell'osservare antidiivise le due processioni; ma se capisse che lo Zeus parzialissimo – promanato sia secondo sia terzo – non è lo stesso che il precedente secondo essenza (l'uno infatti sarebbe tutti i promanati, l'altro invece unico dei promanati), osserverà tutta la processione e quella di tutti che sono parzializzazione di un unico – del subprincipiamento dello Zeus intiero; sicché è parte, ciascuno, del produttore e sinonimo (573) di quello: dell'intiero secondo intiero non lo è nessuno mentre, secondo una parte – secondo cui procede –, ognuno. E se uno produce intiero mentre gli altri, venendo prodotti, sono secondo intiero e non sono la medesima essenza sia lo Zeus intiero sia la parte di Zeus, ad esempio il secondo Zeus e Atena, è limpido di nuovo per contro che tutti derivano generati anequiessenziali e, a coppie, gli uni dall'altro secondo

essenza: la comunanza di Zeus è fino a un nome.

Ebbene, anche se c'è una differenza tra le processioni, qual è la causa della differenza? Perché a partire dal medesimo l'una è equiessenziale mentre l'altra anequiessenziale? Qual è la derivazione a sorte di quella o questa derivazione generativa? Forse perché quella equiessenziale deriva a perfezionarsi secondo la parzializzazione del proprio subprincipiamento mentre quella anequiessenziale secondo la preappresa causazione l'una dell'altra? Piuttosto, in prima istanza, la causazione è subprincipiamento della natura che risulta ricomprenderla, **(III, p. 9 W.-C.)** quale la causazione di quello di Atena in Zeus è un qualche accidente più vecchio di quello di Zeus; piuttosto, risulta cosostanziato anch'esso a Zeus e, senza di esso, non potrebbe esserci Zeus – a dirla in modo e più fausto e più vero; sicché anche quella anequiessenziale deriva a perfezionarsi secondo parzializzazione del subprincipiamento. In seconda istanza, poi, la parzializzazione del subprincipiamento sarà subprincipiamento entro Zeus dei più parziali promanati a partire da lui – ad esempio della concatenazione equiessenziale a partire da lui che è detta zeusica – e non certo secondo subprincipiamento è in lui la concatenazione generata a partire da esso ma secondo causazione in quanto in rapporto alla sopravvenuta concatenazione e, invece, secondo subprincipiamento in quanto in rapporto a chi produce <la> concatenazione.

Infatti anche questo importante aspetto è degno di considerazione: probabilmente il medesimo rispetto deve essere pronunciato di uno subprincipiamento e di un altro causazione e non c'è bisogno di raddoppiare di ciascuno la natura sia con il detto subprincipiamento di sé sia con la preapprensione della causazione dei secondi. E diremo altrettanto anche in termini di partecipazione: infatti, in quanto è da altrove l'animale che è in un uomo, per questo è partecipazione mentre, in quanto completa l'uomo, per questo è subprincipiamento dell'uomo.

III

(91/1) Ma ancor più in alto si potrebbe ricercare verisimilmente come a

partire da uno promanino i molti. Perché procede non a partire da uno soltanto e perché i molti non a partire da molti? Ora, a partire da Zeus – affermiamo – sono i molti dèi (574); ma forse a partire dai **(III, p. 10 W.-C.)** molti che già ne vengono avvolti – sia che qualcuno volesse dire secondo subprincipiamento sia secondo causazione sia anche secondo partecipazione – i molti procedono: sicché, molti da molti.

Dunque, che cosa sarebbe potuto promanare da uno – intiero da intiero? Sempre infatti ciò che viene prodotto è più parziale di ciò che produce. Piuttosto, nel caso della produzione detta equiessenziale, intiera la concatenazione a un tempo risulta promanata come a partire da uno che è intiero mentre, nel caso di quella anequiessenziale, intiero a un tempo il coro dei generati lo è come un unico, tutto quanto da un unico intiero.

Forse qualcuno avrebbe potuto dire che anche l'intiero plasmatore è promanato a partire dall'intiero Crono, come un unico cosmo integrale a partire da un unico cosmo integrale – da quello titanico quello plasmatore. Forse che di pari stazione di Crono è Zeus o il cosmo che sempre viene avvolto lo è di quello che avvolge? E certo, almeno nei firmamenti (575) corporei, ha disposizione sovrastante a quello avvolto quello avvolgente: sicché disposizione analoga si avrà anche in quelli incorporei – quello cronio avrà disposizione che avvolge quello zeusico e a quello cronio lo farà quello celeste e a questo quello notturno e a questo di nuovo, al contrario, quello che è semplicemente cosmo unico, distribuito a cosmo prima di tutti. Allora nemmeno così qualcosa procede intiero da intiero, ché non soltanto – Crono – potrebbe essere avvolgente il plasmatore ma anche secondo sovreccellenza; sicché secondo parte è anche tale processione; sicché ogni causazione produttrice parzializza a partire dai molti che sono in sé la processione. Ma così ci ritroveremo costretti sotto ogni rispetto a porre la pluralità di dentro **(III, p. 11 W.-C.)** sopra a quella di fuori. Dato che dunque tutto è da uno, anche questo uno che chiamiamo semplicemente uno avrà una pluralità in sé – infatti, non sarebbero promanati da esso i molti: e il ragionamento subirà l'infinito (576).

Altresì, poi, secondo un altro modo di aporie – pressoché primitivo e alquanto nuovo: infatti, o da ciò che è la processione – e allora come avrebbe fatto a promanare ciò che è già anche prima? – o da ciò che non è – e allora che cosa sarebbe potuto divenire, tra ciò che è, da ciò che non è

in nessun modo? – Infatti non è là una qualche materia, perché dal suo essere in potenza promanasse ciò che è in atto; eppure nulla dall'essere in potenza avrebbe potuto essere generato in atto, ché è migliore questo di quello e ciò che viene generato sempre è inferiore a ciò che va generando. Dunque, né qualcosa sarebbe potuto promanare da ciò che è – il che già è – né sarebbe potuto da ciò che non è né in potenza né in atto: ad esempio la vita – diciamo – procede dalla sostanza e l'intelletto dalla vita e l'anima da un intelletto e tutta quanta l'essenza corporeoessenziale da un'anima. Pertanto, i secondi saranno nei primi o non saranno in atto: e questo renderà impossibile la processione mentre quello – oltre a questo – anche eccessiva.

Ma se qualcuno dicesse che è secondo causazione, che cosa mai sia ciò che è secondo causazione lo ricerchiamo. Forse è che ciò che è promanato è in ciò che produce – essendo lo stesso o per l'essenza o per il numero? Ma questo è impossibile: infatti altro – come affermiamo – il causato e qualcos'altro la causazione. Non lo è tuttavia nemmeno per l'essenza: infatti è unica l'essenza sotto ciascun rispetto prima, dato che nemmeno l'uomo di qui è lo stesso a quello di là secondo l'essenza – infatti l'una è immagine, l'altra esempio e l'una in materia, l'altra nell'intelletto – ebbene, ciò che è **(III, p. 12 W.-C.)** medio in un'anima è altro da ciascuna delle due cime. Ma se né per essenza né per numero è lo stesso, non potrebbe neanche essere qualcos'altro – oltre a ciò stesso che genera – causa del generato nel generante. Di nuovo, infatti, perché tra due uno è causa di un altro? Infatti è eguale come se ciò che non è lo fosse di ciò che è: ma altro è anche ciò stesso che genera da ciò che è generato – dunque, com'è uno generativo di un altro, sia esso sia secondo altro in sé?

V

Ma è un assurdo, anche nel caso di ciò che è promanato a materia dall'intelletto, che il ragionamento sillogizzerà. Bisogna infatti che nulla sia primo – nascendo in materia – ma che tutto sia di là pervenuto; allora né l'immaginario in una materia è primo né il divenuto né il materiato né il disteso che è proprio qui nonché voluminoso; infatti sono essenze anche queste differenti dai contrapposti. Allora non è che procedano nemmeno questi di là né, infatti, sono là presubprincipiamento: non è ammesso che ciò che è presubprincipiamento promani a materia – ad esempio gli enti eterni e indivenienti.

VI

Ma, a prescindere da questo, affermiamo che dall'unicato risulta promanato il distinto e questi divengono secondo unità nonché **(III, p. 13 W.-C.)** distinzione – cioè l'unicato e il distinto – e insieme si manifestano in coppia d'un tratto unità e distinzione e, in generale, <i> contrapposti secondo un'unica processione. E dove è unità, là è anche l'unicato e dove è distinzione, là è anche il distinto che ne ha affezione; allora nel distinto è ciascuno dei due, sia l'unicato sia il distinto; allora non è prima del distinto l'unicato da cui procede il distinto. E se nell'unicato è l'unità e, dove è essa, anche la distinzione è là, allora sarà anche nell'unicato il distinto.

VII

Altresì, pertanto, mette conto di ricercare che cosa sia ciò che ha fatto il distinto in vece dell'unicato e dopo quello. L'unicato, infatti, come potrebbe essere causa di distinzione? Eguale è infatti come se qualcuno facesse generativo del contrario il contrario. Ma se era la sottomissione a distinguere, che cos'è ciò che ha fatta la sottomissione stessa? Infatti, non è dunque al contrario la sovreccellenza (a fare) la sottomissione.

(91/2) Medesimo modo poi dell'aporia che nel caso dell'uno e dei molti usa andare sulla bocca di tutti fin dall'antico: come da uno si generino molti; infatti è eguale come affermare che a partire da un che di caldo proceda il freddo.

VIII

Allora, ebbene, in rapporto a questo occorre pronunciare quello che affermano dunque i filosofi (577), cioè che ciò che procede diviene inferiore a ciò che **(III, p. 14 W.-C.)** lo produce? Dunque, in quanto è estatico dall'uno ciò che è generato a partire da esso, in questo non è uno, sicché è molti di necessità.

Ma in prima istanza l'inferiore non altera l'essenza né la natura dell'oggetto. Infatti è bello l'uno da superiore, l'altro da sottomesso ma bello tuttavia è ciascuno dei due, sicché è unico ciascuno dei due, se anche l'uno producendo e l'altro venendo prodotto: dunque c'è anche dell'uno una processione specifica come di uno che procede a uno. In seconda istanza, poi, saranno secondo accidente i molti che procedono, se è vero che non in quanto molti sono generati ma in quanto sono generati sono molti (578). E in terza istanza, l'aspetto aporetico permane anche: perché infatti la generazione è a partire dal contrario al contrario?

Probabilmente, dunque, è meglio dire che l'uno non è solo uno, come il nome sta a indicare, ma tutto secondo un'unica semplicità che è prima di tutto, come spesso ripetiamo; perciò è causa di tutto secondo questa sua semplicità onnilatrice. Dunque, non secondo quanto è uno così come è contrapposto ai più (infatti uno è presubprincipiamento di ogni antitesi) bensì secondo quanto è principio del tutto e tutto come principio proprio del tutto, così produce ciò che è dopo se stesso, sia il tutto – come solo – sia i molti – come uno – sia ciò che è – come sovrastanziale sì ma essendo anche ciò che è –. Infatti, che cosa rende differente il fatto che l'intelletto plasmatore – che ha tutto preappreso in sé esemplarmente – produca tutto a partire da sé immaginariamente, dal fatto che l'unico principio degli intieri – che è semplicemente tutto quanto è a partire da esso prima di ciò che è a partire da essa indistintamente e secondo un'unica natura impuralizzabile – produca tutti i molti a partire da sé? Ma l'aspetto aporetico sarebbe come a partire dall'uno siano i molti; ora, però, **(III, p. 15 W.-C.)** a partire dal principio di tutto risulta apparire il tutto, poiché anche il principio sarebbe tutto prima di tutto (579).

E se i promanati sono sia l'uno che è sulla base di tutto sia tutto secondo pluralità – quella di tutto –, è necessario ben sapere anche il principio nel suo essere doppio, da un lato inneggiato secondo l'uno semplicemente e dall'altro secondo il tutto, la qual cosa affermiamo che essa è in quanto prima di tutto; dunque dissilenziamo da tempo che questo è molti, in quanto i molti sono dell'uno, quale – di quello – potenza illimitata secondo la quale o con la quale quello è tutto nonché generativo di tutto; perciò è richiamato potenza paterna anche dagli dèi questo principio (580). E dal momento che i primi principî risultano connati – e (581) così che sia nel

primo il secondo e promani a partire da esso in esso –, per questo anche degli enti che di là promanano sia ciascuno è specificamente e insieme tutto sia uno e molti insieme e i molti sono a partire dall'uno nell'uno promanati e secondi sotto ogni rispetto all'uno.

Forse che dunque, anche nella materia, dopo l'uno sono i suoi molti e che l'estremo di tutto non sia l'uno ma i molti lo affermeremo talché saranno anche prima di tutto i molti e non l'uno? Piuttosto, così sono nell'uno i molti sotto ciascun rispetto, in quanto avvolti in cerchio dall'uno; sicché l'uno sotto ogni rispetto è primo ed estremo. Dunque, questo sia lo stato di cose in appendice al ragionamento. **(III, p. 16 W.-C.)**

L'oggetto però fin dal principio: i molti sono prodotti dall'uno, poiché quest'uno viene chiamato uno in quanto semplice, dato che sono molti anche tutti gli enti e ancor maggiormente che tutti gli enti nella misura in cui esso è uno ed è i molti e tutti gli enti il secondo principio – che è fusione (582) nonché illimitatezza dell'uno, quella generativa di tutto. Dunque, il fatto di ricercare l'uno – come produca – è di chi ignora la semplicità dell'uno; infatti in quello non risultano ancora antidiivisi presubprincipiamento e potenza ed attività ma solo secondo l'uno; invece il secondo principio per primo lascia subapparire ciò che è generatore e illimitifico, essendo prom<anato> verso pluralità e l'illimi<tatezza> fuori dell'uno; perciò risulta degno dei nomi secondi e non è per nulla aporetico che a partire da questo procedano i molti – molti qual è – e che è i molti prima del tutto semplicemente. Ma mettiamoci a difendere gli stessi argomenti anche a favore dell'uno; infatti, questo è a un tempo anche pluralizzato, sicché – essendo tutto secondo l'unicato – è verisimilmente generativo del tutto, in quanto principio – l'unicato – del tutto.

Ma come ha fatto a essere distinto ciò che viene generato proprio da quello e come hanno fatto i molti a partire dall'uno a essere distinti? Questo infatti sarebbe ciò che è aporetico fin dal principio. Piuttosto, è che il principio, essendo tutto, sarebbe sia processione sia sottomissione sia distinzione; infatti è qualcosa del tutto anche ciascuna di queste. Dunque, come produce sostanza e vita e intelletto, puta a dire, così anche con questi *conde*-genera la sottomissione e la distinzione e la processione e tutto quanto attiene all'alterità: infatti anche l'alterità si distingue con gli enti che a coppie sono altri, sicché sia la distinzione è con i distinti sia la processione con i **(III, p.**

17 W.-C.) procedenti sia la sottomissione con i sottomessi. Allora non è secondo distinzione che procede a distinzione ma la causazione generante sia distingue sia coproduce la distinzione.

VIII

(92) E, in rapporto alla seconda questione a partire dalla fine, diremo che l'una è unità equiessenziale a distinzione e esse, equiessenziali, sono insieme; invece l'altra è unità che è complicazione unica dell'intiera antitesi stessa in quanto diade; ma c'è un'unità più vecchia anche di questa, cioè quella che raccoglie tutti tali enti contestualmente, in quanto monadi, essendo monade questa di monadi – tutte – ed essendo dell'intero numero monoessenziale l'unica essenza in cui risultano tutte comprese le essenze; ma è necessario pensare prima di questa quella semplicemente dell'intero, in cui sono avvolte quelle che sono semplicemente parti; e prima di questa appunto l'unità dell'elementato, quella che è contrazione di tutti gli elementi, quella che è sostanza unicata (583), in quanto a questa coessente – essa, unitaria –, di cui unica unità prima di ambedue risulta che abbiamo dimostrato essere quella appropriatissima di quanto è uno: ed è a questa dunque che trascendentemente inneggiamo – l'unicato (584). In questo dunque è tutto, talché anche la distinzione è in esso secondo unità, come gli altri enti, e a partire da questo procede ciò che va distinguendosi e, a ridosso di questo, ciò che risulta distinto. **(III, p. 18 W.-C.)**

Da dove dunque è divenuto unicato, se non per l'unità, proprio come distinto mediante la distinzione? E queste d'un tratto appajono insieme. Piuttosto, risultano ipostatizzate secondo sovradominio – verso l'alto unità, verso il basso distinzione; pertanto, verso l'alto è anche la distinzione, talché anche quell'ente è distinto, sebbene di meno. Ma infatti dove l'una delle due domina, lo fa anche l'altra: ad esempio dove lo fa la medesimezza, lo fa anche l'alterità e dove lo fa <la> stasi, lo fa anche il movimento, ché insieme in coppia appajono d'un tratto. Forse che c'è un altro significato di quell'unità e di quella distinzione, contrapponendosi in qualche modo anche queste, certo non equiordinatamente ma come causa e causato? Piuttosto è meglio dire che noi li pensiamo e nominiamo tutti distinti – tra gli altri sia unità sia distinzione – e a partire da questi indichiamo qualcosa anche sugli indefiniti. Pertanto, non essentifichiamo l'unicato secondo l'unità né l'intero distinto secondo la distinzione che è in una parte: infatti l'intel-

letto è ente unicato e insieme distinto, mentre ciò che in questo è parte in rapporto a parte, questo in rapporto all'intero intelletto in quanto distinto è la sostanza in quanto ente unicato ovvero – a dire più appropriatamente – in rapporto alla complementarità dei due è uno ed essente l'unicato prima di ambedue. Però usiamo per giunta i nomi dei definiti o di per sé o secondo cointreccio, volendo indicare qualcosa sui totalmente indefiniti, di cui non possediamo distinto né nome né intellesione per la grossa parzializzazione della nostra intelligenza; infatti, bisogna contrarre contestualmente tutte le nostre intellesioni in un'unica transintellesione (585) – l'unica vetta delle intellesioni tutte –, se intendessimo impossessarci di una qualche traccia di quella natura contratta. **(III, p. 19 W.-C.)**

X

(93) E certo, in rapporto al terzo gruppo di questioni aporetiche, occorre fare quest'unica importante definizione nel caso delle immagini e degli esempî, cioè che il ragionamento, ragionando che bisogna che i generabili abbiano subprincipiamento negli ingenerabili, fa questo importante postulato, cioè tutte le essenze e le specificità principiano dall'intelletto e dagli enti eterni, poi procedono sia in un'anima sia nella sostanza media, poi anche in una materia all'estremità; infatti i materiati non sono autosufficienti né primi né invariati il subprincipiamento essenziale, poiché congeniti a ciò che non è e all'inessenziale, eppure non è che non ci siano primi congeniti e materiali ma solo non sono essenze i primi. Sicché sia il voluminoso sia l'esteso come essenze là hanno presubprincipiamento – e sono quei primi – mentre, come generabili e materiati quali li osserviamo essere, sono primi e soli come tali qui e invece, come essenze – che si dice che siano – estremi di ogni essenza. Dunque, chi postulerà che anche come essenze estreme siano primi? Ma come essenze solo là risultano apparire primi e i contrapposti dominano alla pari là: medesimezza e alterità, movimento e stasi, uno e molti, tutte le antitesi egualmente: ma ora tutto ingenerabilmente nonché eternamente – ed è lo stesso che dire imparzializzatamente – ora invece sia generabilmente sia temporalmente – ed è lo stesso che dire parzializzatamente –. **(III, p. 20 W.-C.)**

E non dico il parzializzato e imparzializzato come certe essenze (infatti da ciascuna dei due lati sarebbe ciascun ente appropriatamente) ma in un modo nominiamo l'intero da una qualche parte, non avendo un nome

significativo della comunanza; infatti nemmeno chiamando cosmo il singolo tutto, nemmeno questo chiamiamo a partire da una natura comune che ha compreso tutto bensì a partire da un'unica specificità – del risultare ordinato a cosmo –; infatti, sia la danza lo è a partire dal solo danzare sia la milizia a partire dal solo militare sia un uomo (*anthropos*) a partire dal guatare quelli che ha visto (*anathrein ha opopen*) (586) sia un cavallo (*hippos*) a partire dallo slanciarsi ai piedi (*hiesthai tois posi*): infatti ciascuno, essendo uno nonché molti, è stato chiamato a partire da un unico degli ente che sono molti in esso. Dunque, forse che l'intiero non è nome comune, come anche oggetto? Piuttosto, le è tutte anche l'intiero – le parti almeno prima delle parti – e a partire dalla congregazione delle parti risulta soprannominato: è infatti intiero (*holon*) poiché è sia ammassato (*hales*) (587) sia in massa (*halis*), ciò che alla vista risulta essere ammassato è intiero, se chiamato. Così dunque è un parzializzato intiero e tutto il materializzato mentre un imparzializzato intiero e tutto l'ingenerabile, non secondo ciascuna delle due essenze ma secondo il modo detto dell'indicazione. Perciò tutte le essenze sono sia nell'intelletto sia nella materia – lo è anche proprio l'imparzializzato e parzializzato, poiché sono essenze, ma ora secondo subprincipiamento ora invece secondo partecipazione e ora primi e ora estremi; eppure, anche questi come essenze sono (**III, p. 21 W.-C.**) da ciascun lato, intendo il primo nonché l'estremo, sia il subprincipiamento sia il partecipamento (588).

Forse che dunque, dal momento che gli uni sono esempî e gli altri immagini, anche questi sono essenze e sono da ciascun lato? Ma come potrebbe non esserlo, se è vero che l'immagine è eguaglianza e l'eguaglianza è perfezionamento di egualità e da ciascun lato è eguaglianza anche l'esempio archetipo di eguaglianza! (589) Si eguagliano anche là a coppie uno a un altro – e anche qui parimenti: infatti, anche Socrate è esempio dell'immagine propria. Dunque, le specificità sono da ciascun lato; ma se diciamo immagine ciò che solo è immagine, come l'immagine materializzata, l'immaginario non potrebbe essere nell'intelletto; e se è immagine ciò che è essenza ingenerabile ed eterna e ciò che è secondo il primo subprincipiamento, qui non potrebbe essere una natura di esempio. Così pertanto anche il voluminoso in quanto essenza là è imparzializzato voluminoso; qui invece è voluminoso in quanto essenza ma parzializzato tuttavia e voluminoso in quanto parzializzato. Comune è dunque la specificità da ciascun lato mentre la prima ed estrema ipostasi è specifica di ciascuno dei due; sia quella

del generabile sia quella dell'ingenerabile, sia quella del materiato sia quella dell'immateriato, sia quella del temporale sia quella dell'eterno, nemmeno questi sono come le specificità ma come generato e generante e come subprincipiamento e partecipazione e come si potrebbe aver la possibilità di definire generazione e sostanza, non come specificità comuni ma come ipostasi (**III, p. 22 W.-C.**) specifiche – che sono verso l'alto e promanate verso il basso –. Questo, dunque, lo definisco così.

Altra questione, poi, come definiremo il medesimo rispetto anche nel caso di ogni prodotto e produttore. Ad esempio, al procedere di tutto il cosmo eteromosso a partire da quello automosso e dell'automosso a partire dall'immosso, tutto quanto nel primo è in condizione immossa, nel secondo è in condizione automossa e nel terzo in condizione eteromossa, sicché procedono essenti a partire da essenti, nonché a partire da ciò che è in atto. E non deriva qualcosa di assurdo: infatti, non sono lo stesso semplicemente né parimenti il produttore e il prodotto ma in questa maniera qui sì e in quella maniera là no. Infatti, il bello eteromosso è a partire da quello automosso e quello automosso a partire da quello immosso; sicché potresti dirlo sia essente a partire da essente sia non essente a partire da non essente: infatti è come lo stesso ed è come no. E questo è nel caso della processione che sembra essere equiessenziale, ché bello è a partire da bello; ma se anche il bello è a partire dal bene o l'eteromosso stesso a partire dall'automosso <e> l'automosso dall'immosso, di nuovo lo è essendo in questa maniera qui sì e in quella maniera là no, essendo secondo causazione ma non essendo secondo subprincipiamento. Infatti, per natura l'uno è causa e l'altro causato nonché questo preappreso in quello ma in una certa maniera che il ragionamento procedendo potrebbe far apparire (590). Ed egualmente sia tutto è nell'unicato sia tutto nel distinto e questi procedono a partire da quelli – essenti da essenti in questa maniera qui entrambi e non essenti in quella maniera là per contro entrambi e cambiati, se vuoi (**III, p. 23 W.-C.**) dire, essenti da non essenti e non essenti da essenti: infatti, in atto in tutto tutto e, all'opposto, nulla da nessuna parte, in questa maniera qui nulla e invece in quella maniera là tutto. E non ha spazio l'aporia che produce l'essere in atto a partire da non essere in potenza o ciò che è a partire da ciò che non è: infatti nulla là è in potenza né non essente così come diciamo sollevando un'aporia, bensì è che è un altro, a fronte, il modo dell'ipostasi – sotto questo rispetto, un non essente – ed è che per natura gli enti risultano in grado di essere generati gli uni dagli altri – sotto questo rispetto, in potenza.

XI

Ancora (591), pertanto, a chi ritorna indietro a<lla> quarta questione a partire dalla fine apparirà ben risolvibile secondo il modo eguale del procedimento: infatti, che tutti vada procedendo da uno non c'è per nulla da stupire, se l'uno fosse generativo di tutto oppure di molto, sia secondo la semplicità onnilatrice di sé sia secondo la pluralità avvolta in esso in qualsiasi modo mai (592). Infatti, sarebbe tutti gli enti per noi anche l'uno – non in potenza ma in atto (593) –: tuttavia non divisi come questo cosmo qui o insomma un qualche cosmo, né unici secondo l'unicato ma – uno soltanto – tutto secondo uno. E infatti l'unicato è tutti gli enti ma indistinto secondo unità; e il distinto è tutto ma in una qualche definizione. E, stando così le cose, non differisce per nulla dire che molti sono da un uno che è tale e così disposto e che **(III, p. 24 W.-C.)** molti all'opposto sono da molti che risultano sussistenti secondo un uno o consistenti secondo l'unicato o distanziati secondo quanto va distinguendosi e quanto risulta distinto. Ma avresti la possibilità di affermarlo più chiaramente, se dicessi che il secondo principio procede dal primo come da un uno è uno-molti e da questo ciò che è unicato e insieme pluralizzato e da questo poco alla volta l'ipostasi dei molti che va sovradistinguendosi in pluralità; sicché non c'è nulla da stupire sia come da un uno imparziale proceda un uno intero pluralizzato – come dall'unica causazione è il tutto a un tempo e come unico cosmo tutto-grande – sia come da molti i molti: dagli ipostatizzati secondo uno i non ipostatizzati secondo uno.

Piuttosto, dunque, uno promana da uno, come Dioniso (594) da Zeus, o molti da uno, come da Zeus i molti dèi (595), o uno da molti, come qualora l'anima si dice (*sic*) procedere da tutti gli enti che sono prima di sé, e sempre il generato da tutte le cause più vecchie, o molti da molti, come affermiamo i sensibili dagli intellegibili. Ma tuttavia ciascuno dei due è sotto ogni rispetto – l'uno e la pluralità –, sebbene ora la pluralità secondo l'uno, ora invece secondo la pluralità l'uno (596); e ciascuno è in qualche modo anche di per sé sia uno sia pluralità. Allora non saremo andati all'infinito continuando a ricercare sempre prima del molto uno l'uno impluralizzato e infatti questo stesso che è semplicemente uno è causa dei molti *tutti*; infatti, pur essendo uno, è tuttavia tutti, poiché è prima di tutti, ma non è un

qualche uno dei tutti né uno sulla base di **(III, p. 25 W.-C.)** tutti ma realmente uno e così come è tutti insieme almeno secondo l'uno stesso. Ma il secondo principio (597) è tutti anch'esso, però in conformità al 'molti di sé': infatti questo sarebbe i molti di quell'uno, poiché anche ogni pluralità risulta ipostatizzata intorno all'uno, come ogni potenza intorno alla sostanza appropriata; pertanto, è come dai molti tutti ritorniamo a questo principio e come da un uno dei tutti all'uno. E ciascuno dei due è tutti: l'uno come insieme i tutti mentre i molti come i molti tutti; e probabilmente procedono tutti, come ormai puntualizzato (598), dall'uno e molti come ancora illimitati e sconfinati e non ancora in fine dal secondo principio. Anche su questa aporia risulti detto tanto (599).

(94) E, in risposta alle questioni successive più in alto a quelle dette (600), diciamo quest'importante cosa prima di tutte, che – qualora un cosmo proceda da un cosmo, intero da intero – quale uno plasmatore da uno titanico o uno titanico da uno coveicolare o uno intellettuale da uno intellegibile –, intero il primo procede al secondo, intero, e nulla verso l'alto permane trascelto nel primo oppure, almeno così, questo che permane sarà senza generazione nonché senza processione totalmente. Sicché in questo modo non sovraccellerà a questo quello col fatto che là sia qualcosa che non è anche qui; al contrario, infatti, è a portata di mano supporre come **(III, p. 26 W.-C.)** d'un tratto appare nei secondi qualcosa che per natura non può ancora venire distinto nei precedenti. Ma infatti nemmeno questo è vero, ché all'interno vi è, anche là, contratto, ciò che è in corso di distinguersi in questo. Piuttosto, da dove va distinguendosi? E come facciamo ad affermare che tutto sia sotto ogni rispetto, sebbene in questo o quel modo (601)? E qualora diciamo che gli enti verso il basso sono di più che quelli verso l'alto, lo affermiamo secondo distinzione, dato che anche là i medesimi risultano contratti. Dunque, come facciamo a dire che alcuni appaiano d'un tratto sotto un rispetto e altri sotto un altro, secondo il subprincipiamento? Infatti, laddove ciascuno procuri a tutti, ben opportuno, il suo atto, qui in qualche modo distingue la natura propria dagli altri; e questo è il cosiddetto primo subprincipiamento di ciascuno, il primo subprincipiamento di ciascuno, distinto dalle altre specificità. Piuttosto, anche questo è vero (infatti non sotto ogni rispetto è tutto parimenti ma ora unificato, ora distinto) ma tutto comunque è in ogni cosmo, sia noetico (è tutto, infatti, ma intellegibilmente, afferma il versetto)⁸⁸⁷ sia in quello sensibile ed evidentemente in

⁸⁸⁷ Or. Chald fr. 21 dP.

quelli medî. Dunque, come facciamo ad affermare sempre che quello più in alto sia, in rapporto a quello sotto di esso, più integro e che sia ricompreso questo e quello invece ricomprensiva, se non c'è nessuna sovraccellenza secondo questo in quello, essendo tutto in ciascuno, ma è pari di necessità il tutto al tutto? Piuttosto, al massimo grado, anche se pari in pluralità, può almeno per la grandezza l'uno procurare l'altro e l'unico talvolta lo fa dei più, come la sfera non vagante circoscriverà tutte quante sono di séguito e quello cronio lo farà di quello (**III, p. 27 W.-C.**) zeusico, anche qualora sia pari nella pluralità delle essenze, nella sovraccellenza e nella sublimità e pressoché nella magnificenza della natura. Poi è necessario compensare che – siccome gli enti che sono più verso l'alto ipostatizzano nonché generano gli enti dopo di sé – sempre, tutti –, deriverà che di più ne vengono generati a partire da quelli che a partire da questi. Ad esempio il cosmo intellegibile produce tutti insieme quelli dopo di sé – quello intellettuale, quello ipercosmo, quello encosmo – mentre quello intellettuale i due soli e invece quello ipercosmo un unico solo, quello sensibile, o in quanti modi qualcuno sezionasse gli enti procedenti verso più cosmi (602). Pertanto, quello intellettuale è integerrimo, poiché circomprensivo di tutto, mentre quello sensibile o almeno quello sublunare è parzialissimo, poiché estremo e circoscrivente le parti sole di sé, e invece quelli medî in modo analogo sia circoscrivono siano vengono circoscritti. E così anche per ciascuna concatenazione si potrebbe vedere il preordinato più integro e il più subordinato più parziale.

Ma diciamo, altresì, un'altra cosa sulle stesse questioni, come se si dicesse che l'intero cosmo plasmatore promanasse da quello titanico, i ragionamenti ora detti dunque saranno adatti sui cosmi; e se si producesse Zeus a partire da Crono, sappiamo che con molti altri Zeus è generato a partire da Crono sia tra i Greci sia tra i barbari, come lo è a partire da Cielo di nuovo con molti Crono e per contro di nuovo a partire da Zeus Dioniso (603). E se gli uni risultano essersi dispensati per parti ciascun padre intero, gli altri sono promanati equiessenzialmente a partire da un intero (**III, p. 28 W.-C.**) (perciò questi si costituiscono a successori dei regni paterni) (604), questo non sminuzza la verità del ragionamento. Infatti, Zeus – puta a dire –, avendo prodotto da sé i *molti* dèi per parti, ha prodotto nel caso della parzializzazione totofina l'intierezza parzializzata nonché i molti dèi (605) ordinati sotto questa. O Zeus non ha affatto generato anche i Titani

nel diacosmo proprio, secondo la trasmissione orfica⁸⁸⁸? Così dunque anche Crono, con molta generazione precedente, all'estremo produce l'intero Zeus che primeggia sull'altro regno (606); e trasmette che anche Cielo ipostatizzano gli eguali – dopo gli altri Celicoli (607) l'estremo Crono. Ma occorre dire che antiprevalgono per questo mutuamente quelli che vengono prodotti: quelli che permangono nel padre e presso il padre ma che sono tuttavia più parziali, e quelli si distanziano dalla specificità paterna e si protrudono quella più cava ma sono integri e conservano l'analogia dei generati rispetto a quelli che vanno generandosi a partire da essi. Dunque, analogano intieri con gli intieri, non certo alla pari si anticontrotendono ai precedenti i secondi re. Dunque questo è un altro modo di ragionare.

Ma diciamo, altresì, su ciò quest'importante cosa in rapporto alle stesse ricerche soggiacenti, come chi genera – ad esempio Zeus – ne produce anche uno solo, ne produce a partire da sé anche molti ma ciascuno dei due o di per sé intiero o secondo qualcuno degli enti in esso: tutto quanto il **(III, p. 29 W.-C.)** coro degli dèi zeusici secondo sé come un unico, per contro tutti loro insieme secondo i molti enti in lui – tanti e tanti – ma ciascuno specificamente secondo qualcosa di ciò che è in sé. Così pertanto uno da uno, *** poiché è secondo i molti enti che si avvolgono in sé. Ancora, il coro dei molti secondo il distinto (produce) una pienezza intiera di sé ma Dioniso secondo l'unicato intiero. Sicché di questo non ci si potrebbe stupire verisimilmente: infatti sia è da uno uno – sia l'intero secondo intiero sia la parte secondo qualcosa, ciascuna – sia molti da uno ma in quanto pluralizzato; il coro è secondo intiero mentre i molti sono ciascuno secondo i molti che sono, ciascuno, nell'uno.

XII

XII. 1

Ma come fa l'una a essere equiessenziale mentre l'altra anequiessenziale? Piuttosto, è che Zeus produce secondo la specificità di sé una concatenazione all'incirca sinonima mentre, secondo la preappresa causazione in lui

⁸⁸⁸ *Orphic.* fr. 210 K.

sia Dioniso sia gli altri dèi eteronimi. Che, dunque? Non è secondo l'intiero di sé che genera Dioniso e secondo le parti di sé i molti dèi? Ma suo subprincipiamento (**III, p. 30 W.-C.**) è l'intiero e a un tempo le parti: perché dunque non è affatto – la loro processione – equiessenziale, giacché è divenuta secondo subprincipiamento, e in questo caso sinonima? La qual cosa non si dà: infatti non sono Zeus i molti dèi né, essendo uno, è questi enti Dioniso. E qual è anche quel subprincipiamento, secondo cui la concatenazione – di Zeus sinonimicamente – procede? Né è infatti l'intiero, che risulta antidiviso in rapporto a quelle procedenti dalle altre parti di ciascuno; né è secondo le parti tutte insieme, per la medesima causazione: se però anche questa è secondo qualcuno degli enti che vengono avvolti in lui, come fa a sinonimizzare sola con l'intiero?

XII. 2

Ma l'aporia avrebbe potuto intrecciarsi in quattro modi. Infatti se da un lato, secondo intiero, venisse prodotto ciò che viene prodotto, ora è sinonimo di ciò che produce, come il plasmatore che intiero promana in sette rispetti presso i Caldaici⁸⁸⁹ (infatti ciascuno è inneggiato *Due volte al di sopra* e risulta aver compreso in lui tutto ciò che ha anche il primo, se anche è più parzializzato per la sottomissione dell'ordine) (608), ora invece eteronimo, proprio come Dioniso; se, dall'altro lato, secondo una qualche parte venisse prodotto, di nuovo per contro ora è sinonima la produzione, come la concatenazione, qualora mai capitasse così, di Zeus dall'intiero Zeus, ora invece eteronima, <come> Atena da Zeus. (**III, p. 31 W.-C.**)

(95) Probabilmente, dunque, doppia è la parzializzazione di *ciascun* produttore e quella dei prodotti: l'una secondo profondità dell'intiera concatenazione che decorre secondo sottomissione, l'altra invece secondo estensione delle essenze che vi vengono avvolte o delle parti anequiparziali. Infatti, la parzializzazione preappresavi secondo profondità è equiparziale, per cui è anche sinonima; l'altra invece è anequiparziale (609), donde anche la generazione secondo questa è eteronima. Infatti il primo e secondo *Due volte* procedono da quello totale, secondo lui per intiero (610), per cui sinonimizza mentre la fonte per i riti dei Magi è secondo qualcuno degli

⁸⁸⁹ Cfr *Or. Chald.* fr. 35 e 169 dP.

anequiparziali; ed è egualmente anche ciascuna delle fonti chiamate parzializzate, ciascuna delle quali guida un'appropriata concatenazione equiessenziale, mediante la parzializzazione all'opposto equiparziale secondo profondità; se però anche in qualcuna di queste fosse avvolta qualcuna anequiparziale secondo estensione (611) – ad esempio nella fonte solarica quella apolloniaca e in questa la asclepiaca –, consta che anche di queste la de-generazione è anequiessenziale.

XII. 3

(95/2) Ma anche al modo filosofico da quello che è semplicemente intelletto (612) procede l'equiessenziale de-generazione che è secondo profondità, coadducendo intiero sotto ogni rispetto l'avvolgimento delle essenze che è secondo estensione; ma se fossero anima o natura o corpo che l'intelletto produce, anequiessenzialmente produrrà secondo qualcuna di quelle che si avvolgono in esso, **(III, p. 32 W.-C.)** talché – anche se lo fa secondo il bello o il buono o il giusto – anche così è anequiessenziale. Dunque, il bello o il giusto sono qualcosa che è in corso di essere generato: infatti, è o intelletto o anima o in uno di questi due o in ciascuno dei due. Dunque, perché anima e intelletto e corpo sono di per sé e ciascuno autoperfetto mentre il bello e il giusto e ciascuno dei generi non sono tali? Quale ne è infatti l'estrazione a sorte? E perché materia promana (613) verso *tutte* le essenze e subriceve tutto mentre degli altri enti nessuno lo fa più?

Piuttosto, in prima istanza, le più semplici delle essenze – anche aventi funzione di elementi o parti (614), sempre connate l'una all'altra – rifiutano l'ipostasi di per se stessa separata, avendo la natura più perfetta – unicata l'una con l'altra – che quella distanziata verso una autoperfetta distinta. In seconda istanza, poi, sia il bello sia la stasi sia tutto semplicemente fanno la processione verso tutto – ad esempio il bello parte verso ciascuna essenza –, per cui anche promana verso ogni processione. In terza istanza, poi, quello che è semplicemente intelletto de-genera secondo ciascuna essenza di quelle che si avvolgono in sé un intelletto primo, poi un'anima, poi un vivente e una qualche natura materiata che va essentificandosi con quella essenza secondo cui procede: come potrebbe dire qualcuno, con quella bella l'intelletto afrodisiaco, con quella giusta quello della Giustizia, con quel-

la buona quello del demone buono, puta a dire, e secondo ora una ora un'altra delle essenze ora uno ora un altro intelletto stante. Probabilmente, infatti, la profondità intiera va parzializzandosi secondo l'estensione intiera, alterandosi per il sovradominio delle essenze di ciascun qualcosa incessantemente; è però necessario credere che anche l'estensione abbia una qualche profondità specifica, in quanto vi si vanno contemplando primi e **(III, p. 33 W.-C.)** *medî* e perfetti, ad esempio i generi, poi gli enti più integrali sulla base di questi, poi quelli più parziali fino a quelli parzialissimi che addirittura sembrano essere, per la molta sintesi, autoperfetti e per sé ipostatizzati – ma anche questi di nuovo in corso di sprofondarsi all'opposto in un altro modo, a fronte. Infatti, dopo l'ipostasi intellettiva è quella dell'anima e, dopo questa, quella corporessenziale; per cui anche questa è anequiessenziale, poiché è di un'estensione anche questa processione mentre va sprofondandosi anche l'estensione stessa nella de-generazione dei più vuoti enti anequiessenziali. Ma questo è forse di più che la misura.

Forse, però, pur essendoci dati molto d'attorno, non abbiamo ricavato nulla, ché di nuovo pare che diciamo la questione fin dal principio (615), cioè che alcuni enti procedono secondo il subprincipiamento equiessenzialmente mentre gli altri secondo la causazione preappresa anequiessenzialmente. Qual è dunque la causazione e come fa una qualche altra natura a risultare preappresa in un'altra? Perché infatti il subprincipiamento di un ente non è causazione di un altro? Siamo ormai giunti infatti proprio alle più vecchie delle questioni aporetiche (616).

XII. 4

E diciamo dunque in prima istanza che altro è il subprincipiamento di ciò che va generando, altra invece la causazione di ciò che è in corso di essere generato, tanto più quella **(III, p. 34 W.-C.)** dell'anequiessenziale. Infatti, se è verso il basso ciò che è in potenza, a fronte del subprincipiamento, come ha dimostrato lucidamente Aristotele⁸⁹⁰, consta che anche ciò che è secondo causazione è altro a fronte del subprincipiamento. E altresì, se il subprincipiamento di ciò che va generando è solo e genera da sé nonché secondo sé, come farà ancora a generare qualcosa di anequiessenziale,

⁸⁹⁰ ARIST., *Met.* Θ 6, 1048a30-35.

senza che ci sia a fronte di sé null'altro di pienamente misto in essa? Infatti, generando con l'essere secondo tradizione della natura appropriata, renderà ipostatico ciò che è in corso di essere generato: allora bisogna che risulti aver preappresa – quale che sia – anche una causazione dell'anequiesenziale secondo la quale – essendo ora un certo ente ora qualcun altro – genererà ora un ente e ora un altro. Altresì, pertanto, se un ente è semplicemente generativo di un altro senza una qualche causazione preappresa, perché non è che proceda ciò che càpita da ciò che càpita, provvisto di un qualche subprincipiamento che è senza causazione? **(96)** Dunque, questi sono gli argomenti che hanno persuaso gli antichi filosofi a far produrre, a partire da quanto è secondo causazione presubprincipiamento, tutto quanto viene prodotto (617).

Ma certo è terribile il ragionamento, se qualcuno affermasse che la causa risulta preappresa in qualcosa, senza esserne subprincipiamento. In prima istanza, infatti, la causazione stessa da dov'è che è stata generata? Infatti, se lo è da un'altra causazione, saremo andati all'infinito; se invece lo è dal subprincipiamento, come fa a essere anequiesenziale la causazione – nonché di un anequiesenziale? Poi, se con l'essere genera, è chiaro come anche l'anequiesenziale viene generato a partire dal subprincipiamento appropriato; sicché anche la cosiddetta causazione sarebbe una qualche parte del subprincipiamento. Ebbene, anche il primo dei tentativi (**III, p. 35 W.-C.**) ha buona disposizione contro il contrario: infatti anche ciò che in potenza è entro qualcosa, è parte del principamento, ché la sua essenza si dice risultare naturalmente in rapporto a un altro ente ed essere in potenza, come il bronzo è statua: per natura, infatti, è ben malleabile il bronzo e la malleabilità è pressoché parte della natura di bronzo.

Ma se sono lo stesso un subprincipiamento e una causazione, come fa ora a essere una generazione equiesenziale, ora anequiesenziale? Piuttosto, quanta ne è secondo subprincipiamento è equiesenziale mentre quanta lo è non semplicemente ma <secondo> quello che inclina verso una generazione di altro, è anequiesenziale. Probabilmente, infatti, la causazione rischia di essere null'altro che subprincipiamento che inclina ad alterità e che, per questo, è divenuto alterofacente mentre quello che permane su di sé è tautofacente. Nondimeno anche quella equiesenziale, se quello che è semplicemente subprincipiamento non inclinasse, non sarebbe stata gene-

rata. E infatti, insomma, ciò che genera è causa di ciò che viene generato: dunque, qual è la differenza della causazione, se è vero che ogni causazione è inclinazione di ciò che genera verso ciò che viene generato? Forse, dunque, è meglio dire un subprincipiamento *doppio*, ora secondo la parzializzazione equiessenziale, ora invece secondo la parzializzazione anequiessenziale – quella secondo estensione. Infatti, tutto quanto ne procede si avvolge in ciò che produce secondo un'unica contrazione, che è necessario sia posta a subprincipiamento di quello. Infatti, tutto quello che ciascuno è, altrettanto si protrude da sé e ciò che è prodotto – tutto – è dipanazione della contrazione che produce, **(III, p. 36 W.-C.)** come ogni numero è – della monade – un passo in avanti (618): infatti, così diciamo l'uno integro mentre gli altri più parziali – quanti si distribuiscono secondo parti l'avvolgimento dell'intero. Come fa, infatti, a non essere necessario che ciò che è semplicemente animale avvolga tutti quanti gli animali che ci sono, non solo secondo profondità – ad esempio celeste e aereo e acqueo e terreo – ma anche secondo estensione – ad esempio uomo o bue o cavallo –? (619) E così fa anche il subprincipiamento dell'intelletto non solo verso la profondità contratta in lui ma anche verso l'estensione pluriforme delle essenze, proprio come secondo subprincipiamento sono tutti sia nell'intelletto zeusico sia nel dio stesso: alcuni totiperfettamente procedendo per la via contratta secondo profondità – essi che promanano onniperfetti e sinonimici all'intero, come i sette plasmatori *Demiurghi due volte al di sopra* presso i teurghi; gli altri invece, promanando secondo parte e distribuendosi la distribuzione dell'intero e, per questo, esistendo fuori della natura generante e sussistendo eteronimi in rapporto a essa, è a partire da essa che vengono generati ma secondo qualcuno degli enti che vanno completando il subprincipiamento stesso. Allora così anche quella anequiessenziale procede dal subprincipiamento – diviso – e secondo qualcuno degli enti divisi in esso. **(III, p. 37 W.-C.)**

XII. 5

Ma la concatenazione di Zeus come fa a essere a partire da Zeus, unica tra le molte concatenazioni che decorrono a partire da lui? Piuttosto, ogni sinonimia viene prodotta secondo il produttore intero e, per questo, è sinonimica all'intero, se anche vi è in che modo maggiormente declini per il più parziale; ogni Zeus, infatti, è padre degli dèi tutti, se <anche> risulta

promanato secondo certi rispetti più degli dèi in lui. Infatti, quello *Due volte al di sopra* è, sotto ogni rispetto, intiero; se però fosse chiamato anch'egli Zeus e una sola delle fonti parziali in lui Zeus – come un'altra Elio e un'altra Atena (e infatti ciascuna parziale concatenazione di un dio decorre a partire da una certa qual fonte) – così dunque, se ci fosse una certa fonte di Zeus chiamata omonima a quella intiera, produrrà anch'essa una concatenazione parziale a partire da sé.

Ma probabilmente la fonte intiera non viene nominata Zeus ma lo è quella parziale – sola –, ovviamente all'inverso: se il nome è comune, ci sia pure omonimia. Infatti di ciascuna è una natura differente, se è vero che quella delle fonti intiere emette anche da sé una concatenazione soltanto fontale mentre quella delle parziali procede anche a Principati e Principi-Angeli e Azoni e Zone, come è legge della processione delle inneggiate fonti parziali. Infatti già, anche nel caso di altre fonti – sia integre sia parziali –, risulta contemplata l'omonimia (620), seppure fosse a un tempo contemplata anche una certa qual congenerazione della natura capace di procurare anche la sinonimia, **(III, p. 38 W.-C.)** esattamente come <delle> zeusiche nonché di quelle continue e perfettamente principali tra le primitive. Infatti ogni principio decorre da una fonte parziale, pertanto, anche la primitiva Ecate (621) si dice decorra a partire dalla corona, come la primitiva anima e la primitiva virtù a partire dalla fonti parziali secondo il balteo; e così c'è anche una fonte parziale di impropiziabili che Giamblico (622) enumera entro le fonti parziali, al pari di quelle intiere. Che c'è dunque da stupire se qualcuno facesse una fonte parziale plasmatrice altra a fronte di quella intiera e a tutte avvolgente – quale fanno quella per riti dei Magi, da cui decorre un'appropriata concatenazione parziale – e portasse su ciascuna delle due il nome di Zeus nonché quello del plasmatore, ora in quanto antidiviso a quello perfettifico e sorvegliativo e purificativo e alle specificità parziali delle fonti parziali, ora invece chiamando plasmativo quanto è avvolgente tutte le cause che indugiano su una materia. Perciò tali sono le giustificazioni che queste questioni potrebbero avere.

XII. 6

Questa importante conclusione, poi, occorre ricavare per sillogismo da tut-

to, cioè che quanto va parzializzandosi nella processione – quella da uno solo – in *questo* unico totalmente risulta preappreso, secondo contrazione: ad esempio ciascuna concatenazione lo è nell'appropriata fonte parziale, al pari che <in> una monade un numero, e l'intera concatenazione fontale dell'ebdomade nell'intera fonte; ma anche tutto quanto il numero delle fonti parziali è nell'intera **(III, p. 39 W.-C.)** fonte appropriata, ché risulta preappresa – tra le fonti parziali ipostatizzate verso fuori intorno alle fonti intiere – la parzializzazione delle molte parti che verso dentro vanno parzializzandosi di ciascuna fonte intieramente perfetta. Infatti il corredo cosmico, circumgiacente alle parti, analoga alle parti che vengono corredate cosmicamente dalla figurazione divina stessa: il balteo, almeno, analoga ai fianchi cinti da balteo della dea mentre la corona lo fa alle tempie e alla fronte della testa divina. E per contro questa parzializzazione – essendo delle parti della dea secondo estensione e, a partire dalla decorrente ebdomade, numero preappreso nella monade secondo profondità – risulta comunicata nell'imparzializzato e intiero. E per giunta l'ebdomade intieramente perfetta delle prime fonti è contratta nelle triadi delle fonti più vecchie e le triadi all'opposto lo sono di nuovo nell'unica fonte delle fonti (633); sicché anche tutto il numero dopo di quella – e fontale e più parziale – è contratto in essa monoessenzialmente. E se sono in essa i molti contratti da cui si dividono anche i molti altri che vanno distinguendosi sotto altro rispetto, consta che nella sommità dell'intellegibile viene completamente imbibita anche la riflessiva apparizione della pluralità dall'unità.

Dunque sia di questo occorre lasciarsi persuadere sulla base di quanto detto sia del fatto che, sotto ogni rispetto, la pluralità che verso fuori va distinguendosi negli enti che si de-generano è da quella che verso dentro risulta contratta negli enti che generano che viene a nascere; sicché, invertendo direzione, è vero dire che – come se molti enti fossero verso dentro in quello che genera – consta che anche in quello che immediatamente viene generato li trapassa e che – se molti verso fuori fossero stati distinti in quello che viene generato – consta che anche in quello che **(III, p. 40 W.-C.)** immediatamente genera preappajono i molti. E causa ne è sia il fatto che è generativo ciò che è presubprincipiamento nell'ente che genera sia ogni ente che proprio si osserva che nell'ente che viene generato è presottoscritto in qualche modo nella causazione generante secondo sia il subprincipiamento sia la contrazione di quella.

E terzo a seguirne è come sempre tutti gli enti secondi risultano

preappresi nei precedenti e i più parziali nei più integrali, con la preapprensione quelli equiessenziali secondo profondità mentre, quelli anequiessenziali, secondo estensione.

Quarto poi è che tutti risultano parzializzati sia verso gli ordini sia i subprincipiamenti appropriati; tuttavia, per nulla di meno tutti gli enti sono in tutti – ma appropriatamente in ciascun singolo: ora indistinti, ora in corso di distinguersi, ora distinti e tra questi, al contrario, di nuovo ora come elementi nell'elementato, ora come parti in un intiero, ora come essenze e numero di essenze in una monade. E, analoga alla pluralità che è verso dentro, procede anche quella che è verso fuori: ora come numero da monade i molti intelletti lo fanno dall'unico intelletto, ora come parti da un intiero, ad esempio le molte vite dall'unica, ora come elementi dall'elementato, come da un'unica sostanza le molte sostanze. Perciò stesso, queste risultano connate al massimo grado possibile l'una all'altra e sono unicate in certo modo indistinto mentre le vite si distinguono maggiormente e sono come parti di un intiero l'una versa l'altra (**III, p. 41 W.-C.**) e invece i numeri e gli intelletti risultano distinti in circoscrizioni autoperfette. Di qui è più passibile di conoscenza che vi sono intelletti dopo l'unico e a partire dall'unico mentre, che vi siano molte vite che sono autoperfette prima degli intelletti, non è egualmente passibile di conoscenza – e lo è minimamente che vi siano sostanze per la molta nonché elementare unità. Ma se non è anche limpido, pur tuttavia è necessario convenire che sia ci sono molte vite sia sostanze, se è vero che la sostanza è un elementato e misto sulla base di elementi mentre al vita, ipostatizzata secondo quanto va distinguendosi, è un intiero e sulla base di parti e invece l'intelletto un'essenza sulla base di essenze.

Allora ciascuno è uno e molti: tutta la pluralità verso dentro, come detto, è generativa di quella fuori (634). Allora bisogna anche che, dopo l'unica sostanza, le molte sostanze procedano – ciascuna essentificantesi secondo un unico dei molti elementi sovradominanti – e che, dopo l'unica vita, le molte vite decorrano, venendo dominata una secondo una e un'altra secondo un'altra specificità delle parti, proprio come anche dopo l'unico intelletto risultano promanati i molti intelletti, venendo dominato uno secondo una e un altro secondo un'altra delle molte essenze. Sempre, infatti, la pluralità verso dentro è generativa di quella fuori; o anzi, occorre pronunciarsi così:

l'intero genera secondo l'intero il secondo intero mentre le parti secondo se stesse le parti che sono nel secondo e invece l'intero secondo ciascuna delle parti un qualche intero più parziale. E così sia nel caso dell'elementato e degli elementi sia nel caso della monade e di *ogni* numero: infatti anche la monade genera il monadico di ciascun numero mentre la pluralità che è nella monade lo fa (**III, p. 42 W.-C.**) della pluralità che è sotto ogni rispetto; tuttavia la monade, secondo il numero che è in sé, lo fa sia di tutto il numero complessivamente sia di ciascuno, in corso di essentificarsi secondo un'unica essenza, che in sé ha compreso un intero qualcosa, una pluralità appropriata.

Altresì (635), pertanto, in aggiunta veniamo a questa importante conclusione, cioè che nei precedenti risultano contratti – tutti – gli enti quanti risultano sovradistinti nei successivi; perciò, tutti sono sia nel diacosmo intellegibile sia in quello intellettuale nonché in quello medio ma, del resto, anche in ciascuno di quelli più vuoti, fino a quello sensibile; ma sono appropriatamente in ciascun gruppo, tra l'altro, secondo quanto si potrebbe definire ciò che è appropriato a ciascun gruppo e soprattutto secondo il più e meno, o anzi l'idiomodale – sotto ciascun rispetto – dell'unità e della distinzione, dato che sia in quanto avvolge sia in quanto viene avvolto differiranno l'uno dall'altro.

Che, dunque? La processione dei successivi dai precedenti non è generazione ma, d'un tratto, manifestazione soltanto e distinzione, come affermiamo, di quanto risulta nascosto verso l'alto e contratto? Piuttosto, diciamo distinzione quella che colloca ciascun ente secondo il subprincipiamento di sé, il quale in precedenza non ne era specificità. Infatti, non risultava ancora distinto in specificità secondo l'intera contrazione – era appunto, questa, subprincipiamento di un altro ente, ciò che olonaturalmente preprincipiava secondo essa; sicché è lo stesso dire che sono in corso di distinguersi e di essere generati i successivi a partire dai precedenti.

Dunque, forse che risultano contratti negli enti che sono prima di essi gli enti che dopo questi risultano distinti? Infatti, così saranno contratti anche le (**III, p. 43 W.-C.**) indisgregabili tra le essenze; infatti, la distinzione ha prodotto anche queste a partire dalle prime. Questo però è assurdisimo: infatti o lasceranno via anche la contrazione le cause di quelle indisgregabili qualora non siano più o, qualora non siano ancora, qualcosa sarà an-

che non sempre nell'eterno o invano saranno sempre, non essendo sempre i causati. Per questo infatti non facciamo nemmeno esempî di quelle indisgregabili; sicché non occorre fare nemmeno le precontrazioni di quelle tali.

Ma, senza meno, sulla base delle precedenti vengono generate anche queste; allora non è necessario che risulti precontratto in ciò che genera ciò che viene generato? Piuttosto, forse gli enti che con l'essere fanno (636) e che, a partire dalla loro sostanza, si protrudono i generati appropriati, questi sono quelli con preapprese le contrazioni degli enti in corso di essere generati mentre quanti, con le attività all'interno, verso fuori plasmano le essenze, come nel caso degli artati, questi non vi risultano più preappresi. E così anche le indisgregabili tra le essenze divengono con le attività che si tendono verso fuori delle cause che si stanno movendo.

Donde, dunque, promana tale essentificazione? Forse che si plasma verso fuori? E donde si plasma se non fosse con preappreso ciò che va plasmandola? Piuttosto, essentifica le attività appropriate verso la plasmazione e diviene – delle essenze – la preapprensione non nelle sostanze ma nelle attività che ora hanno una disposizione e ora un'altra. Ma donde si essentificano le attività? Piuttosto, a partire dalle essenze universalmente preapprese, le attività indisgregabili che sempre vanno preparandosi, mutandosi – come qualmente plasmandosi (**III, p. 44 W.-C.**) e figurandosi e, a dirla per intiero, essentificandosi – divengono perfettive di quelle indisgregabili; anche questa è la preapprensione di quelle indisgregabili che va mutandosi nelle attività che vanno mutandosi – anch'essa –, alla ritmica trasposizione delle attività ora in un modo e ora in un altro.

Ebbene, dunque, occorre definire così su questi enti o, se un certo qual ragionamento ci costringesse a che anche la causa immobile sia degli enti che si muovono – ad esempio che, di quelli indisgregabili che si generano e corrompono, è plasmatore l'intelletto e, insomma, la prima sostanza e almeno l'unico principio degli intieri (infatti che cosa potrebbe procedere non di lì e come potrebbero essere causativi non di tutto i preaccampati principî di tutto e quale dei successivi non è avvolto dai precedenti?) – ma se dunque qualcuno se ne lasciasse persuadere, come mi lascio persuadere almeno io, che cosa diremo in risposta all'aporia? Piuttosto, che la causazione immobile in ciò che di sé è immobile ha contratti anche questi nel

modo comune della natura pressoché eternale che sempre genera anche questi. <Infatti> onnilatrice è la causazione nonché destinata a portare tutti gli enti che semplicemente sono generati all'infinito; dunque, in quanto tali, cumulativamente di tutti quanti gli enti e, per dirla più limpidamente, di quelli quasi sempre indisgregabili ha preappresa un'unica causazione, non uno specifico di me né di te, però sia di me tuttavia sia di te sia di ciò che è prima da un lato sia di ciò che è in futuro dall'altro. Dunque in questa maniera risultano contratti in quella gli enti indisgregabili e in questa maniera a partire da essa vanno distinguendosi, come la luce del sole sia permane, nella comunanza di sé, eterna sia si sovrapparzializza indisgregabilmente **(III, p. 45 W.-C.)** a ciascun singolo, poiché ha un'unica causazione illuminativa di tutti gli occhi indisgregabili. Tanto resti detto anche su questa aporia.

(97/1) Ma certo occorre aggiungere anche quest'importante osservazione a quelle che risultano definite, cioè che sono subprincipiamento sotto ogni rispetto gli enti che sotto ogni rispetto risultano o contratti o distinti, sicché l'Athena che è in Zeus è subprincipiamento di Zeus mentre quella scaturita dalla sua sommità è senz'altro Athena stessa ma anche la partecipazione che è in un altro, quale è l'Athena che è in Core – subprincipiamento di Core (637). E se i filosofi (638) così dicessero che ciascuno è triplice: o secondo causazione – come è in qualche modo subprincipiamento in Zeus Athena – o secondo subprincipiamento – come quella che è di per sé – o secondo partecipazione – come divenuta in Core – dicono bene, tranne che occorre definire ogni singolo subprincipiamento: uno di Zeus, poiché anch'essa dà completezza al subprincipiamento distinto di Zeus; un altro di lei di per sé; un altro di Core, poiché anch'ella completa la pluralità di Zeus.

Ma la si potrebbe vedere anche più dialetticamente. Infatti, i cosiddetti generi di ciò che è sotto ciascun rispetto danno completezza all'ipostasi che ne consiste ma, alla sostanza, da unici mentre alla vita da distinguersi e invece all'intelletto da distinti (639) – e all'uno semplicemente secondo la distinzione isostatica mentre all'altro più parzialmente sempre secondo quella che sovrainclina verso questo qui o quello là dei generi o delle parti o delle essenze secondo il sovradominio. E, in modo ancor più razionale, quello che è semplicemente uomo è nell'animale **(III, p. 46 W.-C.)** secondo l'unico subprincipiamento dell'animale, olonaturale e capace di avvol-

gere ogni singolo animale; ma anche dopo l'animale è di per sé il subprincipiamento di un uomo; e, da terzo, nell'uomo terraneo e almeno in me – indisgregabile quale sono – è quello che è semplicemente uomo quale elemento, come in un uomo l'animale; allora, secondo subprincipiamento è anche questo. Anche se infatti dall'alto intrinsecamente si dà anche così una partecipazione, tuttavia questa intrinseca dazione diviene – del ciò verso cui intrinsecamente si dà – parte del subprincipiamento. Tanto anche su questo (640).

XIII

(97/2) Pertanto, forza, ritorniamo fin da principio a quanto attiene alle aporie che sono fin da principio. Che, dunque, e nell'equiessenziale sia qualcosa di anequiessenziale e, nell'anequiessenziale, di equiessenziale – come si distendeva il ragionamento che dava aporie – è necessario convenire; ma per nulla meno l'una è processione equiessenziale mentre l'altra anequiessenziale, secondo quanto ogni Afrodite e ogni Atena permane in qualche modo nei confini della prima Atena e della prima Afrodite, anche qualora si alteri – ciascuna – secondo un'essenza più parziale della stessa specificità. Dunque, secondo ciò che è comune e che permane, sia la comunità del nome sia quella della parzializzazione sovrapermangono; perciò sono di tutta la concatenazione, come procedente da uno e verso uno. Tuttavia, qualora procedesse Eros a partire da Afrodite o a partire da Zeus Atena (641), **(III, p. 47 W.-C.)** la processione è anequiessenziale, poiché è fuoriuscito dai confini afrodisiaci Eros e Atena da quelli zeusici. Eppure totalmente ha Atena qualcosa di zeusico ed Eros di afrodisiaco, secondoché hanno anche qualcosa equiessenziale in rapporto a loro che producono; ma questo viene salvato pressoché come in differenti confini, alla maniera in cui là ciò che differisce si manifesta entro i confini comuni. Allora non è in questo che sono equiessenziali Atena e Zeus, in quanto dèi e in quanto intelletti e in quanto plasmatori: infatti, questi tratti coesistono comuni anche agli equiessenziali, ad esempio alle molti Afroditi, ché plasmatrici sono certo le pandemiche (642) fra loro, e intelletti e dee tutte; e inoltre sia Eròti sia Afroditi sono così equigeneri. Pertanto, non è con i generi più comuni che occorre definire l'equiessenziale ma con i subprincipiamenti più proprî, nel cui caso si contemplano anche quelli proprî tra i nomi. Allora: tutte Afroditi equiessenziali con una qualche alterità, mentre Eròti e Afroditi

anequiessenziali con una qualche medesimezza. Ma ci sono eponimie più generali equiessenziali nonché anequiessenziali: queste in quanto sostanza a partire da unità e a partire da sostanza vita e a partire vita intelletto e a partire da intelletto anima e a partire da anima il corpoessenziale; e, in un altro modo, a partire da uno è l'unicato e a partire da questo ciò che va distinguendosi e a partire da questo ciò che risulta distinto; e fino a questo è l'immosso, sia l'automosso sia l'eteromosso; quelle però in quanto dèi a partire da dio (**III, p. 48 W.-C.**) e a partire da sostanza sostanze e a partire da vita vite e a partire da intelletto intelletti e a partire da anima anime <e> a partire dall'unico vivente naturale i molti viventi tali.

Dunque, quale potrebbe essere tra le due più vecchia, forse l'equiessenziale o l'anequiessenziale? Ma se l'eguale è generato prima dell'inequale e se gli dèi intellegibili procedono prima delle sostanze intellegibile a partire da quello che è semplicemente dio e, per gli altri casi di séguito, vale il medesimo ragionamento e, altresì, se l'una ipostatizza un cosmo disceso, ad esempio quello intellettivo a partire da quello intellegibile e intellettivo e così di séguito, mentre l'altra fa il medesimo cosmo, ad esempio Crono genera il suo diacosmo titanico e genera quello plasmatore disceso, se dunque questo è vero, è chiaro come l'equiessenziale è più vecchia di quella anequiessenziale.

Ma nel complesso – potrebbe affermare qualcuno – la processione è estasi a partire da ciò che produce e ogni estasi è verso l'anequiessenziale che abbassa ciò che viene generato. <Piuttosto>, questo anequiessenziale è quel famoso che coesiste con l'equiessenziale e probabilmente qualcuno potrebbe accettare che sia questo a essere più vecchio. No, certo, nemmeno questo è vero; e infatti che anche prima di questo sia l'equiessenziale è necessario – e a esso coesiste l'anequiesenziale; infatti ciascuno pur permanendo procede e il permanere nella causa fa l'egualità e medesimezza che sono in rapporto a quello. Dunque questi argomenti restino ridotti a tal punto del ragionamento (643) (**III, p. 49 W.-C.**) mentre di séguito riferiamoci a esaminare quelli al di sopra delle questioni aporetiche.

XIII

XIII. 1 Infatti, a proposito della processione sia anequiessenziale sia equiessenziale – quale differenza abbiano – risulta detto in precedenza e non bisogna confondere le processioni, dal momento che ciascuna delle due ha qualcosa dell'altra; invece, a proposito dell'unicato, occorre pronunciarsi se sia mostrativo di qualche processione e – questa – di qual tipo.

Infatti, che ci sia una processione intellettiva e molti intelletti promanino dall'unico intelletto, lo si darà verisimilmente; cionondimeno, occorre che ricerchiamo anche questo, cioè se ci siano sia molti intelletti <e> se ci siano sia molte anime. Infatti, forse, i ragionamenti che mostrano che prima dell'eteromosso bisogna sia l'automosso e, prima dell'automosso, l'immosso, ci costringono a ipotizzare un intelletto unico prima dell'anima e un'unica anima animante tutto, ordinata dopo l'unico intelletto. E se il ragionamento dimostra sia che prima dell'intelletto è la vita sia prima di una vita la sostanza, di nuovo costringe a che un'unica sostanza e un'unica vita risultino preordinate all'unico intelletto – e lo stesso si potrebbe dire anche di un'unica enade che va preponendosi all'unica sostanza. Dunque, donde è chiaro che molti dèi e molte sostanze e molte vite e molti intelletti e molte anime sono singoli numeri procedenti dopo le monadi appropriate? Piuttosto, in un'unico modo di dimostrazione – intorno a cui il presente ragionamento si consuma –: perché, a partire dai molti enti verso dentro, che sono generativi, e al loro procedere, quelli fuori (**III, p. 50 W.-C.**) vanno già pluralizzandosi secondo la processione anequiessenziale ovvero quella equiessenziale, alla maniera in cui risulta distinto in precedenza, secondo profondità o ampiezza.

XIII. 2

Infatti, uno e molti, la causa essente genererà secondo l'uno e i molti e altresì – secondo la complementarità dei due – uno e insieme molti: uno essentifica ciascuno secondo sovradominio e invece sono uno tuttavia anche i molti in quest'uno. Infatti così a partire da quello che è semplicemente intelletto procede il coveicolante e, a partire da questo, il titanico e altresì a partire da questo il plasmatore. Dunque in quello che è semplicemente intelletto (644) è ciascuno e ne essentifica ciascuno qualcuno dei molti che

sono in quello, ad esempio l'essenza coveicolante o titanica o plasmatrice. Ma egualmente è anche nel caso dei molti più parziali: infatti a partire da quello plasmatore sono quello apolloniaco e quello areico e quello atenaico e ancor più parzialmente secondo ciascuna essenza, se dominasse che viene generato un certo intelletto che sta intiero per sé, ad esempio se capitasse secondo l'uomo e il cavallo: infatti è necessario che così a partire dalla pluralità verso dentro delle essenze venga prodotta una pluralità di intelletti verso fuori.

XIII. 3

Ed è chiaro che, anche a partire dalle parti, secondo le parti ci sono molte ipostasi – verso fuori – di parti. Ma se l'intiero e parti sono vita (**III, p. 51 W.-C.**) – quella che sta per prima, lungo quanto va distinguendosi, come nei righe precedenti dicevamo (645) –, è chiaro che quelle ipostasi sono certe vite integrali, che sono ipostatiche secondo la pluralità verso fuori delle parti e che di parti detengono un ruolo sia in rapporto l'una all'altra sia alla causazione che le ha prodotte. Dunque come fanno a essere intiere? E come fa l'intierezza a essere causazione di intieri? Infatti, delle parti è sì generativa l'intierezza ma non di intieri. E come fanno a essere autoperfette quelle che si essentificano con ruolo di parti, che non sono autoperfette? Piuttosto, in quanto certe vite, non sono ancora circoscritte; infatti specifico di un intelletto è tale carattere nonché di tutti quanti i distinti; invece, esse tengono l'essere nel distinguersi, talché risultano ipostatizzate al di sopra di quell'autoperfetto, cioè intellettivo, essendo autoperfetto in altro modo <che> la prima vita ipostatizzata lungo l'intiero e le parti e – per dir-la con un'unica battuta – lungo il distinguersi. Così dunque sia da intiere (infatti sono a partire dall'intiera causazione che è intiera così) sia detenendo ruolo di parti, poiché risultano promanate secondo la natura delle parti e sono pressoché numero di una quasi-monade mentre viene osservata nel distinguersi, vengono ad avere l'essere non già nel risultare distinte bensì nel processo di distinguersi.

XIII. 4

Dato che il primo misto produce i molti misti dopo di sé, dico che l'elementato lo fa degli elementati secondo la pluralità degli elementi avvolta in esso, come detto (**III, p. 52 W.-C.**) ripetutamente. E questi sono le molte sostanze promanate dopo l'unica e a partire dall'unica, pressoché un certo altro numero – questo – procedente a partire da quella che è pressoché monade, unicato a partire da unicata e sostanza a partire da sostanza, detenendo ruolo di elementi sia in rapporto l'una all'altra sia in rapporto alla causazione che le ha generate, essendo autoperfette per la molta unità di commistione (646), in un certo altro modo che aspira all'incircosccrivibile e a commiscelarsi verso un'unità.

Tali infatti sarebbero gli elementi, secondo la cui pluralità si è generata la processione delle molte sostanze; infatti, come le pluralità che sono verso fuori vengono generate a partire da quelle che sono verso dentro, così anche vengono essentificate secondo la loro natura. E le sostanze godono della commistione e all'incirca rifuggono nell'indistinto mentre le vite si distinguono tanto quanto le parti lo fanno sia a partire dall'intiero sia l'una dall'altra e invece gli intelletti primi giacciono circoscritti a partire sia l'uno dall'altro sia dall'intiero, giacché si sono fatti un'ipostasi distinta secondo la circoscrizione appropriata. Dunque quanto si conclude sulla base di tutto e si dice di tutto è quest'importante argomento, cioè che laddove una pluralità quale che sia mai verso fuori avvolga l'uno appropriato, ne è generata anche verso fuori una pluralità appropriata, quale un certo numero che esce a nascere a partire dalla monade appropriata: bisogna infatti che sotto ogni rispetto l'uno sia generatore e, essendo uno e avvolgendo molti, che sia generativo e di uno e di molti.

XIII. 5

Forse che dunque i molti semplicemente – non certo le molte essenze né le molte parti né i molti elementi ma proprio quelli che sono, molti solamente e molti semplicemente, che andavamo dimostrando prima più vecchi (**III, p. 53 W.-C.**) degli altri molti (647) – forse che dunque anche quelli fanno la pluralità verso fuori analoga a sé? Ma se nell'intellegibile ci sono quelli, anche dell'intellegibile ci sarà una qualche processione; ma questo era ciò che fin da principio ricercavamo (648), se l'unicato si distingua verso la processione da sé e quale distinzione potrebbe esserci di quanto nascostamente ha ottenuto l'essere secondo tutta un'unione. Infatti non sono molti

gli enti che sono in esso così come in qualche modo mai sono differenti l'uno dall'altro: infatti non c'è ancora alterità in quelli né una qualche differenza e nemmeno una definizione quale che sia. E anche Parmenide⁸⁹¹ lo mostra, avendo fatto omeomerica la divisione apparente e avendo prodotto l'alterità prima più verso il basso e avendo ipostatizzato il numero primo con questa alterità e mediante questa, verisimilmente (649): infatti dove è alterità, là è definizione e dove è questo, <là è il numero>, certo non quello essenziale; né infatti la definizione è essenziale né lo è l'alterità quale quella opposta alla medesimezza (senza dubbio nemmeno è là con essa la medesimezza) ma nemmeno in quanto le parti risultano altre l'una a contrasto dell'altra bensì in quanto gli elementi nascono a mezzo – in qualsiasi modo mai – e risultano molti, non semplicemente ma di tal fatta come molti urgenti verso la commistione dell'uno con l'altro. E ciò che è di tal fatta è una certa differenza: donde, secondo la differenza degli elementi che risulta commescolata verso dentro, la processione delle molte sostanze una volta generata dista verso fuori, se anche – per nostalgia dell'antica natura – anche le molte sostanze promanate urgono verso la commistione equigenere dell'una con l'altra (650). **(III, p. 54 W.-C.)**

Però quei molti sarebbero sotto ogni rispetto indifferenti e inqualitativi e per questo sotto ogni rispetto unificati e come una natura opulenta unica che così è detta (651) molti. Perciò sono anche una pluralità illimitata, quelli (652): infatti nessun limite è in essa né di tanta quantità (infatti è innumerevole nonché inquantitativo) né di tal fatta (infatti è indifferente nonché inqualitativo): insomma, nemmeno giace distinto là quanto e quale, ché è unicata *quella* semplicità, che certo non perdura a supportare nemmeno una lacerazione tra uno ed essente. Per cui qualcuno, in rispetto a giustizia, potrebbe supporre che quella pluralità perduri nell'intellegibile e sotto nessun rispetto proceda nell'ipostasi della pluralità che è verso fuori.

XIII. 6

Dunque, una processione appropriata non potrebbe esserci di quella; ma dal momento che è insomma molti enti, tutti sono generati di lì fino agli indisgiungibili, dato che anche l'illimitatezza degli indisgiungibili è di là, come detto di sopra, secondo l'onnilatrice unica illimigenerativa potenza dell'intellegibile:

⁸⁹¹ PLAT., *Parm.* 142D9-143A3.

*Tutto infatti di lì
principia verso il basso a tendere raggi fulgidi,
di lì spicca un balzo la Generazione di multivaria materia*⁸⁹²

e quant'altro di consimile gli dèi vaticinano su quell'ordine. **(III, p. 55 W.-C.)** Ma anche Orfeo ha dissilenziato questo dio plurionorato, lui

*che seme porta di dèi, inclito Ericepeo*⁸⁹³

e da lui fa procedere tutta quanta la genitura degli dèi.

Dunque, per dire secondo estensione, là tutto risulta preappreso disseminatamente, come afferma il teologo⁸⁹⁴, secondo la circumprensione unicata, che ha chiamato *seme di tutti*. Sarebbe tutto infatti anche l'unicato, indistintamente, per cui tutto è stato distinto a partire da esso; e che c'è da stupire, allorché anche quello che è semplicemente uno risulta aver tutto preappreso secondo la sua unitaria, totale semplicità? E non vi sarebbe profondità, nell'uno, poiché nemmeno secondo estensione vi è una pluralità differente, ché è per l'estensione che è differente la profondità nelle processioni. Così dunque anche l'unicato è una pluralità indifferenza e sola pluralità, al dividersi di ciascuno dei molti secondo unità, non secondo mescolanza; infatti questa sarebbe degli elementi differenziantisi mentre l'unità è dei molti indifferenti, per la qual cosa questa ci faceva l'unicato mentre quella l'elementato (653); per la qual cosa la processione dell'elementato promana anche verso fuori, discesa secondo le differenze degli elementi mentre quella dell'unicato permane tutta verso dentro, giacché non ha differenza in esso sia della profondità sia dell'estensione, alla volta della processione verso fuori: infatti, pur non essendoci differenza, permane coincidente alla volta di quanto è verso dentro – sia tutto sia intero. **(III, p. 56 W.-C.)**

Ma non è lo stesso che gli altri enti vadano procedendo a partire da esso, qualunque sia, e che esso lo faccia a partire da sé. Ebbene, tutti gli enti materiati e circumcosmî vanno procedendo dal plasmatore intero, eppure non promana lui verso la materia, né verso l'ordine circumcosmo – parzializzato. Allora così anche il dio intellegibile produce a partire da sé – tutti – i divini diacosmi ma egli si dispone a permanere in quello che veramente è di sé circumspecola ipercosma, una volta esser promanato solo

⁸⁹² *Or. Chald.* fr. 34, 3-4, 1 dP.

⁸⁹³ *Orphic.* fr. 85 K.

⁸⁹⁴ *Orphic.* fr. 85 K.

tanto verso di essi quanto per costituirsi a regno su tutto la monade di sé. Egli dunque, quantunque permanga intiero imparcellizzato, è anche coordinato intellegibile, in qualche modo, ai cosmi che vanno scorrendo innanzi a partire da lui; e, di quelli che sono dopo di lui – dèi integerrimi – ciascuno o va triplicandosi secondo la processione o va settuplicandosi mentre – di quelli più parzializzati – va moltiplicandosi con altre maggioranza nonché con altri numeri e invece egli è, tra i numeri processionali tutti, è monade che realmente permane unica, o anzi monade che è di tutte le monadi, iperdisposta anche sulla tutta la pluralità monoessenziale nonché fontale – a dirla secondo i teurghi (654); perciò anche presso costoro gli si levano inni ‘fonte delle fonti’ (655).

XIII. 7

Ma se è indifferente sotto ogni rispetto l'unicato nonché improcessionale per questo, come facciamo ad avere a dividere anche l'intellegibile triplicemente in primo e medio ed estremo o in sostanza e vita e intelletto o in padre e potenza e intelletto o in qual altro modo (**III, p. 57 W.-C.**) si volesse dire? E se infilassimo anche le tre triadi *intellegibili* in un intelletto, sarebbe sotto molti rispetti diviso l'unicato: del resto, anche Platone⁸⁹⁵ ci ha tràditi tre ordini dell'intellegibile (656) secondo Parmenide, chiamando il primo uno essente, il medio intiero e parti e il terzo pluralità illimitata; e anche noi dicevamo nelle righe precedenti, concordando che nell'intellegibile l'uno è indistinto <mentre l'altro in corso di distinzione e l'altro ancora distinto.> E non è affatto che anche Orfeo produce a partire dall'uovo nonché a partire dalla nuvola franta il pluristimato Phanes, una volta aver ipostatizzato – anche quegli – una processione nell'intellegibile (657)?

Piuttosto occorre dire in rapporto a questi enti in prima istanza che, portandoli a partire da quelli che sono verso il basso, riduciamo questi enti all'intellegibile, aspirando a indicare qualcosa su quello secondo l'analogia degli enti più notorî. Infatti l'uno e l'essente si distinguono fuori dell'intellegibile: sia Platone⁸⁹⁶ limpidamente si impegna a porre l'intiero e le parti in mezzo tra gli intellegibili e gli intellettivi sia redivide la pluralità illimitata laddove d'un tratto appare anche una distinzione. E che c'è da stupire allorché smaniamo di dare indicazione anche sui diacosmi medî a partire

⁸⁹⁵ PLAT., *Parm.* 142B5-C7; C7-D9; D9-143A3.

⁸⁹⁶ PLAT., *Parm.* 144E9-145A4-E8.

dagli intellettivi? Infatti abbiamo intelligenza di ogni ente essenziale e forse anche animato. Non è dunque diviso l'unicato, che certamente non sta neanche dividendosi: infatti esso è quanto è solamente nonché primamente unicato. Allora non è nemmeno che ci siano molte essenze là né parti né elementi; proprio perciò non c'è nemmeno una processione né verso dentro né fuori secondo verità, per cui la triade è d'un tratto apparsa dopo l'intellegibile. **(III, p. 58 W.-C.)**

*Infatti in tre ha detto l'Intelletto del Padre che tutto quanto viene tagliato:
il suo volere ha fatto cenno e già tutto risultava tagliato⁸⁹⁷.*

E probabilmente è per questo che viene inneggiato *trilingue* il dio (658), non perché sia ipostatizzatore di triadi, bensì piuttosto è autosovrordinativo della divisione triadica ma non affatto fattivo. **(99)** Dunque così è disposto ciò che è veramente unicato. Ma dal momento che l'unicato stesso <per quanto è uno> non è dato <di vedere>, tentando di vederlo per quanto è non-uno, senza poter contemplarne l'unica unità, l'abbiamo pluralizzato secondo analogia con quanto risulta pluralizzato più in basso in ordine alla prima pluralizzazione; e pluralità prima è la triade: perciò abbiamo ipotizzato triadico anche quello secondo analogia. Perciò potrebbe anche procedere equiessenzialmente secondo analogia: infatti, la triade che è verso dentro – l'intellegibile e l'intellettivo e il medio – è discesa anche fuori sinonimica in modo da intendere così gli stessi nomi e oggetti.

Dunque, o si deve dire così oppure, una volta aver allentato qualcosa di questa molta unità, è necessario pensarvi questo di importante, cioè che ogni cosmo stesso, promanato in sé fino a quanto per natura risulta poter procedere, poi provvede spazio di ipostasi a quello dopo di esso ma non risulta più essersi abbassato lui anche verso questo. Ad esempio il cosmo della sostanza spirituale, una volta promanato fino a un certo punto, sta fermo e, di lì, il cosmo corporeo subentra; e così anche quello intellettivo finisce in **(III, p. 59 W.-C.)** quello psichico e altrettanto in quello intellettivo quello intellegibile e intellettivo. Allora così anche quello intellegibile risulterà fermo su di sé e gli subentrerà quello intellegibile e intellettivo. Pertanto non procede la natura dell'intellegibile fuori del cosmo intellegibile; né infatti è di alcun altro cosmo farlo verso la discesa di un altro.

⁸⁹⁷ *Or. Chald.* fr. 22 dP.

Ma se i primi enti di quello che risulta sempre disceso risultano coordinati e condivisi come veicoli a quelli più vecchi, come gli enti finali si distolgono da una tale congregazione (ché non tutti i Corpi sono avviati a sporgere dalle Anime appropriate né dagli Intelletti tutte le Anime né negli altri casi tutti gli enti secondi da quelli che sono prima di essi) e nulla dell'intellegibile procede verso ciò che è in basso da cui sarebbero dipesi aggregati gli enti secondi giusta l'unica coordinazione dei veicolati e di ciò con cui si veicolano ma un incommisto intiero è l'intellegibile, ne è causa il fatto che sommità dei cosmi tutti è l'intellegibile, talché è assiso sulla vetta stessa di tutti. E dal momento che tutto è indistintamente, o risulta trascendente agli enti – tutti egualmente – che si distinguono o con tutti egualmente si veicola; infatti a tutti viene a bastare la sua intierezza; infatti, non è per questo – perché risulta compresso verso l'indistinto – che non è massimo tra tutti i cosmi. E quale differenza sarebbe potuta essercene al procedere verso veicolo e veicolato? Infatti ciò che si veicola con un ente, di un altro diviene veicolo talché, se procedesse **(III, p. 60 W.-C.)** verso il veicolarsi per gli altri, come l'intelletto per l'anima e l'anima per il corpo, sarà per Altro anche il Veicolo stesso, come l'anima per l'intelletto e l'intelletto per qualcos'altro. Dunque, di che cosa è veicolo l'intellegibile? Sarà così infatti anche il primo dio partecipabile: bisogna però che sotto ogni rispetto il primo sia impartecipabile.

Ma forse il corpo è solo veicolo mentre l'intellegibile è solo in corso di veicolarsi e invece i medî vengono contemplati secondo ciascuno dei due. Ma se anche è questo, verrà diviso in partecipabile e impartecipabile e non è solo un uno partecipabile bensì più enti e da più enti in corso di venire partecipato – l'uno dalla Sostanza, l'altro dalla Vita, l'altro dall'Intelletto, l'altro dall'Anima, l'altro dal Corpo – e bisogna che gli enti in corso di essere veicolati differiscano tra loro secondo essenza, come dal dio encosmio l'ipercosmio e da questo l'intellettivo e altresì da questo l'intellegibile e intellettivo. Dunque, quale potrebbe essere – e donde – tale differenza nell'unicato, è difficile anche da effigiare (659).

E altresì <se> l'uno né promana in sé né dopo di sé mentre l'altro è dopo l'intellegibile – dal quale principia, in qualche modo mai, l'alterità – sia in sé sia dopo di sé, allora l'intellegibile permane giustamente in un medio, in sé promanato ma dopo di sé in procinto di non fare nessuna processione?

Oltre a questo, poi, occorre aggiungere questa importante osservazione, cioè che primo ente in corso di veicolarsi è l'enade, e ciò con cui si veicola per primo è sostanza; invece l'unicato sarebbe prima di ambedue – prima allora di Veicolante e Veicolato –; allora la sua natura non ammette la differenza del **(III, p. 61 W.-C.)** veicolato, poiché sarebbe prima dell'uno che è divenuto primo veicolato secondo la distanza medesima del Primo in rapporto all'essente in quanto Secondo.

Ma se qualcuno pensasse anche su questo – cosa che afferma Giamblico⁸⁹⁸ –, cioè che intorno all'uno è ipostatico l'intellegibile e al bene risulta connaturale e all'inclinazione verso quello dell'intiera natura è pressoché infissa, è limpido che con quello permane sia indistinto sia improceSSIONALE verso fuori. Ma se è anche vero allora, in qualsiasi modo mai, che in sé ha ammesso una qualche alta manifestazione di discesa, d'un tratto – e, peraltro, distinta non per numero né per estensione né certo per alterità –, tuttavia – cosa che di nuovo afferma Giamblico⁸⁹⁹ – la triade là non sono tre monadi né è sopravvenuta a tre monadi ma è solo l'essenza medesima che sta sopravvenendo alle monadi; o anzi occorre dire: né è l'essenza (ché non è ancora essenza quello) né pressoché elemento (ché nulla ne è là) bensì solo l'uno medesimo della triade e uno non quello definito in rapporto a sostanza ma ciò che diciamo unicato prima di ambedue. Dunque, tale ente come sarebbe risultato promanare per natura in più ipostasi?

Che, dunque? Non sono là i molti! Piuttosto, anche prima dell'unicato i molti sono dopo l'uno ma certo non altrettanti: sarebbero quei molti, bensì, un'enade illimigenerativa e la sua prima **(III, p. 62 W.-C.)** generazione è la pienezza intellegibile, risultante unicato in vece di uno ma non ancora nemmeno questo “altrettanti”. Infatti, non c'è ancora una qualche definizione, non ancora infatti una qualche alterità: laddove sono questi, là si dice che anche il primo numero è ipostatico dopo l'unicato direttamente, senza essere un numero essenziale ma quello secondo la prima definizione ipostatica dopo ciò che è totalmente definito, secondo la prima pluralità differente. E questa sarebbe <quella> dei primi elementi, laddove in prima istanza è ipostatica una definizione dei primi definiti – uno e sostanza – o anzi nemmeno di questi, ormai definiti, ma ancora in corso di definirsi, se-

⁸⁹⁸ Cfr IAMB. *apud* PROCL., *In Parm.* 1054.37 – 1055.23; 1064.21 – 1071.3 Cousin, Klibansky – Labowsky; *Theol. Plat.* III, 23 Saffrey – Wersterink.

⁸⁹⁹ Luogo non identificato.

gnatamente nella sommità di quanto ha sortito l'essere secondo il corso di distinguersi (660). Dunque, toccare questi argomenti sarà necessario anche più avanti, di frequente.

XV

XV. 1

(100) Ma noi avremo sotto mano un altro tipo di ragionamenti sulle stesse questioni, risalendo dagli enti che giacciono verso il basso e sotto sensazione ai primissimi tra gli intellegibili, se ci procurasse una qualche sicurezza con la sua verità anche questa dimostrazione che, secondo analisi, vien fatta a partire da prove. Il ragionamento però va a ricercare non sulle monadi stesse ma sui molti, ordinati sotto ciascuna e procedenti dunque da ciascuna. **(III, p. 63 W.-C.)**

Ebbene, è che prima dell'eteromosso è l'automosso e, prima di questo, lo in-mosso sì ma distinto e, prima di questo, quello distinguentesi e, ancor prima di questo, l'indistinto ma anche, a fronte, in altro modo è che prima di un corpo bisogna ci sia un'anima che muove e vivifica il corpo e, prima di un'anima, un intelletto che insieme conosca tutto e non transitivamente e, prima dell'intelletto, una vita e, prima di una vita, una sostanza: pertanto queste osservazioni restino di base, dimostrate e convenute da tutti i più incliti tra i filosofi.

Ma ricerchiamo se, dopo l'unica sostanza, ci siano molte sostanze e, dopo l'unica vita, molte vite e, dopo l'unico intelletto, molti intelletti e, dopo l'<unica> anima, molte anime. Probabilmente, infatti, si potrebbe dire che da un'unica anima sono giunti nei molti corpi molti bagliori e ciascun corpo ha la vita razionale che gli si sovrimpone, dando bagliori dall'unica anima, ed è la parvente pluralità delle molte anime, pluralità non di auto-perfette anime ma di animati bagliori (661). Ed egualmente sono anche una pluralità di intelletti i bagliori intellettive, che sono giunte in ciascuna anima da ciascuna essenza delle essenze definite nell'unico intelletto. Infatti è necessario convenire che i bagliori sono molti e differenti secondo essenza, se non si volesse gareggiare contro l'evidenza, e che sono solo bagliori e che procedono dalle differenti ragioni che vengono ricomprese nell'unica anima e dalle essenze che risultano distinte nell'unico intelletto.

Infatti è facile dimostrare che la pluralità delle essenze risulta ipostatizzata prima della pluralità delle ragioni e quella delle ragioni (**III, p. 64 W.-C.**) prima delle immagini corpoessenziali e materiate. In prima istanza, infatti, è chiaro che gli enti sensibili sono dopo quelli eterni e immobili. Ma parimenti qualcuno potrebbe affermare sia che le molte vite apparenti sono bagliori vitali decorrenti dall'unica vita ipostatizzata sia che, per contro, di nuovo le molte sostanze sono immissioni procedenti secondo bagliori dall'unica sostanza verso tutto ciò che è. A che bisogna dire tante parole, allorché pressoché tutti i filosofi precedenti a Giamblico ipotizzano che siano così gli dèi che sono molti, dicendo che uno è il dio ipersostanziale mentre gli altri sono sostanziali, venendo a deificarsi per i bagliori dall'uno e che la pluralità delle enadi ipersostanziate è non di ipostasi autoperfette bensì delle deificazioni che danno bagliori dal solo dio e che si immettono alle sostanze.

XV. 2

Dunque, ciò che vado dicendo ripetutamente, il ragionamento lo ricerca a proposito di ciascun numero che si dice risultare ordinato sotto ciascuna monade principale (662), cioè se sia autoperfetta o solo in corso di pluralizzarsi secondo bagliore. Però è duplice anche il bagliore: l'uno appeso a ciò che dà bagliori e coessente a quello secondo un'unica continuità, l'altro invece nascente entro ciò che riceve il bagliore e diveniente di quello e ipostatico in esso, che è sostrato. Occorre dunque ricercare come qualmente ipotizzeremo i bagliori, se qualcuno li accettasse in vece delle ipostasi che sono autoperfette. Ma sia definito anche questo prima, che l'ipostasi autoperfetta è superiore al bagliore equiordinato: (**III, p. 65 W.-C.**) ad esempio la luce del sole, se di per sé risultasse ipostatizzata e non fosse appensione di qualcos'altro e fosse una qualche sostanza ma non in qualche modo atto della sostanza e capace di stare autosufficiente su di sé ma non consustanzializzata all'essere di altro, risultava riconosciuta superiore. Però è chiaro che anche il cosiffatto bagliore è migliore dell'altro: infatti questo, se anche è di qualcos'altro, è tuttavia del superiore – proprio di ciò che dà bagliori – mentre quello è del peggiore: di ciò che infatti riceve bagliori; e l'uno è separabile mentre l'altro è in un sostrato e inseparabile: ed è limpido dei due quale sia quale.

Pertanto, risulti altresì postulata anche questa importante osservazio-

ne oltre a queste: se qualcosa di superiore appartenesse al peggiore, anche al superiore apparterrebbe molto maggiormente; ad esempio, se l'anima per natura peggiore è sostanza autoperfetta e non è nessuno dei due bagliori, consta che anche quella per natura superiore – quale quella umana e quella divina – lo è molto di più; sicché se lo è l'anima, anche l'intelletto lo è parimenti; e se lo è la vita, lo è anche la sostanza; e se lo è la sostanza, lo è anche l'uno; infatti ciò che è autoperfetto e autosufficiente e che si erge su di sé in quanto è superno dovrebbe essere più che in quanto è submanchevole; allora se è in questo, è anche in quello. E dico ciò che risulta sostanziato sia di per sé sia in sé, nel caso di ciò che per natura può disporsi così, e tali sono sostanza e vita e intelletto e anima e corpo; e definisco questo per ciò che ha l'essere in quelli che chiamiamo elementi e parti ed essenze e ragionamenti che sono in un'anima e quant'altro di simile è del corpo. (III, p. 66 W.-C.)

XV. 3

E stando così le cose, che i corpi siano molti e risultino distanti l'uno dall'altro singolarmente, è evidente anche a un cieco, come si va dicendo; invece, quanto di questi è intrinsecamente animizzato o risulta animato con un'unica anima comune a tutti o, dopo l'unica, ci sono anche molte anime: di ciascuno un'unica specifica, una qualche sostanza ciascuna semovente. Ma che non sia unica la vita di tutti, anche questo è evidente: infatti, abbiamo percezione chi di una vita, chi di un'altra. Dunque specifiche sono le animazioni di ciascun singolo: o sono bagliori che si specificano in rapporto ai sostrati o che sono discesi dalle Ragioni – di modo specifico – dell'unica anima e che si innestano in un sostrato – singolo – dei corpi. Ma questo è impossibile, ché ciò stesso che muove sé è totalmente separabile dai corpi che sono sostrato o che vengono animati da parte sua. Piuttosto, a questi non risultano ingenerati i bagliori né in questi hanno l'essere ma pendono giù da quanto dà bagliore e di quello sono sia certe attività sia sostanze seconde congregate alle prime e da quelle decorrenti, come le luci da quanto illumina, sia qualsiasi cosa si volesse dire; ma saranno totalmente non ciascuna singolarmente di se stessa ma di un'unica anima alla maniera di de-nature o parti o ragioni sostanziali. E se è così, quale spazio avrà la malvagità o l'ignoranza nelle anime parziali non più essenti? Allora saranno – queste – affezioni dell'intiera; infatti, se non ci fosse null'altro

che la luce del sole in questo posto qui, lo spegnersi sarebbe affezione della luce solare, se è vero che quella di una lampada lo era di quello. **(III, p. 67 W.-C.)** Ma nemmeno dire questo è lecito; allora le anime umane non sono de-nature dell'intiera; allora sono autoperfette, sia ergendosi su di sé sia in sé, essendo di sé e non di altro ciò che sono, autopossidenti e auto-moventi realmente.

E se il corpo umano ha anche l'intrinseca animatezza corradicata in esso e ha, prima di questa, quest'anima autoperfetta che vi spira, e in qualche modo è animato anche da quella del tutto, totalmente risulta che i superiori degli intrinsecamente animati avranno non la sola vita che è in un sostrato né, sola, quella comune e che vi spira da lontano ma anche quella specifica di ciascuno di essi, ché superiore è la cosiffatta animazione di quella che non ha l'anima autoperfetta e appropriata. E insomma, se hanno la peggiore secondo *** intrinseca animatezza, nonché la superiore secondo quanto è comune dell'unica anima, perché non potrebbero avere quella ordinata in mezzo a queste?

Altresì e in modo particolare, se la nostra anima è una qualche sostanza specifica ed esiste anche l'intiera e unica, proprio in quanto è monade delle anime, perché non c'è anche tutto il numero che è frammezzo all'unica e a quelle parzializzate fino all'estremo? Infatti, come farebbe a darsi il caso che dall'intiera promanino le più parzializzate di tutte quante le Anime senza le pienezze medie (663)? Allora è necessario che ciascun animato possieda un'anima appropriata autoperfetta.

Ma se qualcuno affermasse anche, ragionando minuziosamente, che è doppia la vivificazione che è dall'intiera e unica anima: l'una che preapprende quella specifica – quale è quella che vivifica anche gli inanimati tra gli enti che sono nel tutto –, che è peggiore – questa – di quella di modo specifico e più parziale – quale è quella che, una volta appresa in aggiunta, gli animati risultano più vivificati **(III, p. 68 W.-C.)** – e l'altra che, invece, a questa che è specifica sopravviene, anima comune che risulta immessa a partire dall'anima intiera, secondo la quale si intierano (664) i parzializzati, ed è così necessario tuttavia o che tutti siano inanimati e vivano, sola, la vita comune e allotria che è del tutto, o, se c'è anche l'animato, che ce ne sia una qualche anima anche specifica, mediante cui otterrà maggiormente e più integralmente quella del tutto. Allora ci sono, dopo l'unica, molte anime autoperfette, a quanto si conclude a partire dalle risultanze.

Ma se è così disposto l'intrinsecamente animizzato in rapporto a un'anima come l'intrinsecamente intelligente in rapporto a un intelletto, è necessitato – credo – che anche in questi casi si imponga il medesimo ragionamento. Dunque, il corpo intrinsecamente animizzato è animato, senza avere un bagliore solo dell'anima, ma è anche congregato a un'anima autoperfetta; infatti, questo gli sarebbe superiore a quello (665); invece l'intrinsecamente intelligente è un'anima intellettizzata, senza il bagliore intellettivo solo, ma è anche congregata a un intelletto appropriato, secondo natura, il che le è superiore all'avere un solo bagliore intellettivo. Per certo, infatti, questa essenza superiore non consiste negli enti peggiori e si sostanzia entro gli enti peggiori mentre non si sarebbe potuta generare agli enti superiori e negli enti superiori – intendo il fatto che a un'anima autoperfetta risulti congiunto il corpo intrinsecamente animizzato e a un intelletto – autoperfetto – l'anima intrinsecamente intelligente non risulti congiunta. **(III, p. 69 W.-C.)** Infatti, superiore qual è – questo – come avrebbe potuto fare a essere non maggiormente subprincipiamento per gli enti superiori?

(101/1) Ma senz'altro il medesimo modo del procedimento vale anche nel caso di intelletto e vita. Infatti vive concordemente l'intelletto ma questa vita è dell'intelletto ed è ipostatizzata nell'intelletto. Allora bisogna che, prima di questa, ci sia una vita autoperfetta, della quale l'intelletto parteciperà secondo congregazione a essa e congiunto come a un ente superiore, proprio come un corpo a un'anima, e mediante la quale parteciperà anche della vita impartecipabile, proprio come il corpo mediante l'anima specifica di sé lo fa anche di quella di chi l'ha in sorte (666), puta a dire.

Parimenti ritorneremo anche dalla Vita alla Sostanza – sia quella partecipabile sia quella impartecipabile. Forse che dunque non si potrebbe dire questo anche nel caso dell'unicato, in quanto è triplice anch'esso – l'uno secondo abito, quello che nella sostanza; l'altro secondo l'ipostasi partecipabile; l'altro secondo quella impartecipabile –? Ed è il ragionamento medesimo che richiederà che sia di quello che è semplicemente uno sia di un uno prima di tutto ci sia una triplice ipostasi: infatti, ora è il bagliore generato in altro, secondo cui diciamo uno ciascun ente in qualsiasi modo mai ipostatizzato; ora secondo il subprincipiamento impartecipabile; ora se-

condo quello medio, impartecipabile, mediante cui gli enti partecipanti traggono fruizione in qualcosa anche di quello impartecipabile. Ma questa aporia ci resta intorno anche in prosiegua (667). (III, p. 70 W.-C.)

XVI

XVI. 1

Voglio però, secondo un altro accesso di ragionamenti, riprecipitarmi di nuovo dal basso in alto, dimostrando mediante tentativi di prova come è necessitato allora che non solo ci siano le monadi – quelle superne – sempre prima degli enti più necessitanti ma anche i numeri singoli che vanno distinguendosi a partire dalle monadi appropriate: ad esempio, quello che proprio ora dicevo, cioè che sia molte anime risultano dopo l'unica sia intelletti dopo l'unico sono molti sia vite e sostanze sono molte dopo l'unica vita e sostanze; nei quali casi di nuovo la medesima aporia ci si opporrà circa l'unicato e l'uno.

(101/2) Pertanto, che sia necessitato che si ipotizzino tre gli enti successivi – l'eteromosso (668), l'automosso, l'immosso – a sufficienza, credo, dimostrano anche i più antichi. Infatti, se da un altro è mosso il corpo in movimento (non infatti da sé) o è corpo ciò che muove ed esso da un altro e questo all'infinito o da un immosso (e come farà questo ora a muovere e ora invece no? Infatti l'eteromosso è contemplato in mutamento mentre l'immosso non potrebbe venire a principiare un mutamento per non mutare anch'esso e soggiace immosso); o, se questo è impossibile, l'automosso principierà un mutamento, quello di sé e quello dell'automosso. Allora è necessario che prima dell'eteromosso l'automosso venga ipotizzato. (III, p. 71 W.-C.)

E certo il movente, in quanto muove, è del tutto immosso; se infatti si movesse anche questo, ci ritroveremo a essere andati all'infinito; se invece qualcuno dicesse che l'automosso è il primo movente, sarebbe immosso e non automosso. E se sono lo stesso a un tempo movente e mosso – e, in quanto movente, immosso mentre, in quanto mosso da sé, automosso –, non sarà puramente immosso ma primo dei mossi, poiché lo è non da altro ma da sé, ed estremo dei moventi, poiché non solo è movente ma anche

moventesi. Bisogna però che l'immisto in rapporto al peggiore si ponga prima del mescolato, in quanto primo (669); infatti, se bisogna che sia prima del moventesi il movente – il quale di necessità è immosso –, non può essere primo movente il moventesi insieme; né infatti propriamente questo è il movente. Infatti, perché è più movente che moventesi lo stesso ente? E perché si può dire magari che sia più degli immossi che dei moventesi? Infatti, anche qualora abbia mutato sé, si muta tuttavia: allora non è immosso veramente. Allora bisogna che prima dell'automosso <sia> l'immosso, che di nuovo potrebbe essere triplice giusta la natura. Può infatti essere immosso totalmente l'intelletto, la vita, la sostanza: questa in quanto iperetera, l'intelletto invece in quanto eterno mentre la vita in quanto eternità stessa. Piuttosto, è forse meglio venire ad affermare che l'uno risulta circoscritto e distinto in essenze, l'altro è incircoscrittibile nonché indistinguibile e l'altro è disposto così mediamente da destarsi sia in rapporto a distinzione sia a circoscrizione ma non ancora sta perfettamente nel risultare distinto e circoscritto: ed è chiaro di questi anche l'ordine. E sarà, prima di questi e controtendenti (670) **(III, p. 72 W.-C.)** a tutti, l'uno; non sono lo stesso, infatti, uno e unificato, che questo sarebbe l'indistinto.

XVI. 2

(102) Una volta che risulti fatta menzione fino a tal punto di questi argomenti, sia nostro obiettivo la ricerca delle essenze pressoché molte sotto ciascun genere, se un qualche ragionamento costringerà anche queste in rapporto agli enti comuni. Ma occorre predefinire anche questo, oltre a quanto detto – uno: che le parti si coessentificano all'intero appropriato e occorre imprimere una caratteristica con l'atto dell'intero anche a quello della parte. Ad esempio, l'opinativo non è lo stesso secondo essenza – ora dell'anima divina, ora di quella demonica, ora di quella umana – ma l'uno è esso umano, l'altro demonico, l'altro divino; e parimenti vale anche per il ragionamento – ciascuno, di ciascuna: anche l'automovente allora è qui questo e là quello, secondo essenza, talché anche l'apparente automosso è in essenza differente: ciò che è disceso ora da questa e ora da quella. Pertanto, una volta aver ribaltato, occorre anche dire che gli apparenti differenti, essendolo secondo essenza, promanano da differenti veraci secondo essenza; sicché le molte essenze apparenti sono tentativi di prova delle

molte essenze veraci, dato che anche il comune apparente è dimostrativo del comune vero. Pertanto, se ci impegniamo a rendere tentativo di prova del verace automosso semplicemente l'automosso che nell'eteromosso appare – come si mostra nel *Fedro*⁹⁰⁰ più perfettamente –, se molte fossero le essenze, sarebbero molte anche le essenze tra gli enti veri; infatti ciascun ente apparente viene a essere tentativo di prova dell'appropriato verace, **(III, p. 73 W.-C.)** come ciascuna immagine, differendo secondo intiera essenza, lo è dell'appropriato esempio. Dunque, se ciascun ente intrinsecamente animizzato è automosso apparente e non è lo stesso in essenza, è limpido che anche i veramente automoventi saranno molte essenze: molte allora le anime.

Ma forse, come molti esempî sono nell'unico intelletto, così molte anime sono le molte ragioni animate, definite secondo essenza nell'unica anima – intiera e monoessenziale. Ma le parti di quella sono divine tutte e parti di una natura totale, talché in una parte sono totali anch'esse; infatti è integra – ciascuna – e in realtà cosmica; ma non ogni ente intrinsecamente animizzato restituisce tali attività né tale è per natura bensì l'uno è divino, l'altro demonico, l'altro umanizzato nonché l'uno è intrinsecamente umanizzato di Pitagora, l'altro di Cilone nonché l'uno lo è di Platone se capitasse, l'altro di Cleone (671). Allora è necessario che anche le anime propriamente semoventi siano ora questa ora quella per le essenze stesse e ancor maggiormente differenti che gli apparenti semoventi.

Allora le molte anime sono dopo l'unica e intiera: forse però non coordinate agli enti intrinsecamente animizzati ma separate – essendo su di sé – e dando bagliori da lontano alle intrinseche animizzazioni, secondo cui i corpi divengono intrinsecamente animizzati. Ma se anche si ipotizzasse vero quanto detto, non avrebbe nessun rapporto almeno con la situazione presente. Infatti, che ciascuno intrinsecamente animizzato abbia un'anima appropriata (672) – che gli allestisce differente l'apparente automosso –, **(III, p. 74 W.-C.)** è questo che voleva dimostrare il ragionamento, sia che questo si compisse da lontano sia da vicino sia come e qualmente (673). Poi altre sono le attività dell'intrinsecamente animizzato – inseparabili e vitali – e altre quelle dell'anima stessa o mentre combatte con l'intrinsecamente animizzato o mentre lo ordina e dispone cosmicamente o mentre re-

⁹⁰⁰ Fort. DAM., In *Phædr.* 245c5-9 (*deperd.*)

cede da esso a precipizio o mentre nemmeno sembra essere presente per la molta separazione. E questo è evidente almeno nel nostro caso; invece nel caso dei generi demonici lo è di meno per l'inapparenza ma già anche molti si sono trovati a imbattersi in enti siffatti (674); invece nel caso di quelli divini è più scomodo distinguere sia le attività dell'intrinsecamente animizzato sia quelle delle anime sia altresì quelle degli dèi stessi, appese a cui ci sono delle anime. Ma qualcuno tuttavia potrebbe facilmente concludere per sillogismo le stesse cose anche su questi; infatti, non è la nostra a servirsi come strumento dell'intrinsecamente animizzato, come è chiaro che mai nemmeno se ne serva, mentre quella divina non moverebbe così l'intrinsecamente animizzato, anche qualora sempre lo movesse, una volta che risulta che si è protrusa sempre anche il separabile da esso (675). Pertanto, se a ciascuna risulta appeso come strumento l'intrinsecamente animizzato, è limpido che coesista a esso, come allo strumento ciò che se ne serve; e questo è l'anima razionale di ciascuno osservata in rapporto allo strumento appropriato, che quindi chiamiamo anche veicolo. Allora molte anime comandano sui molti intrinsecamente animizzati – esse che differiscono in essenza le une dalle altre lo fanno su quelli che differiscono in essenza gli uni dagli altri, quelle veramente automoventi sulle apparenti automoventi. (III, p. 75 W.-C.)

XVI. 3

Risali quindi dall'automosso all'immosso, proprio come risulta che sei risalito dall'eteromosso all'automosso. Infatti, c'è un certo qual immosso anche apparente, quale – delle circumtraslazioni celesti – il circolare sempre sotto gli stessi termini e parimenti (676); <infatti, il circolare> sia pure a da un'anima (infatti è un mutamento anche questa, all'incirca) (677) e “parimenti” e “sempre” e quant'altro di simile sia sono sia vengono detti sotto il rispetto dell'immutabile; perciò in questo modo la traslazione in cerchio imita l'intelletto, come afferma Plotino⁹⁰¹ o anzi come Platone⁹⁰² stesso nel <decimo> delle *Leggi* ha accampato quest'immagine del movimento dell'intelletto, in quanto del verace immoto lo è l'apparente immoto. Infatti è apparente veramente, poiché è commisto “sempre” a “talvolta” (ché *sempre talvolta* si muove) (678) e <“parimenti”> a “ora in un modo e

⁹⁰¹ PLOT., *Enn.* II, 2, 1.

⁹⁰² PLAT., *Leg.* X, 897D8 – 898B4.

ora in un altro” (infatti, anche “parimenti” è in un mutamento che è secondo numero) sicché anche universalmente lo è all'immosso ciò che si muove. Ma se contemplassi anche nella traslazione ciclica delle anime l'immagine dell'intelletto, osserverai che anche là – cosa analoga – ciò che si muove è, all'immosso, cointriso.

Ma probabilmente qualcuno potrebbe dire che non dell'intellettivo immosso è intrinseca dazione nonché immagine tale immosso ma lo è dell'anmato – anche quella che ne è nei Corpi è immutata, intendo quella secondo sostanza –: cioè, certo c'è anche qualcosa di immutato, infatti, secondo il **(III, p. 76 W.-C.)** sostanziale sia nelle essenze corporee sia nelle anime – infatti sono immortali e non ricettive né di alcuna aggiunta (679) né sottrazione né insomma di mutamento. Infatti la loro sostanza è o eterna, come ripetutamente vogliono i filosofi, o generata sì ma immutata proprio del tutto. Infatti che ci sia anche una certa generazione tale, è necessario convenire – nonché che non tutto l'immutato sia totalmente eterno; infatti puta a dire, la sostanza e ipostasi del Sole, pur essendo eterna e immutata, non potrebbe essere eterna. Infatti, come farebbe il corpo a essere eterno, pur essendo ora qui e ora là distante e traslato? Infatti è imparzializzabile l'eterno, sia secondo luogo sia secondo tempo.

Dunque questo è vero e viene dimostrato da parte nostra in altri punti più precisamente. Certo non è che l'apparente immosso ci ricondurrà a questo primo immosso; infatti, se lo fa anche verso questo che è più immediato, tuttavia non lo fa affatto verso uno primo e veritiero. Infatti, non ci impegnavamo a porre questo immosso antividendolo sia in rapporto all'automosso sia all'eteromosso: esso che, pur essendo generato, sarebbe immutato bensì quello che realmente è o eterno o anche ipereterno; questo infatti sarebbe il veramente e primamente immosso, dato che il generato, anche qualora sia immutato, è o eteromosso – cioè immosso apparente nell'eteromosso – o automosso ed è immosso apparente nell'automosso. Ebbene, come il vero eteromosso apparente è automosso, così anche il vero automosso apparente è immosso. Infatti la sostanza dell'anima è proprio un ente movente e proprio un ente moventesi; ma in quanto moventesi, come fa a essere eterno? Ed essendo insieme movente e moventesi, non potrebbe essere **(III, p. 77 W.-C.)** propriamente immosso e ciò che è solamente immosso non è tuttavia insieme anche moventesi. Infatti, ciò che è moventesi

è significativo di qualcosa di generato; perciò anche l'automosso si lascia interpretare da autogenerato (681); infatti è diveniente – ma a opera di sé – e differente così dall'eteromosso ed è automosso non verace ma apparente misto entro ciò che è moventesi, come l'apparente automosso è insieme anche eteromosso. Dunque, proprio come l'automosso che è nelle attività degli enti intrinsecamente animizzati ci riduceva immediatamente alla sostanziale apparente automovenza – e propriamente a quella verace –, così anche ciò che nei mutamenti sempre è disposto secondo <lo> stesso e parimenti, ci riduce immediatamente alla sostanza appropriata (680), la quale è anch'essa apparente immovenza, anche se più eguagliata verso l'immosso – e appropriatamente e veramente ridurrà al primo immosso. Allora, se esiste l'automosso, l'automosso esiste prima di esso; e se esistono molti automossi differenti secondo essenza l'uno dall'altro, ciascuno ci riporterà equiessenzialmente all'appropriato immosso.

XVI. 4

Ma forse qualcuno potrebbe dire che molte essenze sono in un unico immosso, contratte, come gli esempî nell'intelletto, e allora non ci sono molti intelletti dopo l'unico e, a partire da esso, promanato. Piuttosto, non è lo stesso dire dell'unico intelletto la parte solare o lunare e l'intelletto solare o luneggiato, né infatti l'apparente immosso dell'intera anima è lo stesso – quello (**III, p. 78 W.-C.**) solare o luneggiato distratto in una parte di essa – che farlo di quello dell'anima di per sé solare o luneggiata; né infatti il mio animato immosso apparente è lo stesso che quello preappreso in quella intera secondo la causa della mia anima. Dunque, dato che differiscono in essenza da un lato la mia anima dalla preapprensione in Crono – se capitasse – giacché la mia è cocontemplata là in quanto parte, dall'altro lato quella di Crono dalla causazione cronica animata preappresa nell'anima intera, è chiaro come anche i loro apparenti immossi differiscono secondo essenza tra loro, talché in modo probante ci riporteranno anche a cause differenti secondo essenza – quelle veramente immobili –. Allora non riapparirà uno stesso immosso sia dalla preapprensione nell'intera dell'anima di detto Crono sia dall'anima stessa del citato Crono: allora da questa a un intelletto cronico specifico immosso mentre da quella a una parte – che è anche questa cronica nell'intelletto intero. Allora, al fatto che ci siano molte anime autoperfette dopo <quella> unica e da essa promanate segue che ci

sono molti intelletti autoperfetti promanati dopo l'unico. Perciò è anche necessario ricercare se secondo ogni apparente immosso ne ci metteremo a ipotizzarne uno anche vero. Così infatti esisterà anche della mia anima uno specifico intelletto autoperfetto: e perché no infatti – qualcuno potrebbe asserire –, se è vero che anche secondo ciascun ente intrinsecamente animizzato – intendo secondo ciascun apparente automosso – esiste una qualche anima autoperfetta specifica? Ma questo aspetto ci resti in sospeso, risultando ricercato fino a questo punto. **(III, p. 79 W.-C.)**

XVI. 5

(103) Ora però mettiamoci a riesaminare di nuovo questi importanti aspetti, se il ragionamento mostri non solo molti intelletti semplicemente ma anche coordinati alle molte anime in quanto strumenti o in quanto veicoli. Che dunque il solare apparente immosso ci dimostri un solare autoperfetto intelletto e che ogni luneggiato sia per contro lunare, è evidente. E se l'uno è solare parziale mentre l'altro lo è lunare, l'uno darà intrinsecamente a quella della Luna mentre l'altro all'anima del Sole l'apparente immosso e, mediante l'una delle due, l'uno dei due (darà) alle essenze naturali la traccia o immagine – che si impone anche a queste – dell'immosso; allora risulterà coordinato secondo appropriatezza l'uno a quella del Sole mentre l'altro a quella della Luna e ricorrerà come a strumento per la perfezione dei terzi l'uno all'una e l'altro all'altra – ed è chiaro a quale quale dei due.

Allora questo modo della dimostrazione riduce non ai molti intelletti im-
partecipabili – come ora è poco è parso (682) – ma tutto al contrario a
quelli partecipabili (e infatti a partire dagli enti intrinsecamente animizzati
ci lasciavamo ridurre secondo ragione alle anime coordinate a questi e in
corso di essere partecipate da questi); e infatti come sarebbe potuto essere
verisimile, risalendo a partire dagli enti che vengono intrinsecamente dati,
riandare non a questi che intrinsecamente dànno? E a intrinsecamente dare
l'intrinsecamente animizzato alle essenze naturali sono le anime contratte e
(III, p. 80 W.-C.) in maniera immediata imbarcatevi mentre (danno) l'in-
trinsecamente intelligente alle anime gli intelletti congiuntivi – equimodali
nonché equiessenziali; infatti a tenere in contatto i partecipabili con i par-
tecipativi sono sia l'eguaglianza delle specificità sia la commisurazione

delle pari misure della parzializzazione a partire dagli intieri.

XVI. 6

Forse che dunque è unico l'impartecipabile mentre i molti sono partecipabili sotto ogni rispetto? Piuttosto, i filosofi (683) conoscono anche delle anime ipercosmie prima di quelle encosmie e intelletti che sono – prima di quelli ipercosmî e partecipabili – intellettivi e impartecipabili. Dunque, qual è la risalita dal basso alla pluralità impartecipabile? Piuttosto, c'è un modo identico di procedimento; venga solo predefinito questo importante aspetto, cioè che – proprio come la deità che si veicola sull'intelletto risulta aver preappreso la specificità dell'intelletto ed esiste da intelletto unitario, così anche un intelletto – quello che si veicola sull'anima – dovrebbe risultare aver preappreso la specificità dell'anima e dovrebbe essere un'anima intellettiva: intelletto secondo ipostasi mentre anima per specificità. E infatti tale enade – quella che presiede su tutto – per prima protrude la specificità dell'anima ed esiste da anima unitaria secondo lo stesso ragionamento; e infatti chiamiamo sostanza unitaria il dio che si veicola sulla sostanza che è secondo ipostasi, e vita unitaria quello che si veicola sulla vita; sicché anche natura o essenza intiera sia naturale sia corpoessenziale o essenza semplicemente materiata o essenza encosmia dovrebbe essere giustamente sia l'anima – quella che si veicola su tale vitalità – **(III, p. 81 W.-C.)** sia, prima di questa, l'intelletto sia altresì, prima di tutti, l'enade. Senza dubbio chiamiamo dèi encosmî e dèi sensibili e dèi materiati in un qualche modo, certo, gli dèi estremi, non certamente come i filosofi sembrano dire – cioè mentre si essentificano a partire dai veicoli estremi (infatti niente prende né carattere né nome a partire dal peggiore, in conformità a giustizia) ma poiché sotto ogni rispetto prima degli altri enti le enadi, protrudendo le specificità, ne trasmettono anche ai veicoli appropriati. Sicché per primi gli dèi risultano sia encosmî sia materiati sia sensibili sia corporei nel modo unitario, poi dopo di essi gli intelletti in quello intellettivo e dopo gli intelletti le anime in quello automosso: sulla base dei quali è proceduta anch'essa e a partire dai quali è stata generata tale essenza, non secondo specificità – come andiamo sostenendo – ma ormai secondo ipostasi – quella estrema –, che postuliamo essere eteromosso e corpo da se stesso e ricomprensibile alla sensazione; questo è infatti ciò che anche in antico risulta chiacchierato e dimostrato da parte dei filosofi, cioè che ogni specifi-

cità – essendo bontà – principia dagli dèi (684). Infatti, che cosa non potrebbe essere una generazione di un dio e di un uno? Pertanto questo ci resti definito così, apparendo utile sia in rapporto al pregresso sia in rapporto al futuro.

XVI. 7

Se dunque bisogna ricorrere dall'apparente automosso al verace automosso, quale dei due sarà più vero: quello che è commisto alla specificità dell'eteromosso, anche se è automosso secondo ipostasi, o quello tale secondo ambedue gli aspetti – automosso secondo sia specificità sia ipostasi (**III, p. 82 W.-C.**) e che è solo automosso ma null'altro? – Piuttosto, a ciascuno dei due è il trapasso ma immediatamente – attraverso quanto è più congenere – verso il partecipabile mentre più da lontano – attraverso quanto è più vero – verso l'impartecipabile. Così allora anche dall'apparente immosso passeremo a risalire in prima istanza all'intelletto dell'anima – che è, secondo sola specificità, automosso ma immosso secondo ipostasi – e in seconda istanza verso il totalmente immosso e veramente tale: questo è l'intelletto impartecipabile. Ed è chiaro che c'è – tale – una pluralità di intelletti nonché una pluralità di anime. Come infatti ci sono molti enti partecipati, così che ci siano – impartecipabili – molti enti, è necessario. Infatti ciascuna specificità partecipabile avrà un'appropriata purificazione nell'appropriato *** più vero e totalmente tale quale vuole sia il verace che si prende dall'apparente. Se no, invece, dal tutto apparente la risalita è a ciò che impartecipabile del tutto; ecco, infatti, non è dall'anima umana che ci ritroveremo giunti all'anima impartecipabile, così che sia un'anima di Platone – putacaso – sia ipercosmia sia impartecipabile, né dall'intelletto demonico all'intelletto impartecipabile. Infatti ogni demone è encosmio, sicché non porremo nemmeno un'anima ipercosmia secondo ciascun demone; né infatti ogni dio encosmio potrebbe essere prima encosmio né ogni ipercosmio risulta già ipostaticamente anche intellettivo né infatti l'intellettivo potrebbe essere anche intellegibile oppure, così, faremo tutto definito sotto ogni rispetto e che direttamente nell'intellegibile tutta quanta la pluralità degli dèi è stata distinta – e intendo quella delle specificità intiere e quella delle (**III, p. 83 W.-C.**) parziali; e allora le cose di lassù confrontate in rapporto a quelle di quaggiù non è che per la quantità risultino contratte mentre, per la qualità, le sovrastino nella dignità (685).

E dunque, se qualcuno sollevasse queste aporie in rapporto a detto ragionamento e richiedesse di definire da quali enti ci sia una risalita verso il superiore e da quali non sia lecita, anche questo risulta aporetico da prima (686) e risolveremo più avanti per quanto possibile l'aporia. **(104)** Ma ora suppongo che il ragionamento richieda solo tanto, cioè che ci sia in certo modo anche una pluralità impartecipabile prima dei partecipati – sia anime sia intelletti – per il fatto che è anche incontattabile quanto è semplicemente impartecipabile in rapporto alla pluralità dei partecipati – sia, in quanto uno, contrapposto a una pluralità sia, in quanto impartecipabile, in rapporto a dei partecipati –: infatti, un medio dovrebbe essere l'impartecipabile sì, però essendo pluralità. Ma se esiste anche un primo partecipabile, allora sarà il primo impartecipabile allora a guidare una pluralità specifica: infatti ogni numero è *equiessenziale* alla monade appropriata.

XVI. 8

Così allora divideremo anche l'immosso triplicemente. Infatti, dato che l'intelletto è un qualcosa di distinto nonché di circoscritto – sia esso sia quanto è in esso – non certo dissipato ineludibilmente bensì essendovi dei rispetti per cui è anche condotto a unità, con l'essere nello stato di risultare distinto e, per dirla più limpidamente, dal momento che – essendo un intelletto – ha una vita mentre la vita è in qualche modo intellettiva e non solo vita incommiscelata, bisogna che **(III, p. 84 W.-C.)** prima di quella che è in altro e che risulta commista a un'altra specificità – essenziale – ci sia la vita iperessenziale e sola vita ipostatica di per sé, che risulta sostanziata soltanto nel corso di distinguersi ma che certo non si protrude anche il risultato di distinguersi. Ma dal momento che anche la vita ha sostanza ed è vitale questa sostanza ma certo non semplicemente sostanza, e in corso di distinguersi ma certo non semplicemente unicata, bisogna che anche prima di questa ci sia quella che è veramente sostanza e solo sostanza e perfettamente unicata – e che evidentemente non solo le monadi hanno una simile disposizione d'ordine l'una rispetto all'altra ma anche le pluralità e non solo il partecipabile a chi risale dai molti intelletti alla pluralità dei partecipabili vivi ma anche da questi all'impartecipabile pluralità. Ed egualmente anche nel caso delle sostanze: infatti, sarà lo stesso ragionamento a essere adatto in tutti i casi.

Orbene, qualcuno potrebbe affermare lo stesso anche negli altri casi e, altresì, che allora nulla dell'unicato impedisce di addurre la stessa necessità del ragionamento. Allora ci saranno, prima dei partecipabili molti, molte enadi partecipabili; ma, in quanto promanate a una sostanza, sono sostanziali e, per esserlo a una vita, vitali: e infatti quelle che hanno attaccato a sé un intelletto sono intellettive. Allora c'è la necessità che, prima degli dèi sostanziali, ci siano dèi impartecipabili molti – ma non uno soltanto – ma che ce ne sia anche uno unico prima dei molti: quello che è semplicemente dio. (III, p. 85 W.-C.)

Dunque, quale dovrebbe essere questo e quali impartecipabili dopo di lui? Infatti bisogna che essi siano unitarî e sostanziali, non certamente tali quali affermiamo essere quelli indistinti prima di uno e sostanza, unici secondo l'uno essente che è di Platone⁹⁰³. Infatti quelli non erano enadi che stanno secondo l'uno soltanto antidiviso in rapporto all'essente, secondo la prima alterità apparsa. Sembra infatti che questa alterità, una volta aver separato l'uno dalla sostanza (687), abbia il dovere di semplicemente preordinare a tutti l'uno, poi le molte impartecipabili enadi, dopo le quali di séguito quelle partecipate da sostanze e viventi e intelletti e anime ed essenze naturali corpoessenziali. Ma il citato Platone dopo l'indistinto uno essente ha *antiposto* le due linee delle enadi partecipabili e delle sostanze partecipative e, per dire in breve, delle ipostasi. E in breve, se è vero dire che a partire da quello che è semplicemente uno sia prodotta una *doppia* pluralità, come a partire da quella che è semplicemente sostanza e da quella che è semplicemente vita e da quello che è semplicemente intelletto e da quella che è semplicemente – se vuoi – anima, l'una impartecipabile mentre l'altra partecipabile (e come si farebbe a non dirlo con pieno diritto?), è limpido che anche a partire da quello che è semplicemente unicato apparirà una doppia pluralità di unici – l'una impartecipabile e che non si condistende ai partecipanti fino ai viventi encosmî, invece l'altra partecipabile sino a questi, alla maniera di ciascuno degli intieri; sicché si genera, anche dell'unicato, una processione verso fuori secondo i molti verso dentro degli enti che vanno procedendo verso fuori dicotomicamente. (III, p. 86 W.-C.)

XVI. 9

⁹⁰³ Cfr PLAT., *Parm.* 144C6-E3; 142D1 – 143A3.

Ma se è lecito, sollevando aporie, sillogizzare le stesse cose anche sull'uno che è semplicemente e oltre l'unicato, forse potrebbe esserlo perdurare a sollevare aporeticamente le medesime cose anche su quello. Perché infatti non c'è – specifica (688) anche dell'uno che è oltre l'unicato – una processione oltre l'unicato, l'una impartecipabile mentre l'altra partecipata dall'unicato? Piuttosto, là non sono stati ancora distinti il partecipante e il partecipato, né il partecipabile e l'impartecipabile né i molti e l'uno; infatti uno sarebbe soltanto quella natura e il secondo principio sarebbe detto molti come unica natura, causazione degli enti che vanno distinguendosi secondo ogni modo, essendo potenza da sé distintiva e generatrice dell'uno. Allora tale natura non può naturalmente supportare le processioni che dall'Uno si generano secondo quale che sia distinzione: infatti, Uno vuole essere soltanto e Uno *totalitario e prima di tutto*, da cui secondi e terzi appajono tali enti che si generano.

E altresì, laddove tutto è uno, senz'altro non è lì che potrebbe consistere una qualche differenza – nessuna; allora l'uno non sarà Uno semplicemente mentre l'altro Uno impartecipabile e l'altro Uno partecipabile: saranno differenze – queste –, pur essendo totalmente indifferente la natura dell'uno; allora nemmeno è ricettiva – nemmeno in qualsiasi modo mai –, né secondo riflessiva apparizione né secondo analogia, del permanere e procedere e rivolgere o del generante o generato, ché differenze sono anche pur queste. **(III, p. 87 W.-C.)**

Altresì, dal momento che prima di tutto è quella <ed> è anche principio di tutto, non potrebbe supportare nessuno degli enti che procedono da essa; allora a supportare nemmeno qualcuno di questi sarebbe potuta essere la natura principiativa di tutto. E questo poi è del tutto e ormai di ciò che risulta ipostatizzato secondo qualche distinzione; allora a ricevere intrinsecamente qualcuno di questi non sarà nemmeno quello che affermiamo essere soltanto uno e null'altro.

Altresì, se nel risultare trascendente a tutto ed essere principio comune di tutto ha l'essere, come fa a essere ancora comune quella natura, se è vero che è specifica quale monade della pluralità impartecipabile a partire da sé? E tutto ciò che è tale si coordina a quanto ne partecipa.

(105) Dunque, circa la prima causazione, a che bisogna dilungarsi, stante che non ha null'altro di comune in rapporto a tutti gli altri enti che questo solo aspetto, che risulta a tutto trascendente ed è causazione di tutto, senza avere nemmeno l'essere 'causazione' definito a fronte dell'uno?

XVI. 10

Ma perché l'unicato non potrebbe promanare verso una doppia pluralità, prodotta a partire da sé, sia impartecipabile sia partecipabile? O anzi, conveniamo su quella impartecipabile: infatti molti enti sono l'intellegibile; infatti non finiamo di contemplarlo triadico, per non triplicare anche questa triade in un'enneade. Dunque bisognerebbe che anche quella partecipabile proceda dopo quella impartecipabile (689). **(III, p. 88 W.-C.)**

Piuttosto, forse è più vero dire che nemmeno l'impartecipabile procede: infatti, non solo l'uno rifiuta la pluralità che va distinguendosi ma anche l'unicato che converge intiero verso l'uno e che va pressoché essentificandosi secondo la natura di quello e che sotto nessun rispetto in nessun modo vuole distare da quello: infatti è in questo che ha l'essere il primo unicato. Dunque, come il primo è necessario che sia – ciascuno – verissimo (infatti che cosa potrebbe essere prima di esso, primo qual è?), così anche questo in modo totale, il più veramente possibile, è unicato. Allora sotto nessun rispetto non c'è nessuna distinzione che nemmeno l'unicato accolga né, allora, una processione – nemmeno qualunque sia mai; infatti tale sarebbe, secondo quanto v'è di più giusto, quali sarebbero stati ipotizzati giustamente anche quelli che sembrano essere i suoi elementi. Infatti l'unicat<o>, a dire dal basso, a partire dagli enti che procedono dopo di esso e a partire da questo, è uno essente, semplice, preordinato sia all'uno sia all'essente. Perciò, se questi si fanno processioni a partire da sé – il che non è né l'uno né l'altro ma prima di ambedue –, come farebbe a non essere superiore anche alla necessità processionale? Ma è questa è a distinguere l'uno e l'essente, mutuamente; infatti per prima questa distinzione risulta apparire. E, ad assistere a ciò dall'alto dai due principî, è insieme uno e molti secondo partecipazione, come sarebbe quelli secondo causazione.

Ma l'uno e i molti non procedono: ché nemmeno i molti lo fanno – infatti di processioni sono causa, senza che essa proceda però. Ché nemmeno così

sono molti, come uno per pluralità ma come uno proprio tale, quale estensione (691) dell'uno; perciò se ne inneggia (690) sia la Potenza (**III, p. 89 W.-C.**) sia quanto ne è onnilatore e causa di tutto; infatti, laddove è uno, non è nemmeno causa di tutto ma solo prima di tutto. Dunque, in quanto l'unicato è in corso di procedere dai due principî che sono tali, secondoché ha qualcosa dell'uno, è uno che va permanendo mentre, secondoché emerge ad apparire qualcuno anche dei molti, non è uno che permane bensì unicato che si genera in vece dell'Uno e non uno stesso e in questo ciò che riflessivamente fa apparire i Molti (questo <infatti> sarebbe il secondo principio ma non quello che va distinguendosi in qualsiasi modo mai), ecco, tale dunque è ciò che questo unicato, come farebbe a distinguersi in qualche processione o in sé o da sé, o impartecipabile o partecipabile? Piuttosto, donde avrà tali differenze, poiché là nulla sta fermo di per sé, pertanto no, nemmeno differenza o alterità o distinzione o processione o sottomissione o sovreccellenza – o in corso di generare o in corso di essere generata – o di qualsiasi altro ente mai, a fronte di altro, distinto o in corso di essere distinto o permanente in sé o come che mai altrimenti tali enti vadano definendosi? Infatti risulta aver imbibito tutto la natura dell'unicato in un'unica unità del tutto, proprio come – se è lecito dire – l'uno stesso nell'unica semplicità di tutto quanto.

Dunque, che la verità consista in questo, vado persuadendomene sopra ogni cosa ed è Giamblico⁹⁰⁴ in molti luoghi, a molte riprese, a costringere per quanto ci riguarda a puntellare insieme le molte intellezioni in un unico centro e a rendere la circolazione centro e così a procedere all'unicato e intellegibile unicatamente e intellegibilmente con un'unica grande intellezione sia indistinta sia intellegibile. Dal momento che però non è facile, (**III, p. 90 W.-C.**) da uomini, protrudere un'intellezione di tal fatta, tanto più mentre dimora ancora sulla terra, e vogliamo in un modo o nell'altro contemplare le cose di là, che risultano nascoste in un abisso – che è là – e che pressoché risultano confuse, almeno in rapporto alla nostra intrusione intuitiva, una volta avere dunque messo mano a contrarre quella natura così come ne abbiamo disposizione, non ancora contratti secondo la sola intellezione, che dicevamo centro di tutte le intellezioni, dicotomicamente quanto alla prima ci siamo posti a distanza intorno all'unità indistanziabile, col vederla sotto un rispetto unicata e sotto un altro pluralizzata, senza che sia necessario così; infatti non ne è nemmeno altro l'unicato e altro il plura-

⁹⁰⁴ Luogo non identificato.

lizzato ma anche questi risultano ambedue complicati secondo l'unicato; ma tuttavia noi ci accontentiamo anche così sia di pensare sia di nominare: – in quanto non è esso l'uno – chiamandolo pluralizzato e – in quanto per contro risulta aver patito l'uno – dissilenziandolo unicato (692). Ma è unica quella natura entro cui, incapaci di prenderla in quanto unica, pensiamo dicotomicamente o come uno e non-uno o come né uno né non-uno o come uno e molti. Che, dunque? Diciamo il falso con questo sul suo conto? Piuttosto, con la distinzione da un lato diciamo il falso ma – con la loro unità, anche – siamo veritieri; e forse possiamo imbatterci nella verità in questi termini.

XVI. 11

In séguito, osservando ogni cosmo promanare da quello che è veramente l'abisso ipercosmio, vien fatto che chiamiamo anche quell'abisso cosmo ascoso (693), che ha contratti in sé tutti i cosmi, essendo pressoché cosmo di tutti quanti i cosmi, **(III, p. 91 W.-C.)** o anzi loro travaglio indistinto, non ancora supportante l'idea cosmica ma tuttavia preavendone travaglio ineludibilmente. Infatti c'è, se è lecito dire, della causa di tutto e prima di tutto un unico travaglio comune e indistinto, preordinato ai parti – intellegibili – intieri e tutti che sono da esso, il che appunto diciamo anche unicato confine di frontiera tra i cosmi, quanti che siano, le pienezze ricomprese in essi e – dall'alto – l'unica semplicità trascendente.

Dunque, dato che almeno in questi termini abbiamo pensato con una supposizione che ci sia un cosmo che è l'abisso ipercosmio realmente, dunque per questo anche un ordine – nostro – si è cofondato con questo intrinseco pensiero – di primi e medî e finali – senza che ci sia distinzione là, nemmeno tale – donde? Infatti non è nemmeno entro tutti i cosmi dopo di esso, una cosa tale, bensì a partire dal termine degli intellegibili e intellettivi preappare questa questa distinzione qui, come si dice <nel> *Parmenide*⁹⁰⁵. Ma sia pure passibile di essere osservata anche nei precedenti in qualche altro modo la processione triadica, però nell'intellegibile è impossibile che anche questa venga d'un tratto ad apparire – cionondimeno, nel pensiero tienimi anche di questa un travaglio, quella che là viene detta triplicemente

⁹⁰⁵ PLAT., *Parm.* 145A4 ss.

divisione, e se c'è qualcosa di più uniessenziale del travaglio, ad esempio seminalmente (infatti il seme, ecco, è più imparcellizzato del travaglio) o anche altresì al di sopra dell'analogia seminale e di ognuna infatti che vada distinguendosi in qualsiasi modo mai. Dunque, volendo pervenire ad apprendere questo **(III, p. 92 W.-C.)** avvolgimento indistinto – realmente abissale – del tutto, sia ci siamo parzializzati al suo riguardo sia, nel timore dello sbranamento dei nostri intrinseci pensieri, il quale è veramente sia terribile sia titanico – che è sbranato non a riguardo di un qualche intelletto parcellizzato bensì empicamente e audacissimamente a riguardo di quanto è totalmente sotto tutti i rispetti imparcellizzabile (694) –, ci siamo contentati di antiapprendere la triade, per il rischio di precipitare trascinati nell'ultima parzializzazione e, bastandoci questa caduta, abbiamo osato predicare dell'intellegibile la divisione che è triplice, volendo far ricessare i nostri <pensieri>, incapaci di lasciarsi contrarre di più ma nemmeno capaci di stornarsi dalla contemplazione sull'intellegibile, per nostalgia delle cause principali della natura intiera.

XVI. 12

Cionondimeno, purificandoli e contraendoli fino a che possibile, in prima istanza non è a da ciò che c'è che mettiamo mano a risalire colà bensì da ciò che là è promanato: sostanza e vita e intelletto; in seconda istanza, poi, non dalle specificità separate, ad esempio da quella composta o da quella unitaria, ma dall'unica – che è prima della separazione – prima di ambedue. Infatti, come dicevamo che semplicemente l'unicato è prima di uno ed essente, così anche la (specificità) di quelli non è né composta né semplice ma unicata prima di ambedue (695). Così infatti anche la vita che dicevamo intellegibile, è vita unicata prima di quella unitaria e di quella pressoché mista; e così anche l'intelletto *intellegibile* **(III, p. 93 W.-C.)** non è né unitario né quello che risulta antidiviso in rapporto a questo come veicolo in rapporto a ciò che si veicola, o sostanziale e composto in rapporto a uno sia unitario sia semplice, mentre è quello che è prima di ambedue e prima della distinzione. Proprio perciò da un lato quello che risulta separato – ciascuno dei, quale che sia – è intelletto, ché l'uno è unitario mentre l'altro sostanziale (venga chiamata sostanza, infatti, più comunemente ciò che è contrapposto alla monade secondo il *Parmenide*⁹⁰⁶) men-

⁹⁰⁶ PLAT., *Parm.* 142B7-D3.

tre, dall'altro lato, non lo è semplicemente nessuno dei due bensì quello intellegibile è semplicemente intelletto. E infatti è quello il primo intelletto, a partire dal quale sono stati distinti sia il primo unitario sia il primo sostanziale, primo qual è e tuttavia entrambi in rapporto a qualcosa: esso doveva essere semplicemente primo. E così anche quella che è semplicemente vita è in rapporto a ciascuna delle due che risultano separate verso l'unitario e sostanziale, semplicemente anche prima vita qual è; ecco, anche la sostanza allo stesso modo è prima di ciascuna delle due – che è una qualsiasi –, semplicemente sostanza qual è, ché è secondo la complementarità delle due, la quale è totalmente prima di ciascuno dei due enti; e non questi soli ma anche quanti – in corso di distinguersi in questi e a partire da questi – risultano contratti tutti là secondo la complementarità dei due:

tutto è infatti, ma intellegibilmente,

afferma il versetto⁹⁰⁷.

Perché dunque non va dividendosi anche verso tutti, analogamente? Piuttosto è che non lo è nemmeno verso questi secondo verità, però sono comunque tutti là al modo indistinto; e se è necessario che vengano ad apparire là, i primi verrebbero ad apparire maggiormente e questi sarebbero pronti in rapporto (**III, p. 94 W.-C.**) almeno all'analogia – quanti capita che siano generalissimi e semplicissimi e divinissimi e primi tra quelli che vanno procedendo dall'intelligibile; infatti non sarebbero apparsi primi, se non risultassero protrusi agli altri là nel travaglio, non secondo la plurima distinzione di sé (infatti risultano unificati massimamente tra tutti) ma secondo la perfezione somma di sé e, in qualche modo, intellegibile e per questo bastevole a coipostatizzarsi all'intellegibile e pressoché a venire a coapparire e non a nascondersi per azione dello scintillio di quello o confondersi per azione dell'unità di quello, giacché anch'essi risultano sostanziali nel risultare quasi unificati, e per simiglianza – quella contrattiva in rapporto a esso, senza che patiscano qualcosa per azione dell'intellegibile.

Ma aggiungiamo a questi una *terza* purificazione di intrinseci atti intelligenti, contemplando sostanza e vita e intelletto che sono là – non con una distinzione così <come> sembra funzioni nel caso di questi nomi, bensì

⁹⁰⁷ *Or. Chald.* fr. 21 dP.

secondo la sola natura dell'unicato, stante che esso va paragonandosi in rapporto a sé solo, secondo la parvente sottomissione. Infatti, essendo uno in ogni rispetto di sé – come va facendo sussistere il citato Parmenide⁹⁰⁸ –, è sia intellegibile per intiero sia indistinto; e in quanto è nel tutto – indistinto –, il tutto consiste di un confine primo nonché medio e ultimo della natura medesima, proprio secondo la maniera se qualcuno osservasse anche della natura che è in un corpo soggiacente ora il separabile, ora l'inseparabile e ora invece il medio di ambedue e convenisse che tuttavia è unica la natura. Infatti, l'<intelletto> intellegibile si potrebbe dire non che sia intelligente ma che di ciò che è intelligente sia causativo; infatti, anche **(III, p. 95 W.-C.)** se è intelligente, anche l'intellezione lo è pressoché causativamente. Anche la Vita è egualmente: da un lato, verso il basso è quella che è propriamente – l'una secondo ipostasi, cioè la composta, mentre l'altra preappresa secondo specificità, cioè quella unitaria –, tuttavia la vita intellegibile non è secondo nessuno dei due (è prima di ambedue, infatti) bensì in quanto loro travaglio. E così occorre dire anche nel caso della sostanza, in quanto – secondo causazione o travaglio o unità indistinta – là anche questa è presubprincipiamento. Allora questa divisione è apparizione riflessiva di una divisione di quanto da là viene generato mentre questo presubprincipiamento dell'intellegibile è l'unicato e indistinto e tutto, se c'è qualcosa di simile. Quindi su questo anche un po' più tardi.

XVI. 13

(107) Ma apprestiamoci a ritornare a quanto è fin da principio (696), cioè che l'intellegibile non potrebbe promanare della processione verso fuori, esso che certo non procede neanche di quella verso dentro; sicché per natura non può condurre innanzi né una pluralità partecipabile né impartecipabile, esso che certo né è monoessenziale nonché indistinto. Pertanto, non è nemmeno la pluralità – che è verso dentro – di essenze o parti o elementi, esso che certo non è nemmeno pluralità così come lo è di qualsiasi ente ma sola pluralità, nemmeno la stessa come divisa e semplicemente coesistente sulla base di qualsiasi ente – non certo di enti tali – bensì di unicati e di quella generazione dell'illimitato e plurale e caotico; perciò risulta detto anche illimitata pluralità nel *Parmenide*⁹⁰⁹, come se dicesse anche l'unica

⁹⁰⁸ Cfr PLAT., *Parm.* 142D1 – 143A1.

⁹⁰⁹ PLAT., *Parm.* 143A2.

sua essenza un unico limitato. Infatti di quanto **(III, p. 96 W.-C.)** si altera discostandosi dal primo principio – divenuto, in vece di uno, unicato –, di altrettanto si altera scostandosi anche dal secondo – divenendo, in vece di illimitatezza, illimitato e, in vece di plurimo, pluralità; infatti diviene, come unicato a partire dall'uno, così pluralizzato a partire da quelli che sono semplicemente plurimi. Ma il suo uno e plurimi risultano contratti in un'unica natura, che risulta contratta sulla base dei due principî, ma che risulta aver contratto in sé l'intera processione anche degli enti che sono ipostatici dopo di sé e a partire da sé e soprattutto <quella> che d'un tratto è apparsa secondo la loro generalissima distinzione – sostanza e vita e intelletto; volendone vedere contrazione che è là, in vece di quella osserviamo la distinzione che è di là. Bisogna dunque non permanere su di essa bensì fuggire volgendosi a capofitto, senza porre come intelletto quello ma quasi-intelletto, né vita ma quasi-vita, né sostanza ma quasi-sostanza, né insomma processione ma quasi-processione (697).

XVI. 14

E probabilmente occorre condurre insieme la processione che va rappresentandosi in qualsiasi modo mai in un'unica, come se fosse la stessa sia verso dentro sia verso fuori. Infatti l'intellegibile e unicato secondo un'unica natura è sua monade, se si addice chiamare monade l'unità incircoscivibile dell'intellegibile, sia per contro cosmo, se bisogna dar nome di cosmo all'unicato e a un ipercosmo, realmente abisso (698). Infatti non è, come nel caso di intelletto e vita e sostanza, che altra è la sostanza prima e altra **(III, p. 97 W.-C.)** la pluralità che va distinguendosi da essa mentre è chiamata cosmo sostanziale la complementarità delle due; sia c'è una vita unica sia plurime dopo l'unica e un cosmo è, insieme con l'unica, le plurime; anche un intelletto, egualmente: quello primo e, a fronte, quelli che vanno parzializzandosi dal primo e invece un cosmo intellettivo è l'unico e a un tempo i plurimi; non così è disposto anche l'intellegibile nonché unicato – *quello* – ma, in sé compulsato e non distante verso una monade e numero, sussiste – stesso ente – sia monade sia numero. Sicché sarebbero lo stesso sia un cosmo tutto insieme sia intiero, nemmeno distinto in intiero e tutto ma anche tutti questi in quanto uno; e sarebbe lo stesso anche un uno, sia verso dentro sia verso fuori, *** sembrando essere una pluralità e, in quanto è di una monade, è quella verso dentro ma lo stesso è sia verso

dentro sia verso fuori, ch  lo stesso sono l  sia monade sia cosmo; cos , poi, lo stesso sono essenze e parti ed elementi l , ch  lo stesso – intero e tutto –   il miscelato degli elementi.

Infatti nulla – l  – di questi risulta distinto, nemmeno insomma qualcos'altro ma l'uno essente solo – e per giunta unicato; ma ora – indistinto – sia uno sia essente, volendo essere unico nome solo e unica mostrazione, ora invece mentre si distingue – ebbene, afferma che sono sue parti l'uno e l'essente –, ora invece mentre risulta distinto, illimitata pluralit , se anche sempre – dei due – l'uno all'altro concorrente (699). **(III, p. 98 W.-C.)** Infatti, verso delle unificazioni si   generata la distinzione dell'unicato secondo il suo limite; sicch  non ha potuto dissolvere la natura dell'unicato nemmeno la distinzione che   apparsa l  bens  – anche avendoci posta mano col ragionamento – ha ottenuto di provare di non essere una distinzione, ch    stata unificata piuttosto che non aver distinto, o piuttosto ha unicato il di pi  che non averlo distinto. Ebbene, ha fatto apparire unicati i sezionamenti dell'unicato, talch  non ci sono sezionamenti; nemmeno c'  una distinzione allora, di cui almeno nessun effetto sia apparso nell'intelligibile, oltre l'assicurazione dell'unit . E infatti ci  che   sembrata dividere, lo ha ricondotto alla stessa unit , come per esempio se uno, volendo dividere l'essenza dell'oro, trovasse che anche quanto va dividendosi non   per nulla meno oro. Allora   secondo l'essenza del solo quanto che risulta generarsi, non gi  dell'oro; e l    del solo unicato, ch  non c'  quanto n  qualcos'altro a fronte di questa natura.

Ma   chiaro che il citato Platone⁹¹⁰, avendo voluto indicare che   indivisibile, ha ipotizzato una distinzione e l'ha trovata inadempiente, o che anzi ha adempiuto qualcosa di grande, ci  aver indicato dell'unicato ci  che   indistinguibile e che all'estremo   permanente parimenti, laddove potrebbe sembrare che esso vada distinguendosi da s  massimamente secondo la preappresa apparizione riflessiva che   verso una distinzione, a indicazione della quale ha ipostatizzato anche l'ipotesi fallace. Pertanto, ecco, non occorre dire nemmeno essenze i sezionamenti dell'unicato che sembrano risultare generati ma quasi-essenze, n  parti propriamente ma quasi-parti. Questo dunque ci ha anche fatto comprendere limpidamente in qualche luogo sotto **(III, p. 99 W.-C.)** dopo l'intelligibile, avendo prodotto di nuo-

⁹¹⁰ PLAT., *Parm.* 142C7 – 143A3.

vo l'intero e le parti dopo il numero, mentre continuava a mostrare questo importante fatto, che gli enti che sono verso l'alto – parti e intero – erano detti tali in qualche altro modo: e siccome ha posto la pluralità prima del numero – nell'unicato – è chiaro che prima di ogni definizione la pensa indistinguibile (700). Allora non è quale consistente di certi enti, certo non è nemmeno continua questa pluralità, ché il continuo è dopo il definito; sicché è unicata quella pluralità e nemmeno in corso di dividersi nelle prime pluralità, bensì proprio ciò che ho affermato ripetutamente: è una pluralità illimitata nonché caotica (701). Così allora sono anche elementi quelli che sono là †quasi singoli† quelli che vanno distinguendosi a partire dalle monadi appropriate, e quasi-elementi; infatti, non risultano ancora distinti in differenze parziali ed elementare né risultano misti ma risultano unici prima di ogni distinzione. Sicché sia l'estensione sia la profondità che sono là sono totalmente indistinguibili, per dire secondo atto nonché secondo verità – per quanto è in potenza e per quanto è secondo analogia siano pure ciascuna delle due, vuoi estensione vuoi profondità, alla pari, contratta non verso una commiscelazione bensì verso un'unità totale. **(III, p. 100 W.-C.)**

Proprio ciò che dunque poco fa stavo dicendo (702): nell'intellegibile viene rappresentato essere lo stesso la pluralità che è verso dentro e quella che è verso fuori; dunque, come non c'è alcun intelletto che potrebbe promanare fuori di ogni cosmo intellettuale (infatti ognuno sarebbe avvolto in esso) e come nessun'anima potrebbe farlo fuori di quello dell'anima (infatti sarebbe avvolta anche questa nel cosmo appropriato), così anche non potrebbe esserci l'intellegibile al di fuori del cosmo intellegibile. Perciò non è altro il partecipabile e altro invece l'impartecipabile; infatti, risultano contratti anch'essi, essendo due pluralità, in un'unica – quella cosiddetta in qualsiasi modo mai pluralità, che è sia semplicemente sia unicata. Infatti – identico – sia si veicola su tutto sia risulta trascendentemente diviso da tutto; infatti, non risulta antidiviso il partecipabile all'impartecipabile ma, ordinato prima dell'antidivisione, ha la potenza complementare di entrambi prima di ambedue così da essere, pur essendo identico, sia partecipabile sia impartecipabile. Infatti, per quanto è oltre il partecipabile, viene rappresentata essere impartecipabile; invece, per quanto † sembra essere partecipabile. Quindi sulla partecipazione anche in séguito (703).

XVI. 15

(108) Ma ora volgiamoci di nuovo a fare un esame su quello che è semplicemente uno, intendo quello che risulta separato dalla sostanza secondo l'alterità che è parsa in mezzo (**III, p. 101 W.-C.**) – se occorre porre esso e, a partire da esso, una pluralità impartecipabile; infatti l'impartecipabile è le molte enadi, attaccati alle quali sono quelle che più comunemente vengono dette molte sostanze. Infatti, che ci siano tanti sezionamenti della sostanza quanti dell'uno, lo afferma il nostro Parmenide⁹¹¹; bisogna però, che prima di questa, ci sia un'altra pluralità – qualcuno oserebbe affermare: l'impartecipabile – nonché che quello che è semplicemente uno sia prima della pluralità. Infatti, se ci sono le molte enadi, è necessario che ce ne sia una sola prima delle molte, quella che è semplicemente un'enade tale; infatti, l'unicato è non enade soltanto ma anche sostanza, se anche è prima di ambedue, mentre quello che al di sopra dell'unicato viene chiamato uno è un uno tale quale quello, che è pur unicato: infatti è principio, questo, sia di enadi sia sostanze – tutte quante. Ma stiamo ricercando un uno semplicemente, il quale presiede a enadi sole, come teniamo semplicemente per sostanza quella che presiede alle sostanze e per vita, che è egualmente principio, quella che presiede alle sostanze e quello che è semplicemente intelletto per monade dei molti intelletti. Orbene, se è l'una enade sostanziale, l'altra vitale, l'altra intellettiva, da un lato è specifico di ciascuna mentre dall'altro è comune: dunque, donde è questo uno *comune* a tutte se non dalla causa comune? E questo di necessità verrà ipotizzato semplicemente uno.

Ma altresì quella che è semplicemente anima è attaccata a qualche intelletto – e non da quello che lo è semplicemente – e quello che è semplicemente intelletto lo è dalla vita qualsiasi ma non da quella che lo è semplicemente e allora quella che è semplicemente vita lo è dalla sostanza qualsiasi ma non affatto dalla prima. Così allora anche quella che è semplicemente sostanza apparirà veicolo di qualche sostanza ma non di quella che lo è semplicemente; bisogna che prima di quella che è qualsiasi (**III, p. 102 W.-C.**) ci sia la monade che è semplicemente; sempre infatti <ciò che> è semplicemente è impartecipabile mentre ciò che è partecipabile non è mai semplicemente. Ma se anche l'unicato distinguendosi fa due, bisognava che ciò che semplicemente è facesse anche ciò che semplicemente è uno o ciascuno dei due, qualsiasi: infatti vengono a essere equiordinati nell'unità. Ma se affermiamo che l'uno è semplicemente, consta che anche questo qui

⁹¹¹ PLAT., *Parm.* 144D6-E3.

si genererà semplicemente. Dunque fidata è la perorazione dell'ipotesi – certo non ritengo che la questione stia in questi termini: infatti è grande anche la supposizione confliggente. Un qualche dio, mosso a compassione verso di noi, voglia timonare l'approdo del ragionamento alla verità stessa!

Dunque, in primo luogo è meglio coarrischiarsi con il citato Platone⁹¹² nel fare dopo l'uno essente direttamente l'uno e la sostanza, anticontraordinati secondo due serie. Ma forse antipone a quella che è semplicemente sostanza quello che è semplicemente uno, se anche le congiunge l'uno qualsiasi. Ma afferma che altrettanto risulta sottosezionata la sostanza quanto l'uno: sia che preordineremo quello che semplicemente è uno prima di quella che è semplicemente sostanza, sia che invece lo facciamo anche della pluralità impartecipabile che risulta coartata a quello, non saranno pari i sezionamenti della sostanza e dell'uno. Ma il maggior tentativo di prova è: nell'unicato, secondo il principio súbito della seconda ipotesi⁹¹³, ipotizza sia che l'essente partecipi dell'uno sia l'uno dell'essente; se però nell'unicato antipartecipano l'uno dell'altro, come sembra, consta che anche distinti antiparteciperanno l'uno dell'altro, a tal punto da dire l'uno sostanziale e l'essente uniessenziale. Dunque, che la prima tesi (704) non risulti detta secondo il giudizio di Platone, è evidente sulla base di questo. **(III, p. 103 W.-C.)**

Ma forza, mettiamo mano anche sulla base di questi oggetti a perorare il ragionamento opposto. Dunque, in prima istanza, ciò che è semplicemente uno, dov'è che dovremo porre che sia? Infatti, né è nell'intellegibile – infatti questo sarebbe l'unicato – né nell'intellegibile e intellettivo – infatti ne detiene il luogo quella che è veramente sostanza, secondo il Socrate del *Fedro*⁹¹⁴. Perciò mi sembra che vi abbia anche fatto rinvio spesso, dicendo non 'semplicemente sostanza' ma 'quella veramente' o 'quella che veramente è' (705), <in>dicando la sostanza controdivisa all'uno. Ma forse qualcuno potrebbe dire che, al modo in cui il diacosmo intellettivo e quello dell'anima avvolgono ciascuna delle due pluralità con quella che è semplicemente – sia quella partecipabile sia quella impartecipabile –, così anche quello intellegibile e intellettivo collocherà la sua sommità con la pluralità che è semplicemente e con quella impartecipabile. Ma non abbiamo modo di ipotizzare prima dell'alterità molti dèi ma l'alterità fa d'un tratto apparire la sostanza insieme all'enade; se però anche l'alterità stessa sarà – prima di quella partecipabile – impartecipabile, anche con una plu-

⁹¹² PLAT., *Parm.* 143A4-B8.

⁹¹³ PLAT., *Parm.* 144D6-E3.

⁹¹⁴ PLAT., *Phædr.* 247C6-D1.

ralità impartecipabile, sarà di molti più dèi una congregazione, prima della sostanza. Ma se anche antiporremo a questa non solo l'uno semplicemente ma anche i molti semplicemente, ci sarà anche di questi molti una processione impartecipabile, quale molte moltità qualsiasi dopo l'unica. Però, come fa a non essere necessario antiporre a quello che è semplicemente uno quelli che sono semplicemente molti? Ma siano pure questi molti quale una potenza o un generatore dell'uno; ma risultano ormai ordinati al di fuori gli enti di là, talché anche i molti siano un'altra enade (**III, p. 104 W.-C.**) quale plurifica e forse quell'alterità inneggiata è questo principio contrapposto all'uno. Ma questa è contrapposta anche alla sostanza: infatti, ci sono tre monadi apparse insieme: l'uno l'alterità la sostanza.

(109) Ma su questi non è dato precisare un qualche effetto secondario di avanzamento col ragionamento; a parte: il ragionamento richiederà questa cosa importante, cioè che come dall'uno così anche dalla moltità procedano molti dèi – sia impartecipabili sia partecipabili –, se è vero che esistono molti enti semplicemente. Ma come fanno a non esistere, se è vero che c'è quello che è semplicemente uno? E come farà l'uno a generare una pluralità verso ciò che è fuori, senza avere niente di pluralizzato in sé, giacché è semplicemente uno? Ma nemmeno i molti risultano definiti in qualche modo in sé, come risulta dimostrato in precedenza (706), ma sono un uno, per giunta plurifico. E se anche qualcuno dicesse che sono dell'uno i molti, come dell'elementato gli elementi, nemmeno così l'uno genererà secondo i molti; infatti è indefinito ciascuno dei due nonché impluralizzato, sia permanente verso dentro sia improcessionale verso fuori, così da affermare una processione equiessenziale anche di una pluralità appropriata.

XVI. 16

Ma a prescindere da questo, l'una è sostanza è composta mentre l'altra è semplice e unitaria questa mentre quella unicata in qualche modo come secondo commistione. E se ciascuna delle due è una tale sostanza, allora è una qualsiasi sostanza ciascuna delle due; allora è semplicemente sostanza quella che prima di ambedue è complementarità delle due e vita egualmente semplicemente quella, che è unicata, e (**III, p. 105 W.-C.**) intelletto parimenti. Dunque, forse che anche un'anima è ora unitaria e ora sostanziale, ciascuna delle due tale e qualsiasi, e un corpo egualmente, ora unitario – quello che fa il dio encosmio – ora sostanziale, attaccato al cosiddetto uno

corporeoessenziale secondo preapprensione della specificità corporea, sia è ciascuno dei due qualsiasi – il che è celeste o aereo – sia a questi è presubprincipiamento quella che è semplicemente ipostasi secondo la complementarità dei due prima di ambedue, nell'intellegibile? (707) Piuttosto, non c'è nulla da stupire: infatti tutti sono quello ma intellegibilmente, cioè secondo un'unica unità; perciò l'intellegibile si dice sia quella che è semplicemente sostanza anche da parte dei filosofi (708) e, proprio come a decorere da quello che è semplicemente uno e prima di tutti decorre a essere generato, così anche a decorrere dall'intellegibile tutti si dipanano (709). Allora sotto ogni rispetto l'uno e il ciò su cui si veicola l'uno sono ciascuno dei due qualsiasi e ciascuno dei due tale e semplicemente la complementarità dei due.

E se questo sta ben detto, quello che è semplicemente essente sarà l'unicato – che è anche essente tutto – mentre quello che è semplicemente uno è oltre l'unicato: anch'esso infatti soggiace, tutti-uno. Ma, dopo ciò che è semplicemente uno e ciò che è semplicemente essente, le enadi qualsiasi e le sostanze qualsiasi sia si separano sia si coordinano di nuovo come veicolante e veicolato o partecipante e partecipato – verso l'alto anche questi enti sarebbero indistinti nell'intellegibile. E che, dunque? Quello che è semplicemente uno – quello – è pressoché monade dei delle molte enadi verso il basso e quello che è semplicemente essente lo è delle sostanze? Ma ciascuno dei due sarebbe – di tutti – causa e non l'uno delle sole enadi e l'essente delle sole **(III, p. 106 W.-C.)** sostanze; infatti avremo bisogno di un'altra sostanza, quella comune a tutti gli enti. Piuttosto, occorre porre che quello che è semplicemente uno non sia essente né per ipostasi né per specificità mentre occorre porre che quello che è semplicemente essente non sia uno né per specificità né per ipostasi ma solo secondo l'intiero subprincipiamento questo sia uno e quello essente. Pertanto, a buon diritto occorre inneggiare da un lato a quello che è semplicemente uno e, dall'altro lato, a quello che è semplicemente essente – e cioè l'uno semplicemente, di cui hanno nostalgia le nostre concezioni intrinseche prima delle molte enadi: e questo certo è quello che è semplicemente essente, che postuliamo essere prima di ogni essente. E, apparsa dopo di questi, l'alterità li ha separati (710) e ha ipostatizzato gli enti tali e qualsiasi dopo quelli che sono semplicemente, i quali sono non di quella natura ma pressoché icone di quella. Infatti è oltresostanziale anche il partecipato ma in quanto oltre la sostanza che ne partecipa, la quale risulta antidivisa secondo ipostasi in rapporto al-

la sola sostanza unitaria secondo specificità; però oltresostanziale è anche l'unicato ma oltre ciascuna delle due sostanze – sia quella secondo specificità sia quella <secondo> ipostasi; ma oltresostanziale è sia l'uno sia i molti di questo – i due principî – ma oltre quella che semplicemente sostanza, la quale è prima di ambedue. Perciò questo che è semplicemente uno è anche quello che è semplicemente oltresostanziale. Ma difatti è anche l'uno, ora in quanto oltre l'unicato misto – che chiamiamo sostanza secondo ipostasi –, ora invece in quanto oltre ciascun misto dei due – sia quello secondo ipostasi sia quello secondo specificità –, che l'enade sostanziale risulta aver preappreso (infatti, prima di ambedue, quello è uno e rispetto a ogni uno che è coniugato al misto partecipante è sia più unizzato sia più semplice; infatti, né è **(III, p. 107 W.-C.)** semplice in quanto in rapporto ad altro composto né certo nemmeno composto secondo specificità bensì semplice e incomposto prima di ambedue); e uno è l'unico principio – nel modo più appropriato – di tutti gli enti, poiché è anche oltre l'unicato che è prima di ambedue secondo la loro complementarità, dato che è unicato – questo – primamente e soprattutto mentre secondo è il misto secondo specificità e terzo <quello> secondo ipostasi, il quale deve essere detto piuttosto commiscelato sulla base di elementi che non unicato, sia esso sia il misto unitario prima di esso da cui risulta dipendente, come intiero ciò che è dopo questo e ciò che è dopo questo di nuovo monade: infatti sempre è sinonimo del partecipato il partecipante secondo ciascuna specificità.

(110) Pertanto se si deve fare un ragionamento dichiarativo in un moto di coraggio, a un tempo in vista di un'indicazione più precisa di quella che andiamo dicendo circa natura e analogia e, allo stesso tempo, in vista di una piena soddisfazione di quella che è veramente la nostra intrinseca concezione curiosa, oserei dire che, congenere di quello che è semplicemente uno e prima causa di tutti gli enti, viene a nascere una pluralità, quella impartecipabile e al massimo grado possibile a esso rassimigliata – il genere intellegibile degli dèi –, permanente nell'unizzazione di quello e per questo unicata sia in rapporto a sé sia in rapporto a quello e che ci procura il diacosmo ascoso, cui gli dèi risultano aver levato inni (711) in quanto indistinto e ordinato oltre ogni buon ordine cosmico, e che non produce più una pluralità impartecipabile: nemmeno infatti questo cielo *sensibile*, che eppure produce il cosmo subceleste, **(III, p. 108 W.-C.)** tuttavia non produce – impartecipabile – la pluralità degli dèi ma solo sia partecipabile sia sublunare né infatti il generante stesso sarebbe impartecipabile. Pertanto, è

l'antiresponsivo principio primo generante che tutto genera ma ha attaccato – sola – a sé la generazione impartecipabile degli dèi, dopo averla contratta sia in un'unità sia in una natura uniche. E altrimenti era poi necessario che del principio astratto totalmente e da tutto e che ha la pluralità che ne nasce sia impartecipabile sia partecipabile, *** sia il principio intellegibile, cui risulta congiunta una pluralità unica sola e l'impartecipabile, quale affermiamo essere il genere degli dèi intellegibili: infatti unico è ciò che è intellegibile e che per contro triplicemente viene contemplato, da un lato permanendo esso in sé secondo l'uno e, dall'altro lato, procedendo esso in sé e da sé in qualche modo secondo la triade; e la sua triade è non distinzione delle sue sostanze ma sola indicazione della pluralità, quanto e quale risulta unicata nell'intellegibile.

Seconda parte

I

(111) Ma dal momento che abbiamo portato a termine tutto ciò con una certa fatica, orsù, disponiamoci a esaminare anche le ipotesi dei teologi antichi: come si potrebbe pensare secondo queste asserite concezioni intrinseche da filosofi; e per prima, certo, quella che si concorda essere tra tutte misticissima – la caldaica. **(III, p. 109 W.-C.)** Infatti, ineludibilmente questa sembra anche antirisonare al grado massimo tra tutte alle nostre concezioni supposte, smaniose – come si possa massimamente – di contrarre l'intellegibile in un'unica sostanza.

Infatti i teurghi (712) ci trasmettono tre triadi là, istruiti da parte degli dèi stessi; ma anche gli Egizi, ma anche i Fenici producono molta generazione di dèi nell'intellegibile, come poco oltre (713) ne faremo referto. E che? Il divino Orfeo non ipostatizza molti dèi a partire da Crono fino al primogenito Phanes (714)? Ma lo stesso da noi pluristimato filosofo Platone⁹¹⁵ non termina concludendo affatto tre conclusioni sull'uno essente – equivale a dire che non trasmette tre divini ordini intellegibili che differiscono mutuamente? Sicché occorre ricercare come, con queste concezioni, sia gli dèi sia gli uomini – prosapia di dèi – risultano averli trasmessi (715).

I. 1

Súbito: ai teurghi, gli dèi come risulta abbiano trádito le tre triadi *intellegibili* (716)? Forse che, come i filosofi giovincelli periziano (717), di ciascuna triade limite è il sommo mentre sostanza o vita <o> intelletto l'estremo e invece illimitato il mezzo, così che ci sono due enadi ma un'unica monade – sostanziale e composta – della **(III, p. 110 W.-C.)** triade? Ma per prima cosa c'è da stupire che due enadi siano partecipate mentre il partecipante uno solo, la sostanza della coppia delle due. Quindi, perché il limite è un'enade e l'illimitato all'inverso un'enade altra al confronto: questa è po-

⁹¹⁵ PLAT., *Parm.* 142B5 – 143A3.

tenza, quella invece padre mentre il terzo è l'intelletto paterno non è affatto anch'esso una terza enade (718)? Bisognava infatti che anche l'intelletto principiasse da un'enade e anche una vita e una sostanza. Senza dubbio anch'essi preordinano negli intellettivi l'intelletto *individuale* a quello sostanziale, allora altrettanto – e molti più giustamente – bisognava fare nel caso degli intellegibili. Al contrario però chi fa teologia: di quanto si dedica a fare le esegesi, non già dei veicolati – nemmeno di quelli promanati da degli dèi – bensì degli dèi stessi ci trasmette le generazioni nonché gli ordini. Pertanto, se intendiamo quelle intellegibili <e intellettive> e quelle intellettive e quelle ipercosmie e quelle encosmie trasmesse come di dèi, orbene perché nel caso dei soli intellegibili postuliamo che venga mescolato quanto è dagli dèi agli dèi stessi e, qualora dicano padre o potenza, li intendiamo come enadi mentre, qualora lo facciano di un intelletto paterno, trascorriamo a un altro genere? Eppure, che cosa faremo nell'evenienza che l'intelletto paterno si dica che produca gli ordini diacosmici triadici – Incantesimi, Continuali, Finprincipî – le divisioni triplicemente intellettive, quelle cosmiche tutte? Forse che produrremo dall'intelletto misto e composto le enadi? E che cosa faremo di diverso che se qualcuno producesse da dei corpi le anime o da delle anime gli intelletti? Ma ipotizzeremo gli Incantesimi e i Continuali e gli altri dèi non affatto individuali ma sostanziali? Ma antirisoneremo sia a noi (**III, p. 111 W.-C.**) stessi sia agli dèi. Ma se il dio primogenito dappresso a Orfeo (719), che porta seme di tutti gli dèi, per primo dall'uovo è balzato fuori e corso su, quale stratagemma c'è di fare esegesi dell'uovo come ciò che è e di rivolgere inni al dio primigenio balzato fuori da ciò che è? Ma che senso ha ipotizzare doppie sostanze – ed egualmente vite –, senza farlo invece sia di intelletti sia di anime, gli uni impartecipabili mentre gli altri partecipabili ma tutte enadi partecipabili, in cui massimamente sarebbe convenuto l'impartecipabile?

I. 2

Ma così non faremo le triadi ma che sia ciascuna di tre enadi, dalla ultima delle quali faremo dipendere la sostanza, come un tempo pareva anche alla nostra guida (720), dacché ho messo in comune con lui queste soste sul terzo, come il fatto che sia ciascuna triade è una monade unitaria sia le due prima della terza sono enadi impartecipabili mentre quella è partecipabile in ciascuna. Forse che dunque è così, maggiormente? Piuttosto, per prima

cosa, a presiedere sempre per intero alla seconda intiera è la prima triade delle due, allora si ritroverà dissipata la pluralità impartecipabile ma non contigua a sé, alla maniera degli altri casi; infatti non potremmo trovare un'anima partecipabile nel mezzo delle impartecipabili, quale una encosmia frammezzo alle ipercosmie, né un intelletto partecipabile in mezzo agli ipercosmî, quale uno ipercosmio tra quelli intellettivi. Dunque come farà dopo la terza (**III, p. 112 W.-C.**) enade, che è partecipabile, della prima triade a risultare ordinata la prima enade della seconda? Infatti intiera dopo intiera è la seconda dopo la prima e dunque anche la terza dopo la seconda. Quindi, verrà codivelto anche l'intellegibile sostanziale e non sarà intiero in rapporto a intiero, esso in rapporto a sé, sia coinclinato sia unificato, se davvero non ordineremo insieme nemmeno le enadi seguenti l'una all'altra ma disperse dagli impartecipabili. E in terzo luogo, come facciamo un'unica triade da tre monadi anequiessenziali, le une impartecipabili e l'altra invece partecipabile (721)? È eguale che se qualcuno facesse un unico numero a partire, da un lato, da alcuni ipercosmî e dall'altro lato a partire da certuni encosmî, o dagli uni principali e dagli altri arcangelici o sia da questi sia dagli azoni.

E in aggiunta a questo, dato che un cosmo *** quello degli impartecipabili, come in caso di anime, come nel caso degli intelletti, è chiaro come – anche di quelli – l'impartecipabile riempirà un diacosmo e di un altro sarà il partecipabile a farlo. Dunque, qual è quello intellegibile? Forse quello impartecipabile? E quale sarà il numero partecipabile? Infatti, è di una sostanza mentre quello che è dopo quello intellegibile è della vita, come stiamo affermando. Piuttosto, quello partecipabile è quello intellegibile? E quale potrebbe essere quello che è prima di questo e impartecipabile? Infatti primo mondo è quello intellegibile, come andiamo affermando. Ma se la (**III, p. 113 W.-C.**) complementarità dei due è intellegibile, perché anche gli altri cosmi non sono secondo la pluralità complementare dei due – quello intellegibile e intellettivo, quello intellettivo, quello ipercosmio, quello encosmio –? Pertanto, altresì, se la stessa specificità è sia nell'enade sia nella sostanza attaccata a essa ed è un intelletto paterno quella, anche questa allora è un intelletto paterno. Se dunque quella completasse la triade secondo questa specificità, è limpido che anche la sostanza lo fa della stessa secondo la stessa; e infatti negli altri cosmi – analogia – agli enti individuali quelli sostanziali risultano coordinati. Dunque, come fanno – della triade – le due monadi a essere semplici mentre la terza a essere doppia,

sia enade sia sostanza a un tempo? Ma al di fuori di questo, se l'intelletto paterno è enade e gli risulta attaccata una qualche sostanza e questi enti risultano separati da un'alterità l'uno dall'altro, è evidente che l'unicato che è prima di ambedue o precipiterà frammezzo alla triade e la dilacererà, o sarà prima della triade – della prima dico –, e non ordineremo più le triadi dopo l'unico principio, come sia essi vogliono dire sia i versetti⁹¹⁶ testimoniano, non già i soli più giovincelli (722) ma anche Giamblico e Porfirio; e appariranno prima di queste altre triadi coesistenti secondo l'unicato, come diremo proprio súbito (723).

I. 3

Dunque, probabilmente, abbandonata anche questa ipotesi, occorre ipotizzare piuttosto quella, cioè che il terzo non sia né l'essente (III, p. 114 W.-C.) né l'uno con l'essente che vi risulta congiunto ma l'unicato che è prima di ambedue secondo l'ordinato intelletto paterno e, se vuoi, anche secondo <il> misto di Platone⁹¹⁷, bensì l'intelligibile e ipersostanziale; ma se vuoi ancora, lo è anche secondo l'essente dei filosofi (724) – almeno quello ancora indistinto in rapporto sia all'Uno sia all'Essente e contemplato prima di ambedue. Infatti, quello è sostanza – quella che è semplicemente –, esattamente come dicevamo (725), mentre dovrebbe essere misto sulla base dei due principî che sono prima d'esso: infatti, unico e non-uno è l'unicato e, nella misura in cui è non-uno, è pluralizzato. Orbene, questo questo gli è pervenuto dal secondo principio mentre quello – cioè il risultare unificato – dal primo: dunque, promanato a un tempo da ambedue, è commiscelato e misto. Ma dato che definiti l'uno dall'altro i principî non lo sono bensì sono superiormente a risultare ipostatizzati secondo ogni definizione (e infatti a partire dal secondo decorre il modo definitorio e distintivo, non però direttamente dopo di esso: infatti anche l'unicato sarebbe indefinito sia di per sé sia in rapporto a quelli: infatti, se è unificato, è anche totalmente indistinto), dunque per questo occorre porre quello come né composto né commiscelato né elementato o sulla base di elementi, eccetto secondo una certa analogia a scopo di evidenza nonché di una certa indicazione che aspira ad antiapprendere molto oscuramente la verità ineluttabile e veramente ipernaturale, ma è semplicemente unificato e semplice totalmente. Infatti l'uno sog-

⁹¹⁶ *Or. Chald.* fr. 27dP.

⁹¹⁷ Cfr PLAT., *Phil.* 25B5-6.

giacerebbe come la riseparazione da tutti gli enti mentre i molti come i tutti dell'uno e invece l'unicato è ciò che si sarebbe potuto verisimilmente sia chiamare sia supporre primo uno-tutto. Pressoché: intanto era l'uno, poi questo si è distanziato nella sua illimitatezza proprio come un qualche caos; infatti, era solo limite e l'Etere di tutti gli enti ma, una volta consistente, è il caos (726) **(III, p.115 W.-C.)** e unico una volta promanato, in quanto a un tempo limitato e illimitato secondo un'unica semplicità e indicante questa natura, divenuto un uno con qualità, apprensibile d'ambo i lati (727), in vece dei principî imprendibili: dunque questo terzo uno dopo il secondo e il primo chiamiamo unicato, in quanto illimitatezza rivolta nel limite e pressoché solidificata, o anzi terzo principio che è stabile secondo sia ciò che è da ambedue sia prima di ambedue: dei due principî verso il basso, è prima di ambedue, in quanto essente secondo ciò che è semplicemente; invece, di essi dall'alto, è da ambedue, in quanto di nuovo essente secondo ciò che è semplicemente. Sicché è lo stesso in rapporto a ciascuno rispetto dei due ma, in rapporto all'un rispetto di essi, in quanto terzo – quello di essi verso l'alto – mentre, in rapporto a <quello loro> verso il basso e definito, in quanto primo. Pertanto si genera questa triade: l'uno in quanto padre e i molti in quanto potenza e l'unicato in quanto intelletto paterno (728).

I. 4

(112) Ma se qualcuno ipotizzasse così, come farà a elaborare le tre triadi? Infatti, bisognerà triplicare sia l'uno che è semplicemente sia i molti che sono semplicemente; allora nessuno dei due è semplicemente, ché ciò che è semplicemente è unico sotto ogni rispetto. Infatti, l'unicato sia pure triplo nel monoessenziale: ma come farà ciò che è semplicemente a essere unico e triplo, è difficile anche a farsene un'idea (729).

Ma anche l'unicato, se qualcuno ne farà monadi, sarà dilacerato da sé, ché sia sono tre le potenze sia tre i padri. **(III, p. 116 W.-C.)**

Ma al di fuori di questo, la prima e la seconda e la terza come saranno ordinate? Infatti sarà con l'intiera triade anche l'unicato prima del secondo e terzo padre.

Ma come potrebbe esserci anche un qualche numero in quelli o nel totalmente unicato o – ancor più disagiamente – negli enti che sono prima dell'unicato? Allora non è che ci sia né un'enneade né una triade. Per-

tanto, altresì, sarà di nuovo sulla base di enti anequiessenziali il numero, se è vero che è sulla base di limite e illimitato e misto o essente o sulla base di padre e potenza e intelletto paterno.

Ma per lasciar perdere tutto questo – il cosmo intellegibile consiste in questi, quale sarà dopo questo quello intellegibile e intellettivo e quale quello intellettivo? Infatti, bisogna che questo sia secondo l'intelletto che sono in ipostasi e che quello che è prima di questo sia secondo la vita che è in ipostasi, allora provvederemo a porre quello intellegibile secondo la sostanza che diciamo sostanza secondo ipostasi; allora quello che è secondo l'unicato che è prima della sostanza e della vita e dell'intelletto non potrebbe intellegibile ma oltre l'intellegibile. Dunque, quale potrebbe risultare chiamato quello? Ebbene, forse 'il cosmo che è semplicemente – sia indifferente sia capace di aver contratto gli altri comunemente'. Ma se anche si concedesse questo, quello intellegibile quale potrebbe essere? Piuttosto, è chiaro che è intorno alla sostanza – come afferma⁹¹⁸ – che è veramente essente e che dicevamo, nei rigli precedenti, sommità degli intellegibili e intellettivi. Ma questa sarebbe principio di quanto va distinguendosi mentre quanto va distinguendosi sarebbe la vita; **(III, p. 117 W.-C.)** allora questa è principio di vita – e non della sostanza né dell'indistinto, il che dicevamo essere l'intellegibile, bensì di quanto va distinguendosi, il che sarebbe, per quanto attiene a noi, intellegibile e intellettivo.

Ma qualora anche questo si lasci passare, quello come faremo – domanderemo – a definirlo l'intellegibile e intellettivo e fino a che punto? Infatti l'intelletto puro, quale sia è evidente – nonché il fatto che da esso principiano gli intellettivi; allora resta di fare del diacosmo continuativo insieme a quello finprincipiale il medio. E qual è la triade del medio? Piuttosto, i Finprincipî risultano compresi ai Continuali, secondo il versetto⁹¹⁹; e i Continuali stessi sono tre, proprio come anche prima dei Continuali gli Incantesimi che occupano la sostanza intellegibile, come detto. E probabilmente a queste potrebbero convenire l'intellegibile e quella che è veramente sostanza – mediante ciò che conduce a raccolta e che è in corso di venire contratto al massimo grado possibile – mentre ai Continuali l'intellegibile e intellettivo e la prima vita. Infatti, è specifico della vita il fatto di dare continuità mentre veglia l'ipostasi distinta nonché essenziale e insieme coprocedente in qualche modo alla loro distinzione; infatti il continuo

⁹¹⁸ PLAT., *Phædr.* 247C6-7.

⁹¹⁹ *Or. Chald.* fr. 177 dP.

mostra sia una distanza sia una parzializzazione sia, insieme, vuoi continuità vuoi unità delle parti; tanto più, secondo l'ipotesi consueta ai filosofi, si concorda che questo modo faccia apparire riflessivamente la cima della vita. E forse il tempo che coesiste a questo cielo è immagine dell'eternità che coesiste a quel cielo e che ne misura la circonferenza, dal momento che anche il cielo è del cielo effigie, totalmente la più vera possibile: ed è chiaro – tra i due – quale lo sia di quale. E per questo, come pare, l'intelletto (**III, p. 118 W.-C.**) primo, intellettivo, sia distingue esso se stesso dal padre sia parzializza quello in rapporto a se stesso, poiché anche la vita è parzializzata dalla distinzione delle essenze.

Potrebbe dire, però, qualcuno cui piace dire queste cose, che l'intelligibile è contemplato in una monade soltanto – della natura incantesimale – mentre la stirpe intellettiva lo è in una triade che è delle guide cosmiche o, come dividono i filosofi, dell'intelletto puro e di quello generativo di vita e di quello plasmatore e invece la pienezza media (730) – l'intellegibile e intellettivo – è in modo appropriato in una diade; infatti, la diade è vitale nonché lieta di processioni che eccedano di un tratto minimo dalla monade appropriata. E qual è la monade media? La natura continuativa e quella finprincipiale: questa definendo la continuità

*in principio e limite e in medi, per ordine di necessità*⁹²⁰

mentre quella continuizzando e serrando verso un unico ente primi e medi e finali. Forse, dunque, come dicevo, qualcuno potrebbe disporsi a ordinare anche così, con ricorso a tali procedure di ragionamento.

I. 5

I. 5/1

(113) Io poi sto bene in guardia dal dare un'impronta deviante all'ipotesi dei padri, che è piaciuta non solo ai più illustri tra gli uomini ma anche agli dèi stessi. Infatti sia Orfeo (731), teologo dei Greci, (**III, p. 119 W.-C.**) ha reso Phanes sottoposto per primo a osservazione da parte degli dèi – segnatamente di quelli intellettivi, di cui è anche il plasmatore – sia gli dèi

⁹²⁰ *Or. Chald.* fr. 24 dP.

che risultano aver emessi i versetti pluricommendevoli (732), risultano aver consegnate a noi queste prime triadi in quanto intellegibili, di cui annunciano che gli dèi intellettivi sanno l'abisso ipercosmio con l'averne intelligenza; ma mi vergognerei addirittura al cospetto del divino Giamblico – se innovassi qualcosa in proposito –, insigne esegeta, ottimo, degli oggetti divini e segnatamente di quelli intellegibili. Pertanto a me almeno sembra che, secondo le tracce della cognizione di quel grande osservatore che egli è, per parte sua il cosmo intellegibile sia ipotizzato quell'abisso unificato, che non avvolge «un'essenza che veramente è»⁹²¹ – quella definita in rapporto all'uno che vi si veicola – ma quella che è semplicemente sostanza e né unitaria né mista ma solo sostanza unica prima di ciascuna delle due. Dunque, se qualcuno degli dèi o se qualcuno degli uomini ha ipostatizzato in una sostanza il cosmo intellegibile, ognuno intenda che lo è in questa unificata, concordando pienamente con quanti si esprimono in questi termini e purificando la sostanza in direzione di quella – che è semplicemente e totalmente indistinta. E infatti proprio tutti coloro che dicono questo hanno ipotizzato l'intellegibile nell'indistinta unità di tutti gli enti e nessuno contesta su questo; e testimone è il citato Giamblico, che provvede all'intellegibile una seconda unità – dopo l'unico principio degli intieri –, sia pretendendo che esso risulti ipostatizzato intorno all'uno sotto tutti i rispetti e che sia impossibile da svellere dall'uno totalmente, sia escludendo ogni divisione o duplicazione o distanza nel suo caso, sia facendo molti contraddittorî tali in risposta al veglio. **(III, p. 120 W.-C.)**

Dunque, se l'intellegibile è veramente unificato, quale stratagemma c'è per mettere in contatto al diacosmo intellegibile la sostanza definita a partire dall'uno e coesistente a un'alterità e, in qualche modo, mai affetta da una definizione di elementi – senza condurre insieme lino a lino, come è il detto⁹²², bensì una qualche convalle⁹²³ poetica, col ragionamento, nel caso delle osservazioni ineludibilmente più sante (733)? Dunque, quell'intellegibile ci soggiaccia anche ora, come lo è anche fin da principio, nell'indistinto totalmente e sotto tutti i rispetti; in ciò che va distinguendosi, invece, ci sia l'intellegibile nonché intellettivo, come si diceva allora, anche ora egualmente; e l'alterità principia in esso e fa una prima distanza tra essente e uno: questo sta secondo la semplicità – che sarebbe anche verso l'alto –; quello invece secondo l'avvolgimento – isolato da tutti gli enti – della semplicità, almeno secondo il fatto che non permane una semplicità ma

⁹²¹ PLAT., *Phædr.* 247c6-7.

⁹²² Cfr STRATT., *Com. Att. Fr.* Koch T. I, 38; PLAT., *Euth.* 298c6; ARIST., *Phys.* Γ 7, 207a17; PROCL., *In Tim.* III, p. 298.7 Diehl; PHILOP., *De æt.* VII, p. 247.28 Rabe.

⁹²³ PLAT., *Phil.* 62d4-5 (ex HOM., *Il.* IIII, 453).

tuttavia ne partecipa. Per cui sia il primo elementato è quella sostanza sia in essa sono i primi elementi sia il primo numero (734) è là, poiché vi è anche la prima distinzione.

Ma queste affermazioni – ripetute sia da noi sia dal grande Platone sia dagli stessi versetti – come potrebbero convenire all'intellegibile? Se poi quella che realmente è sostanza è qui e abbiamo cognizione di questa sostanza in quanto essente, causazione ne è sia la sommità di quanto va distinguendosi, mentre si fa vicina all'indistinto e conserva ancora un'idea contratta di sostanza, **(III, p. 121 W.-C.)** e causazione ne è sia l'antigiustapposizione che è in rapporto all'uno, che procura più conoscitiva la commistione degli elementi in rapporto alla semplicità di quello in quanto non essente uno ma piuttosto unicato. Infatti, come quest'uno imita ciò che è semplicemente uno, che è uno di sostanza – tutto è quell'uno –, così anche la sostanza che in rapporto a questo è unicata, è imitazione di quello che è semplicemente unicato e detto totalmente unicato, *** questa verso una sostanza sola unicata e – per dire forse meglio – commista. Inoltre, con la conoscenza sostanziale ci si impossessa di questa proprio come, con quella individuale, dell'uno e, con quella che è oltre ciascuna delle due, dell'intellegibile semplicemente; ma noi ora, per come ci troviamo, non disponiamo nemmeno di quella sostanziale – precisa –, nemmeno nella misura in cui attiene a un'anima sia razionale sia da uomo, bensì ancor più caliginosa anche al suo confronto e ancor maggiormente da lontano. Allora, verisimilmente l'intellegibile non si protrude a noi; del resto non lo fa nemmeno l'unitario, che è iperassiso alla sostanza: infatti vedere anche questo appartiene a una conoscenza divina. Di qui annunciamo come intellegibile il pensiero sommitale tra quelli che ci riguardano, nonché come sostanza che realmente è. Infatti anche il citato Platone⁹²⁴, riducendo fino a questo luogo le anime, ipotizza in questo la sostanza essente e osservabile al solo nocchiere dell'anima – a meno che allora ci faccia conoscere, col fatto di dire «realmente» e «sostanza essente», che partecipa anche di un'altra sostanza intellegibile ipergiacente, come anche il famoso Proclo⁹²⁵ ha postulato di intendere. **(III, p. 122 W.-C.)**

Dunque, così come non semplicemente è intellegibile ma in rapporto a qualcosa (infatti ai filosofi sembra bene anche questo), parimenti è anche sostanza non semplicemente ma primeggiando sul mondo vitale, in rappor-

⁹²⁴ PLAT., *Phædr.* 247C6-D1.

⁹²⁵ Cfr PROCL. *Theol. Plat.* III 10, p. 32.24-33.12 Saffrey – Westerink.

to a qualcosa, in funzione di sostanza. Infatti è una sostanza commista sulla base di elementi e ogni commiscela è in certa maniera vitale, poiché è anche naturale se fosse per natura, o si genera poi in séguito, se è secondo arte che fa consistere la prima. E se dicevamo che è specifico della Vita il fatto di destarsi a distinzione, dovrebbe essere vita anche pressoché questa sostanza secondo la definizione quale che mai sia degli elementi; ma di nuovo, al contrario, stante che gli elemento urgono a unità e si impegnano a confondere in qualche modo la definizione (ché è tale tutta quanta la natura essenziale), dunque in forza di ciò di nuovo si costituisce in sostanza. Dunque, per dire con maggior verità, è sommità della vita, volendo essere sostanza piuttosto che vita, così come il punto in cui va a finire risulta essersi impegnato di essere piuttosto intelletto che vita. E che c'è da stupire se la sommità della Vita ha parvenza piuttosto di sostanza, allorché la sommità anche degli intellettivi fa preapparire la sostanza <intellettiva e> intellegibile ed esiste da intellegibile pressoché nel diacosmo intellettivo intiero?

I. 5/2

Dunque, perché non deponiamo affatto anche nell'intellegibile una vita – quella che semplicemente è – e l'intelletto che semplicemente è e dunque – la prima là – la sostanza che semplicemente è, talché non la sola sostanza che è semplicemente sia l'intellegibile, **(III, p. 123 W.-C.)** come or ora dicevamo (735)? Ma insomma se, dopo l'intelletto che semplicemente là è intellegibile, c'è questo intelletto che è intelligente e che è intelletto di per sé, ed egualmente anche dopo la vita che è semplicemente – quella unicata – c'è la vita che di per sé è qui, antidiuisa in rapporto all'Intelletto, così bisogna che ci sia anche una sostanza di per sé antidiuisa in rapporto alla vita, senza che sia affatto il sommo della vita ma un altro genere al confronto. Piuttosto, occorre di nuovo dire che l'uno è indistinto mentre l'altro in corso di distinzione <e invece l'altro risulta distinto>. E in questo tutto sussiste distinto: sia gli altri sia l'uno sia l'essente – ché è un'essenza pressoché intiera ciascuna delle due: l'una unitaria mentre l'altra sostanziale e ogni essenza ha un'appropriata circoscrizione, come l'intelletto. Nel mezzo, poi, sussistono tutti in corso di distinzione, principiando dall'uno e dall'essente; proprio per questo nulla qui risulta circoscritto, nondimeno nemmeno unicato ma pressoché risulta aver affezione di una certa fusione che non

è capace né di permanere né rivolgersi verso una circoscrizione; pertanto è scaturita una certa corrente ed ebollizione (*zesis*), che chiamiamo vita (*zoèn*). E nel *** tutti indistinti – sia gli altri sia l'uno sia l'uno dall'essente –, donde è immobile totalmente e senza nessuna ebollizione né scorrimento, talché è soltanto sostanza.

(114) Sicché, secondo verità, questi risultano distribuiti così in ordine e risultano distanti con questi confini; ma tuttavia sono, secondo analogia, tutti in ciascuno, come nell'Indistinto – quello intiero – è ciò che al massimo grado è **(III, p. 124 W.-C.)** indistinto e ciò che va distinguendosi è come in quello e ciò che risulta distinto è come in una natura totalmente unicata. Perciò anche nella Sostanza – quella intiera – sia è sostanza il fiore stesso della sostanza sia vita per quello medio sia intelletto il terzo – nonché semplicemente vita e semplicemente intelletto poiché nel solo unicato, indistinto a partire dall'uno, risulta ipostatizzato l'essente. E di nuovo, al contrario, in ciò che intiero va distinguendosi, sebbene sia tale, il sommo è al massimo grado possibile sostanza – in rapporto a un'enade la chiamiamo sostanza, capace di far apparire riflessivamente qualcosa anche di vitale secondo il sommo di ciò stesso che va distinguendosi ma tuttavia senza essere minimamente in corso di distinguersi, per cui è capace di far preapparire al massimo grado una natura della sostanza –; invece il medio, che è vertice per quello che va distinguendosi, è la vita che propriamente e solamente è, che non si lascia dominare né con ciò che è indistinguibile né con quello con risulta distinto ma che solo è ciò che va distinguendosi immisto ***. E in ciò che va distinguendosi, di nuovo, al principio un indistinto appare riflessivamente in qualche modo, per cui la sostanza intellettuale è questa mentre nella medietà è ciò che va distinguendosi, per cui la vita intellettuale risulta nascere qui, e invece nella delimitazione è ciò che risulta distinto, ove svetta l'intelletto intellettuale e, per questo, diviene commisurato in rapporto alla distribuzione ordinata della materia. **(III, p. 125 W.-C.)**

I. 5/3

E stante che questo risulta così definito ripetutamente, se davvero chi solleva aporie richiede una vita che ha l'uno indistinto a partire dall'essente

nonché un intelletto tale, ha sì – come per natura risulta poter essere nell'unicato – anche questo (736); cionondimeno, si renda conto di stare eccedendo le definizioni dette. Né infatti la vita può avere l'essere ciò che è qualora non si distinguesse dall'essente l'uno, né un intelletto, qualora questi non siano in stato di distinzione prima di tutti. Sicché, secondo il ragionamento più proprio, laddove l'uno è così disposto in rapporto all'essente, là è ipostatico il genere appropriato semplicemente; se risultano unici, c'è la sostanza, ché è chiaro che anche gli altri risultano tutti unici in essi; se invece si stanno distinguendo, c'è <la> vita, ché tutti risultano ormai mossi a distinzione; se invece risultano distinti, c'è l'intelletto, ché ormai in esso risultano circoscritti anche gli altri – dunque, semplicemente è questo intelletto e semplicemente questa vita e semplicemente questa sostanza.

(115) Dunque, come facevamo a dire nei rigli precedenti (737) che così c'è una vita prima di ambedue e un intelletto prima di ambedue, ciascuno prima della distinzione dell'essente e dell'uno, proprio come sostanza – quella secondo la complementarità dei due – e dunque per contro una qualche sostanza – quella che risulta separata come vita e intelletto –, le quali fanno apparire altro l'uno e l'altro l'essente? Piuttosto, anche questi hanno una qualche verità, già detta; ma ora tuttavia, precisando il ragionamento, diciamo che la sostanza è unicata e meritevole di risultare ordinata dopo l'uno e che è lo stesso il fatto che sia sostanza che il fatto che sia unicata. **(III, p. 126 W.-C.)** Dunque questa è la sostanza che è semplicemente e ne sono qualcuna e in rapporto a qualcosa tutti gli enti che sono detti dopo di questi – quella vitale, quella intellettiva, quale dell'anima o se qualcuno volesse dire anche sostanza materiata. E semplicemente vita è quella osservata nell'atto di distinguersi; e se c'è una qualche vita intellettiva o essenziale o dell'anima o materiata, ciascuna di queste sarebbe in rapporto a qualcosa e qualcuna. Allora, egualmente, è anche un intelletto semplicemente quello osservato nel primo distinto; l'altro, che dovrebbe essere dopo di esso, è qualcuno e in rapporto a qualcosa. E come la vita che è nell'indistinto è in rapporto a qualcosa e come in quello, così è anche la sostanza che è in ciò che va distinguendosi, in quanto è sostanza in questo e in rapporto a qualcosa. Allora non è prima dell'uno e dell'essente l'uno essente prima di ambedue: bisognava infatti che anche prima di ciascuna delle due vite ci fosse quella che è prima di ambedue – e nel caso dell'Intelletto si potrebbero sollevare altre aporie simili ancora.

I. 5/4

Forse che dunque la posizione dei filosofi (738) è a sua volta per contro più vera, cioè che l'intellegibile è un uno precondcente e un essente seguente ed è unicato questo a quello quanto più al massimo grado possibile (739)? Piuttosto, occorre asserire che, se è indistintamente, dicono le stesse cose che noi: infatti nella vita principia il fatto di distinguersi. Se invece è in quanto l'uno è veicolante mentre l'altro veicolato, risulta totalmente distinto l'uno a partire dall'altro; anch'essi convengono che questo è specifico dell'Intelletto, inneggiando di frequente alla conversione dell'intelletto che è verso di sé, per certo; e la conversione (**III, p. 127 W.-C.**) diviene quella verso di sé sia con distinzione sia con alterità a partire dagli altri. Allora, se la sostanza differirà in qualcosa da un intelletto, è necessario che essa sia anche indistinguibile. E se questa è indistinguibile e l'intelletto è distinto, è necessario che la vita sia un ente in corso di distinguersi; allora non è possibile che una vita sia prima di ambedue, come la sostanza; infatti non si dà nemmeno che una sostanza sia da ambedue in quanto distinti o in quanto in corso di distinguersi, almeno a dire semplicemente nonché propriamente.

E probabilmente l'un ente è prima di ambedue (740), in quanto nessuno dei due appare riflessivamente di per sé – né l'uno né l'essente – mentre l'altro da ambedue (741), in quanto da due in corso di distinguersi e solo coordinati, e invece l'altro con ambedue (742), in quanto è in mezzo ai due – sia il risultare unicato sia il risultare distinto, altresì avendo qualcosa dell'unità antica ma ormai facendo subapparire qualcosa anche della distinzione. E questa è la prima vita e quella che è semplicemente, poiché è sia alterità sia distinzione la più vecchia di tutte.

I. 5/5

E certo su questi tre enti – in ciò che è sia in mezzo sia sostanziale (743) – usiamo ciarlare: conoscenza, vita, sostanza e intelletto per contro e vita e sostanza. E, definendo il vivente, affermiamo 'sostanza, vivente e intelli-

gente', in quanto altro è la sostanza e altro la vita e altro la conoscenza; e sotto nessun rispetto qui è l'unitario bensì dividiamo anche quello triplicemente secondo **(III, p. 128 W.-C.)** questi enti, nominando un intelletto ipersostanziale e una vita egualmente e una sostanza, in quanto è – la sostanza – sotto ambedue i rispetti, sia per l'uno sia per l'essente.

(116) Dunque, come facciamo a lasciarci forzare col ragionamento a continuare a porre che sostanza unica è quella indistinguibile da uno ed essente? Piuttosto in molti modi si dice ciascuno di questi e sotto ogni rispetto salva la stessa analogia in rapporto reciproco. Infatti la sostanza estrema – l'essenza inanimata – è immobile di per sé; ma se anche questa si movesse naturalmente, le diviene una certa vita anche questa natura, senza permettere che essa permanga indistinta, in sé raffreddata, ma riscalda la sostanza in atto della stessa <verso> di sé, procurandola anche come sostanza bollente; e, una volta essersi aggiunta, la vita più perfezionata fa la natura Vegetale e, immediata a questa, il vivente Animale lo fa la sensazione che ormai ha distinto e disposto in articolazione la vita verso un confine appropriato, talché a partire dagli altri viene separato al massimo grado possibile, distinguendosi col dolore e il piacere che sono in rapporto allo specifico. E altra sostanza e vita e conoscenza è quella automovente, pressoché essenziale anche questa e non qualcos'altro che essenza, in cui da un lato l'essere, dall'altro il vivere e dall'altro ancora il conoscere risultano distinti l'uno a partire dall'altro, se anche risultano condistinti altrimenti. Ma quanto nell'anima è conoscitivo è distinto nonché distintivo dei conoscibili secondo confini appropriati mentre quanto è vitale è connaturato rispetto a unità a partire dalla distinzione ed esiste una certa corrente incessantemente verso se stessa **(III, p. 129 W.-C.)** continua, per cui provvede anche ai corpi una certa continuezza distanziale in un certo qual modo.

E, prima di tutti, c'è la sostanza immobile dell'intelletto e la Vita eguale e la conoscenza che è parimenti disposta, tutte essenziali anche queste, che risultano distinte infatti l'una dall'altra. Ma questo riguarda la natura conoscitiva secondo natura; per ciòè prima conoscenza, questa, e quella che è semplicemente, giacché essentifica un intelletto e va essentificandosi secondo ciò che risulta distinto, e la vita nell'intelletto non è semplicemente, poiché è essenza vitale, ma non è affatto semplicemente vita la prima; allora non è nemmeno sostanza – tanto maggiormente – ma quasi-sostanza e quasi-vita e tutto è intelletto e di un intelletto è tutto. E, prima dell'intelletto, c'è quella che è veramente vita, essendo solo vita e non, oltre a questo, anche essenza né circoscritta secondo la conversione a sé ma rifondendosi superiormente che secondo conversione. E ancor più vecchia

anche di questa è la sostanza, che non sopporta né qualche fusione né la corrente verso l'alto o il basso bensì saldissimamente consolidata dunque totalmente nell'indistinto e distinta né in rapporto a vita né in rapporto a intelletto né in rapporto a qualcun altro degli enti che da essa sono promanati; nemmeno infatti la vita risulta distinta a partire dagli enti che sono dopo di essa ma è così disposta – ciascuna delle due – anche in rapporto a questi che la vita va distinguendosi soltanto mentre la sostanza, permanendo nell'indistinto, proprio per questo solo aspetto differisce dagli enti che <non> permangono. Questo risulta dunque definito da qualche parte anche in precedenza (744). **(III, p. 130 W.-C.)**

Ma al momento presente, in risposta all'aporia nel caso che, contemplando sostanza e vita e intelletto o conoscenza, osserviamo antidiwise l'una in rapporto all'altra le loro specificità essenziali e le assumiamo in quanto tre essenze, egualmente <che> se anche si assumesse l'uno – quello essenziale – o l'essente o il limite o l'illimitato, non i primi principî ma certi enti distributivamente assunti in una parte, omonimi ai principî, a partire da cui nominiamo anche i principî che per natura sono anonimi; ebbene così, credo, pensando in modo intrinseco sia alla Sostanza sia alla Vita sia alla Conoscenza – tutte essenziali e per questo per natura capaci di essere nominate oppure di essere definite – e forse neppure a quelle immobili ma certe automosse o magari, forse, eteromosse e opinabili, crediamo che si debba secondo queste sia pensare intrinsecamente sia darsi a definire anche quelle ma non solo nominare a partire da queste omonimamente anche quelle e pressoché indicare, secondo analogia, piuttosto a partire da quelle essenziali quelle iperessenziali.

Pertanto, ciò che questa sostanza è in rapporto a questa vita e la vita in rapporto alla conoscenza, questo è nelle prime ipostasi ciò che è totalmente immobile a distinzione in rapporto a ciò che si sta muovendo a essa – e questo in rapporto a ciò che risulta mosso. E ciò che risulta mosso a distinzione è quello che è semplicemente intelletto mentre ciò che si sta muovendo è quella che è semplicemente vita e invece quello che è immobile a questa è quella che è semplicemente sostanza. E quello che è semplicemente intelletto e quella che è semplicemente essenza sono **(III, p. 131 W.-C.)** lo stesso ma quella che è semplicemente vita e quella essenziale non sono lo stesso; infatti è oltressenziale quella che è semplicemente vita e la sostanza

è semplicemente oltre la sostanza essenziale e oltre quella vitale: proprio per questo è semplicemente. Sicché a partire da quanto ora detto abbiamo la possibilità di definire con più verità quella che è semplicemente – ciascuna – e quella – qualsiasi – che è dopo quella che è semplicemente. Dunque nessuno postuli che secondo quelle qualsiasi e che si caratterizzano per analogia ci siano quelle che sono semplicemente e coessenti alla loro verità né, a partire dalle nozioni che sono più a portata di mano, si lasci condurre verso il modo più ipernaturato di ogni consuetudine ma ascolti noi mentre diciamo la Sostanza nonché la Vita ed ebbene anche l'Intelletto, quello che è veramente, secondo indicazione – a partire da quanto è consueto – della natura che permane in recessi (745) e che da lontano è da parte nostra supposta. Però è cosa tuttavia vera e pervenuta al sommo della contemplazione anche osservare i tre in ciascuno, per il fatto che tutti è ciascuno, raddoppiando in direzione dell'alto l'analogia e valendoci di quanto risulta prima indicato per più precisa indicazione di altro.

Ma in risposta all'ultima delle aporie anche questo è forse sufficiente e, dopo questo, qualora si debba, diremo di nuovo qualcosa in risposta a essa; e si dovrà assolutamente, nel caso ricerchiamo l'autovivente, ovunque occorra deporlo. Ed è lecito supporre anche a partire da quanto è prospettato all'attenzione che, essendo sazio della vita e avendo un altro ordine dopo di essa, verrà ordinato analogo a quella sotto ogni rispetto – come il primo paradigma, orbene. **(III, p. 132 W.-C.)**

(117) Ma forza, ora anche le altre, se dicano qualcosa di sano o di corrotto, metciamoci a esaminarlo. Immediatamente, affermeremo che un numero non è nell'intellegibile – né sulla base di equiessenziali né sulla base di anequiessenziali; né insomma, infatti, la natura del definito è là né vi è quella del continuo; né una qualche differenza né alterità né distinzione, almeno in quello che è semplicemente unicato. Dunque, qual è l'enneade cui si inneggia nell'intellegibile? Piuttosto, significa solo una perfezione totale della triade che è là: non potendo contrarla col processo del ragionamento facciamo distare la triade triplicemente: ciò che di essa è sotto ogni rispetto perfetto e ciò ricomprensivo di tutto e alla guida di ogni pluralità e generativo di ogni triade – ipostatizzata dove e come che sia mai – e ciò che dirige guidando ogni processione che è fino all'estremo e l'indomabilità della potenza generativa e, anzi, tutto quanto c'è di simile, o anzi l'unicato di proprio tutte le nozioni tali – metanozione unica – e, questo, secondo una sola indicazione – volendo avere un'intelligenza intrinseca su

quella triade.

Dunque, qual è questa triade? Non tre monadi, come afferma anche il citato Giamblico, ma solo l'essenza amateriata, osservata senza le monadi; non è tuttavia nemmeno l'essenza (infatti, quale circoscrizione potrebbe essere nell'unicato?) ma l'uno stesso, il quale è fiore dell'essenza; ma infatti nemmeno è questo uno, che per natura risulta poter affiorare (746) a un'unica tra le essenze, ad esempio alla triade, né certo ciò che lo fa **(III, p. 133 W.-C.)** a tutte le essenze insieme (infatti questo è dell'uno definito, talché nemmeno ciò che è di quanto va distinguendosi potrebbe essere – della triade indistinguibile – l'uno); ma la triade significa di nuovo il principio e il medio e la fine dell'unicato – ma unicati anche questi. E altresì l'uno semplicemente non sarebbe numerale ma mostrerebbe l'unica semplicità di tutto; e la diade dopo l'uno – quella detta indefinibile – non sarebbe diade per una coppia di due monadi ma la causazione dell'uno generativa di tutto si sarebbe mostrata per mezzo suo e sarebbe, secondo ambedue, padre che può generare tutto. E dunque, da terzo, l'unicato è pressoché un atto promanato da una potenza: allora, sia a partire da tale monade sia a partire da tale diade è ipostatica una triade che secondo natura ha l'unicato – di certo è diade rivolta verso l'uno e, per questo, intelletto paterno (747).

I. 6/2

Ma, mentre diciamo questi enti, li facciamo tre. Piuttosto il padre – potendo e generando tutti quanti gli enti dopo di sé – è lui la triade intiera; allora è monade la triade, e monade non principio di numero (748) ma causazione sia di monade sia di numero – ognuno –, nemmeno in una certa circoscrizione quale un'essenza solizzata bensì una semplicità solessenziale del tutto (749). Dunque, sono la medesima cosa i tre o altri al confronto ed è una triade la monade? Piuttosto, non è nessuno di questi – almeno secondo verità; infatti nessuno di tali enti è là – non medesimezza, non alterità, non triade, non monade è quella contrapposta in relazione a una triade; infatti nessuna **(III, p. 134 W.-C.)** antitesi è nell'intellegibile. Dunque forse che l'unicato è ciò che è l'uno o l'uno è ciò che sono i molti o i molti sono ciò che è l'unicato? Lo negherò sicuramente. Dunque come fanno a non essere tre gli enti tutti? Perché per nulla meno sia sono uno i molti sia molti <gli>

enti tutti né diciamo ora una cosa e ora un'altra. Infatti, l'uno non è un'unica specificità ma tale quale tutti e gli enti tutti non sono tutti così ma come uno e i molti sono così, poiché sia l'uno non è uno sia gli enti tutti sono molti definiti. E infatti, se prima (750) dicevamo che gli enti tutti significano il secondo principio – che è gli enti tutti dell'uno –, ebbene ora con un piccolo spostamento diremo meglio che non sono lo stesso tutti e molti ma i molti, con l'essersi appreso un confine, sono divenuti tutti: infatti, i molti altresì, in quanto molti, sono illimitati. Pertanto, un unico ente è il padre mentre molti la potenza indefinita dell'uno e invece tutti l'intelletto del padre. Altresì tutti sarebbero i molti definiti da un uno secondo rivolgimento; e vedi che i molti per natura a mezzo tra l'uno e gli enti tutti; e l'uno è solo semplicità <mentre> i molti sono insieme unità di tutti. Allora, è secondo l'unicato che coesiste l'intelletto; e come nell'intellettivo, secondo essenza, risultano tutti quanti circoscritti, così nell'unicato secondo un uno risultano tutti contratti incircoscrittamente. Dunque, è una monade questa natura, che è semplice e molti (infatti è circomprensiva di ogni-molti e illimitati) e altresì, comunque, tutti, poiché **(III, p. 135 W.-C.)** i suoi molti risultano definiti dall'uno, dal momento che sarebbero anche dell'uno. Ebbene, dunque, è monade per il sostrato ma con tre specificità; ma siamo noi a definirle tra loro, incapaci di contrarre un unico oggetto contrattivo delle tre. Così, infatti, volendo che anche gli altri enti siano definiti, diciamo molti in vece di uno, aggirando – in vece dell'elementato – gli elementi. E come nel caso di quelli postuliamo di contemplare l'essenza che è prima degli elementi o che sopravviene agli elementi, riducendosi a esso a partire dagli elementi, così anche qui occorre molto maggiormente abbandonare le specificità definite e occorre ridursi a un'unica natura semplice, a partire da cui la parzializzazione di questi si parzializza più in basso.

I. 6/3

Dunque, il tratto comune dei tre enti sia pensata come di una triade secondo l'uno della triade – non la numerica ma quella, intiera, che poca fa col ragionamento abbiamo ipostatizzato a triade di principî, superni, dato che anche la monade non sarebbe numerica ma monade di tutti, nella quale gli enti tutti risultano preappresi, proprio come nella monade è ogni numero; ma a dire semplicemente, alla maniera in cui usiamo gli enti essenziali a indicazione di quelli iperessenziali, così anche lo facciamo delle specifici-

tà numeriche come simboli degli enti innumerati e assolutamente indefinibili. Dato che, allo scopo di una parvenza riflessa (751) di ciò che vogliamo dire – anche se non possiamo dire – occorre assumere un'immagine anche diversa, come l'uno è centro di tutto quanto mentre la distanza a partire dal centro è il secondo principio, essendo scorrimento (**III, p. 136 W.-C.**) del centro, e invece l'intorno e l'estrema circonferenza – essendo, dopo la distanza, una qualche conversione verso il centro – è l'intelletto, paterno, e poi è un cerchio il tutto, unico, o è più connaturale dire 'sfera'. E chiaro è che non è un'essenza ma, rispetto a ogni essenza, una natura più uniessenziale; e che cosa si potrebbe dire in aggiunta all'uno stesso? Infatti, questo essentifica il cerchio immateriato, quello.

Ma per fare un'affermazione in breve, non mettiamoci a numerare sulle dita l'intellegibile né cerchiamo di toccarlo con cognizioni definite ma, una volta aver contratto insieme tutte le nozioni e aver socchiuso gli occhi, una volta aver aperto l'unico e grandissimo occhio dell'anima con il quale non si sogguarda distinguersi nulla (infatti nemmeno esso in realtà è l'uno ma solo l'unicato, né questo è ciò che è contrapposto a quanto va distinguendosi ma quello che risulta aver contratto anche questo), dunque, guardando verso là con tale occhio, se anche da lontano e pressoché dagli ultimi enti, tuttavia accingiamoci a guardare l'intellegibile: è dunque totalmente indistinto e totalmente innumerato, a parte che anche con tale disposizione ne verrà in noi rappresentato, se è necessario fare un'affermazione così, sotto un rispetto semplicità, sotto un altro moltità, sotto un altro ancora tuttità; infatti un unico ente è molti tutti – l'intellegibile – così da dipanare triplicemente l'unica natura.

E come fa un'unica natura a essere l'uno e i molti? Perché il 'molti' è l'illimipotenziale dell'uno. Ma come fa l'uno a essere anche tutti? Perché gli enti tutti sono atto onniabbiente dell'uno. No, certo, non occorre dire nemmeno atto come estendimento della potenza verso l'esterno (**III, p. 137 W.-C.**) né potenza come estendimento che, del subprincipiamento, permane rivolta dentro, bensì di nuovo come dire tre in vece di uno. Infatti, nessun nome unico basterà a chiarimento di quegli enti, come abbiamo ripetutamente testimoniato. Forse che dunque sono indifferenti? E questo dove è più facile da supporre? Infatti diciamo che i principî sono tre e di séguito l'uno all'altro – padre e potenza e intelletto paterno –; ma questi non sono

secondo verità né uno né tre né a un tempo uno e tre ma da parte nostra è necessario che essi vengano chiariti mediante tali nomi e nozioni, per carenza di quelli che vi si addicono, o anzi per aspirazione dei chiarimenti che non vi si addicono per nulla. Infatti, proprio come chiamiamo uno nonché molti e tutti, e padre e potenza e intelletto paterno e, per contro, limite e illimitato e misto, così dunque anche monade e diade sconfinata e triade che consiste della coppia di ambedue queste; e come quelli così anche questi – nel purificare le nostre cognizioni intrinseche fino a che è possibile – le screditiamo di applicarsi a quegli oggetti. Pertanto, si dica pure, per quanto è possibile, che la triade intellegibile è così triade come l'uno della triade – e per giunta di quella triade che sembra consistere dei tre primi principî. Dunque, su quell'unità non ci tratterremo dal dire qualcosa in più (752).

I. 7

Circa poi un ordine delle tre triadi, se qualcuno – una volta aver collocato questa triade, di cui si è detto, secondo l'uno della triade intellegibile, comunque potesse accadere – vedesse che sia questo uno è totale essente sia è sussistente totalmente triadico di sé, come se anche in ciascuna delle **(III, p. 138 W.-C.)** tre monadi fosse intrinseco il triadico (anche infatti nei numeri le monadi di ciascuno non sono indifferenti in rapporto a quelle degli altri ma quelle della triade sono in qualche modo triadiche mentre quelle della tetrade sono tetradiche), se qualcuno – come dicevo – anche di quella triade di tutta grandezza supponesse tali le monadi da essere anch'esse non semplicemente monadi ma monadi idiomodali a una triade, forse comprenderebbe nell'uno che è di quella triade anche l'intera processione dell'intellegibile in tre triadi, nemmeno così distante dall'unità appropriata. Eppure, in questo modo almeno, né l'unicato sarà prima rispetto all'uno – rispetto al secondo il primo –, come il ragionamento sembrava sollevare aporie (infatti ciascuna monade avrà nell'ordine di se stessa il triadico, giacché è su se stessa; infatti, l'uno apparirà prima degli altri triadico e i molti in seconda istanza e in terzo oltre a questi l'unicato – e, intero, il padre verrà coordinato all'intero intelletto mediante l'intera potenza media, l'unico mediante un'unica all'uno e, di nuovo, quello triplo a quello triplo mediante quella tripla) né dunque l'unicato verrà dilacerato a partire da sé in tre monadi; infatti permane parimenti unicato e, se facesse preapparire

in sé il triadico unificato, molto maggiormente l'uno permane uno triabbiente ed egualmente la potenza, se anche d'un tratto apparisse trinaturata. (**III, p. 139 W.-C.**)

I. 8

E come farà l'uno a essere triplo? Piuttosto, perché – pur essendo uno – tuttavia è sufficiente al triplo dell'unicato; infatti, sia pur dato che questo triplo sia una qualche triplicità, come detto, unificata; invece, l'uno rivolge verso sé questa triplicità, talché l'uno secondo l'uno ha il triplo riflessivamente apparente. E dunque anche la potenza giacché è diade, mentre si comporta all'uno diviene uniessenziale e invece, mentre lo fa all'unicato, si corappresenta tripla. Allora è una diade in mezzo all'uno e alla triade; infatti certo l'unicato, in quanto terzo, secondo natura è triade mentre gli enti che sono prima di esso lo sono secondo il modo più ipernaturizzato. Allora non c'è da stupire né è difficile intrinsecamente pensare l'uno proprio così triadizzantesi, non perché venga numerato né definito ma perché risulta preapprendere in sé al triplicità dell'unicato e perché è uno in quanto triadico nella triade intiera; piuttosto, ciò che si potrebbe avere di tale da pensare intrinsecamente, lo si pensi pure più che una distinzione dell'uno. A meno che sia più commisurato ipotizzare una certa discesa a partire da esso, così che sia vuoi un unico padre vuoi tre, lo stesso uno e triforme, maggiormente uno però ma subapparendo un po' anche triadico – ma intendendo non quello che va parzializzandosi triplicemente bensì l'uno imparzializzabile della triade. Ma se l'uno è triadico, come fa a essere semplicemente uno? Infatti il ragionamento prima (753) sollevava giustamente anche questa aporia. Piuttosto, una volta aver ipotizzato l'uno semplicemente e i molti semplicemente e tutti gli enti semplicemente secondo l'unicato, dunque sulla base di queste che sono semplicemente monadi facevamo, come credevamo, una triade che è (**III, p. 140 W.-C.**) semplicemente, talché anche il triadico dell'uno è semplicemente, nella misura in cui quello che è semplicemente uno risulta aver preappreso quella triade intiera e pressoché finisce in essa ed è connumerato agli altri principî che sono semplicemente, in quanto primo principio a capo di un secondo e un terzo. Infatti, quello che è semplicemente uno sia pure in realtà quello innumera-to e – se è necessario dire più limpidamente – intriadizzabile e immonadizzabile; così infatti è monadico; né infatti è monadico, almeno perché non è

neppure uno secondo verità ma secondo sola indicazione lo si dice; e tale è anche secondo ciò che è semplicemente unicato; ma è anche in mezzo a questi che i molti sono – al modo che vien detto semplicemente – senza qualsiasi definizione e alcuna aggiunta.

I. 8/2

(118) Dunque, non occorre più chiamarli tre, una volta avervi aggiunto l'essere tre, ché null'altro là risulta apparire. A parte, noi almeno – trattando umanamente dei principî iperdivinissimi – non abbiamo altrimenti né da pensare intrinsecamente né da nominare se non così come ci vediamo costretti a servirci dei ragionamenti a tutela degli oggetti – ogni intelletto e vita e sostanza – che rimontano verso ciò che è al di sopra. Ebbene, anche gli dèi non è che – quali pensano siano le cose né allo stesso modo – così le insegnino anche tali a noi, sul loro conto o su quello di altre, certe volte e a certuni; ma come comunicano con Egizi o Siri o Greci servendosi della favella appropriata a costoro – o risonerebbero invano verso di loro – così anche, sforzandosi di trasmettere le cose appropriate agli uomini, si servirebbero giustamente di un mezzo di comunicazione umano. **(III, p. 141 W.-C.)** E questa consta non solo di tali parole e nomi ma anche di nozioni che sono a essi analoganti e adatte. Pertanto, se anche cambiamo da quella verità nell'interpretare l'abisso intellegibile – quanto e quale sia – e ci trasferiamo verso quanto è in basso e parzializzato, lasciandoci trascinare in quella direzione o in giù per la necessità della nostra minimale nientità, tuttavia bisogna sopportare il trasferimento e il cambiamento; infatti, non è altrimenti possibile – messi come siamo messi ora – averne un'intelligenza intrinseca ma occorre accontentarsi – sia da lungi sia a fatica sia molto oscuramente – di avvicinarsi a sfiorarli in qualche maniera o di avvicinarsi ad avere un'intelligenza congetturale di una qualche traccia pressoché lampeggiante all'improvviso (754) d'intorno ai nostri occhi, anche qualora di per sé da qualche parte si desti dall'anima il lampo, pur essendo piccolo e non molto lampeggiante ma tuttavia capace di farsi per noi indicazione secondo l'analogia di quello – iperlimpido e ipergrande. E tanto occorre lodare di questo ragionamento: che esso squalifichi se stesso e convenga di venire straniato e di non poter guardare a sua volta verso quella luce – l'unicato e intellegibile.

Così dunque diciamo la triade, là, come significante una pluralità indistinta e la diade per contro, di nuovo, come causazione di quella pluralità e la monade oltre a queste, come l'uno stesso, il quale è al di sopra di questa pluralità. E questa è la triade intellegibile pluriinneggiata, **(III, p. 142 W.-C.)** che senza darcelo a vedere vogliamo parafrasare ora in un modo e ora in un altro, esponendola ancor più varia nei ragionamenti e soprattutto nei casi in cui ne facciamo un'enneade, computando quanto è totale e a capo di tutti gli enti – dai primi fino agli estremi – e osservando che nel terzo – il quale è, secondo natura, triforme – si rappresentano triadici come in uno specchio anche i principî che sono prima di esso, lampeggiandone le forme che sono tre sotto ogni rispetto, proprio come in una nube che ha tre distanze specchiali appare riflessivamente la cromia monoessenziale del sole secondo l'iride policroma balenante. Orbene, anche Socrate nel *Filebo*⁹²⁶, incapace di guardare in faccia verso quell'uno, lo ha mostrato per allusione mediante una triade, quella ordinata sulla sua soglia, come afferma (755), perché – consta – ha scorto sfavillare la triade unicatamente secondo l'unico raggio dell'eneade.

E insomma, come per gli altri enti, riduciamo là anche la triade secondo indicazione. E come il primo principio è monade e il secondo diade sconfinata mentre il terzo triade, poiché questo è secondo conversione mentre l'altro prima di esso *** viene contemplato secondo permanenza, così anche la triade intiera che consiste a partire da questi non è di tre – come sembra – monadi ma è un'unica unità totale – permanendo e procedendo e convertendosi medesima – nemmeno questi come tre quali che siano, a come uno prima dei tre [computando fino agli estremi e nel terzo – che è, secondo natura, triforme – anche i principî che sono prima di esso], capace dei tre.

Dunque: tre i padri o uno? Piuttosto, sono tre così come <sono> oltre ogni triade; sicché sono anche oltre tutto quanto l'uno che in rapporto a questi enti antidisponiamo come uno in rapporto a due e tre. Sia una potenza **(III, p. 143 W.-C.)** non è né una sola né tre sia intelletti sono quelli che sono secondo l'unicato, egualmente; infatti, nemmeno nell'unicato l'uno e i due e i tre risultano definiti ma come sono oltre ogni definizione gli enti di là, così sono anche oltre la più vecchia di tutte e questa è certo quella di uno e due e tre. Ma se anche così fosse disposta – come è disposta secondo verità

⁹²⁶ Cfr PLAT., *Phil.* 65A1-5.

– quella natura, tuttavia riduciamo a essa a scopo di evidenza e di commisurazione – quella in rapporto agli uomini – quanto è più venerabile tra ciò che è promanato da essa e con essa, quale l'uno, i molti, l'unicato, la causa di tutto, il limite, l'illimitato, il misto e quant'altro di modi cosiffatti e dunque anche la totalità di quanto risulta delimitato nonché totalmente ipostatico, cose che dunque una triade ha nonché la processione della triade. E tutte queste risultano ipostatiche secondo ipostasi dopo l'intellegibile; invece secondo apparizione riflessiva o causazione o analogia sono nell'unicato; e per contro, secondo quella che è ridotta a partire da essa ai molti in quanto molti soltanto e null'altro – preapparizione riflessiva o precausazione o preanalogia *** come se qualcuno vedesse nella pluralità che è prima di ogni numero una preipostasi dei numeri inarticolata o anzi anche indistinta, come nella materia inessenziale quella delle essenze; e in un terzo grado verso l'alto, risalendo dal caos dei molti nell'etere della semplicità di tutti, supporrà che questi risultino preappresi, nella misura in cui a essa coesiste e di essa è appartenente sia l'illimitatezza caotica sia <la> complessione indistinta <dell'>unicato di tutti quanti. (III, p. 144 W.-C.)

I. 8/3

(119) Ma dal momento che – in qualsiasi modo mai – abbiamo l'audacia sia di numerare gli innumerevoli sia di ordinare quanto è oltre ogni ordine sia di regolare tuttavia cosmicamente l'abisso veramente ipercosmio (756), forza, ora, mettiamoci a dirle tutte, queste cose – come e qualmente occorre fare (757). Dunque, alla maniera in cui il cosmo intellegibile nonché intellettuale e quello intellettuale, successivo a questo, risulta diviso triplicemente a tutta prima – poi, per contro, una volta aver separato triplicemente ciascuna delle tre sezioni secondo analogia di quanto è dopo di esso e una volta aver tradotto l'indicazione della distinzione a partire da questi verso quello, poiché quanto sarebbe quello intellettuale nel risultare distinto, altrettanto è nel distinguersi quello intellegibile e intellettuale e quanto nel distinguersi è questo, altrettanto quello intellegibile è nella costituzione indistinta di sé e per nulla meno onnitotale – e così dunque – come dicevo –, contemplando anche in quello ciò che è sotto ogni rispetto perfetto – li abbiamo divisi in padre e potenza e intelletto e di nuovo abbiamo sovraddiviso ciascuno di questi.

E come? Mica forse il padre in tre padri e la potenza in tre potenze e l'intelletto in tre intelletti, poi abbiamo fatto adattare e abbiamo coordinato ciascuno a ciascuno – all'appropriato l'appropriato, equiordinatamente. Piuttosto, le triadi così saranno in una condizione dispersa, se a partire dalla prima e dalla seconda e dalla terza ciascuna risulterà coesistente, e non **(III, p. 145 W.-C.)** sarà – la triade – una prima intiera e una intiera seconda e un'intiera terza: infatti ciascuna avrà degli enti anequiordinati e anequiessenziali. E dunque anche nel caso dei cosmi che sono dopo questi enti non è così: infatti, siccome in quello medio è paterna l'intiera natura incantesimale e potenziale quella continuale e intellettuale quella finprincipiale, non completiamo ciascuna triade sulla base dei tre ma ciascuna natura la dividiamo in maniera specifica triplicemente, secondo l'essenza tuttavia dell'intiera divisione: sia infatti quella incantesimale verso padre e potenza e intelletto, sia quella continuativa verso gli stessi enti sia quella finprincipiale egualmente. Così allora mettiamoci a dividere triplicemente ciascuna monade della triade intellegibile: ad esempio quella paterna verso padre e potenza e intelletto. Infatti quest'unico intiero padre, in quanto se stesso, è padre soltanto mentre, in quanto si coporta a esso la potenza ed esso rende servizio a questa, in qualche modo diviene potenza e invece, in quanto è padre dell'intelletto e intelletto di esso, per questo diviene intelletto; così allora, anche essendo unico, tuttavia fa riflessivamente apparire la triade della semplicità appropriata. E parimenti anche la potenza si costituisce triade sia permanendo di per sé sia coportandosi a ciascuno degli estremi. E dunque, in terza istanza, anche l'intelletto egualmente si triplica: quanto di esso risulta rivolto verso il padre, mentre diviene paterno nella terza triade –di sé –; quanto poi, connaturandosi alla potenza, si perfezione potenza intellettuale; quanto infine, immisto su di sé in rapporto agli enti superiori, permane, questo permane intelletto della triade. E così sono sia equiessenziali sia equiordinate le monadi di ciascuna triade e così le triadi possono **(III, p. 146 W.-C.)** contrarsi a monadi, venendo osservata ciascuna secondo l'uno della triade ma non certo secondo la sua pluralità.

I. 8/4

Ma anche queste intiere quasi-monadi non risulteranno distanti l'una dall'altra secondo distinzione ma oltre ogni monade unicata in sé quelle

verranno unicate l'una nell'altra, siccome l'uno semplicemente puntella la sua prima potenza unificante verso i principî dopo di sé a esso continui e li ghermisce verso la sua unità inesprimibile, della quale è tanta la sovraccellenza in rapporto all'unità di una monade che anche il terzo a partire dall'uno – che chiamavamo unicato –, anche questo tuttavia per la sua natura e prima dell'ineludibile semplicità dell'uno risulta stare oltre analogia di una monade. Essa, da un lato, infatti è essenza; e se non un'essenza, comunque qualcosa di definito e, se no, comunque un principio almeno di consistenza definita; l'unicato invece è sia oltre essenza sia oltre ogni definizione sia oltre ogni sostanza che viene contemplata secondo alterità e non principio di numero ma semplicemente di tutti gli enti che sono dopo di sé e non ha una pluralità in sé coseminata di molti numeri, bensì sotto ogni rispetto è sia innumerevole sia indistinto questo stesso ente solo che si dice unicato. Allora non c'è alcuna triade apparente veramente; infatti nemmeno permangono definiti l'uno a partire dall'altro i tre – l'unicato, i molti, l'uno – ma l'unicato si rifonde nei molti secondo almeno il predominio della potenza mentre la potenza – insieme a quello, diffuso in una potenza – è nell'uno che va dispiegandosi, una volta aver rilasciato la sua fusione ed essersi involato verso la semplicità dell'uno. Dunque, questa risulta aver occupato tutto, senza lasciar apparire la **(III, p. 147 W.-C.)** definizione della triade ma col far dichiaratamente apparire tutti gli enti l'uno, alla maniera in cui la potenza dimostra anche l'intelletto è un caos illimitato che si colloca nello sconfinato della potenza e invece l'intelletto – quanto di per sé resta indietro ai principî più vecchi – solo altrettanto va aparendo intelletto.

Dunque, come fa in realtà a essere triade? Infatti, di ciascuna triade le monadi sono peggiori di essa intiera e nessuna tuttavia nasconde la triade appropriata ma al contrario la fa anche consistere; ora invece l'uno è tra tutti gli enti fortissimo e nulla è prima di esso, talché non lo è nemmeno la triade stessa intiera: senz'altro, infatti, dovrebbero essere i molti prima dell'uno. E altresì nasconde la triade, l'uno: ché viene imbibita in esso tutta quanta la Definizione; proprio per questo, nell'uno, è una sola enade anche la cosiddetta triade mentre nei molti è una diade anche la triade (ché è potenza) e invece, nell'unicato, ci dovrebbe essere una qualche limpida apparizione riflessiva della triade per il fatto che per primo risulta avere affezione sia dell'uno sia dei molti; e anche la triade è numero – primo (758) –, sia uno sia due e questo è sia unicato sia pluralizzato, sia monadico sia

diadico.

I. 9

I. 9/1

(120) Ci bastino dunque tali questioni (quando, infatti, cesseremmo dal contendere col ragionamento di natura in vista dell'intellezione delle triadi intellegibili inneggiate? E invece volgiamo l'intelligenza a quegli oggetti di ricerca che hanno curiosità della natura stessa delle triadi – quella chiamata paterna, quella potenziale, quella intellettiva. Forse che infatti, come quella media (**III, p. 148 W.-C.**) in modo straevidente indica, l'una sta secondo la potenza ed è contemplata in quanto principio di tutte le potenze mentre l'altra in quanto subprincipiamento – quella paterna, di cui si dice anche la potenza – e invece quella intellettiva in quanto atto che a partire da una potenza procede e che è atto del subprincipiamento? Infatti, il rapporto che la sostanza ha verso una potenza e un a potenza verso un atto, qualcuno potrebbe dire l'abbia la specificità paterna verso quella potenziale e quella potenziale verso quella intellettiva; e i principî che alcuni hanno voluto indicare con alcuni mezzi e altri con altri – ad esempio i pitagorici mediante monade e diade e triade o il celebre Platone mediante il limite e l'illimitato e il misto o <ciò che> proprio prima abbiamo fatto noi mediante l'uno e i molti e l'unicato – questo hanno fatto i vaticinî degli dèi mediante il Subprincipiamento e la Potenza e l'Atto. Dunque nomina il padre limpidamente subprincipiamento mentre la potenza nemmeno la trasmette con altro nome; ma se il padre è subprincipiamento mentre la potenza il medio, come farebbe anche il terzo a sia non essere affatto sia a non venire detto atto? E dunque contempla questo sotto questo rispetto anche il grande Giamblico⁹²⁷. E forse risulterebbe aver nominato anche l'intelletto dall'essere intelligente, cosa che è da un atto, qualunque cosa mai avesse potuto mostrare l'essere intelligente: sia il conoscere, sia il rivolgersi verso il padre, sia l'aspirare a quello; e forse il padre è subprincipiamento soltanto mentre la potenza oltre all'essere subprincipiamento è anche un possibile e invece l'intelletto oltre a queste cose dovrebbe protrudersi anche l'atto. E certo tale indicazione conserverebbe – molta – l'unità dei primi principî, se

⁹²⁷ IAMBL., *incerto loco*.

solo – pur essendo tre – (**III, p. 149 W.-C.**) tuttavia risultano unificati l'uno verso l'altro così come lo sono, rispetto a un subprincipiamento, potenza e atto del subprincipiamento. Ed è chiaro che risultano anche maggiormente unificati l'uno in rapporto all'altro i principî che non in rapporto a sé l'unica natura che sia è subprincipiamento sia è potenziale sia è attuale sia è certo unica triforme.

I. 9/2

Forse che dunque così occorre pensarli, anche a partire da questa terza specificità? Piuttosto, una volta aver posto quella che è semplicemente sostanza – il terzo –, il che è l'unicato, come avremmo a dire che il padre venga sottoscritto secondo la sostanza, se è vero che sono lo stesso sostanza e subprincipiamento? Piuttosto, non è lo stesso – affermano – ma la sostanza dovrebbe venir detta nel caso degli dèi mentre la sostanza nel caso degli enti che ne dipendono: infatti, i filosofi così usano discernere sotto ogni rapporto. Ma se anche questo fosse vero, non risulta ancora definito in quelli a partire dall'uno l'essente né è essente l'unicato: allora nemmeno l'uno è il padre. E forse come è uno semplicemente il padre, anche l'unicato dovrebbe essere semplicemente essente, che in altro modo viene detto ciascuno dei due, come risulta spesso precedentemente detto. E sarebbe stato da dire così, se è vero che differiscono sostanza e subprincipiamento; ma ora per parte mia io non riesco a vedere tale differenza, ché sono l'essere e il fare da subprincipiamento che nel suo caso diciamo, se fosse vero ci sono casi in cui diciamo fare da subprincipiamento l'essere: infatti, agli antichi è alquanto consueto. E se è che prima di ogni altro ente bisogna che faccia da presubprincipiamento l'essere, ad esempio al versare in potenza e al versare in atto (**III, p. 150 W.-C.**) e all'operare bene o all'essere bene e a quant'altro a un dipresso (e infatti nel genere dell'essente l'essente sta alla testa degli altri enti), se dunque per questo l'essere principia e sotto subprincipiamento lo fa (infatti, intrinsecamente pensiamo dopo l'uno l'essente) sarebbero lo stesso anche così fare da subprincipiamento ed essere, eccetto che l'essere – come risulta ordinato prima degli altri e va provvedendo l'essere agli altri – così potesse essere chiamato anche sottoprincipiare. Pertanto, se sono lo stesso sostanza e subprincipiamento mentre quella che è semplicemente sostanza è il terzo, come potrebbe avere della razionalità tradurre questa al padre?

E certo anche la specificità paterna non vuole essere causa dell'essere per un altro ente ma non essere essa secondoché è paterna? Orbene, il primo padre e semplicemente padre – senza essere qualcos'altro –, poi padre – ma soltanto padre – non potrebbe essere lui ma è causa dell'essere per altri e, per primo almeno, a ciò che semplicemente è ed è prima di tutti, sicché anche in questo modo prima di ogni subprincipiamento e sostanza è il padre. Ed egualmente anche una potenza – quella paterna –, giacché è imminente latrice della sostanza, potrebbe risultare ordinata prima di essa. Orbene, il terzo sarebbe l'atto paterno, talché anche l'atto è prima della sostanza, giacché è imminente latore della sostanza e atto paterno; allora non è che l'unicato sia quella che è semplicemente sostanza, se è vero che è atto paterno che genera le cose che sono. Piuttosto, è concorrente l'atto all'attivato e, in quanto è atto paterno, per questo – tenendosi all'uno e paterno – è unicato, chiamato secondo conversione – che è verso quell'uno – mentre, in quanto risulta aver contratti in sé gli enti che vanno separandosi da sé, per questo – prima della sostanza definita – **(III, p. 151 W.-C.)** c'è quella che è semplicemente sostanza, alla maniera in cui sta detto anche prima (759). Piuttosto, occorre dire che il terzo principio è analogante all'atto della prima poiché, raccogliendo l'essere in atto, l'essere in potenza, la specificità paterna e generativa, risulta divenire sostanza – puramente; infatti, affermiamo essere sia sostanza sia essente ciò che sia è attivo sia è in potenza e che per certo prima risulta esso stesso ipostatizzato, talché è sostanza di per sé mentre, in rapporto al padre, si dice atto del padre.

O probabilmente occorre contemplare in quel modo: il terzo principio è sostanza e subprincipiamento ormai in atto e secondo atto mentre il secondo è ancora in potenza – ed è questo a mostrare la potenza; infatti, quanto tra gli enti di quaggiù è assunto nel modo peggiore, là lo è in quello migliore. Così allora quanto è in potenza è prima di quanto è in atto mentre il padre (760) non è ancora nemmeno in potenza ma ghermisce sé anche dall'idoneità – qualche che mai sia intrinsecamente pensata – a sostanza, dato che anche negli enti di qui l'uno della materia è al di sopra di quanto è in potenza – e ne è peggiore –, ché ciò che è in potenza risulta ormai predefinito dall'idoneità per l'essenza.

Ma forse è più congeniale dire questa cosa importante, che il subprincipiamento mostra l'ipostasi soltanto, proprio come la potenza l'essere in potenza soltanto e l'atto il solo essere in atto mentre la sostanza è ciò che è intiero e risulta aver raccolti i tre; donde ciò che **(III, p. 152 W.-C.)** si risulta ipostatico, però non è in potenza per nulla o ciò che si è in potenza, però per niente è in atto né affermiamo che ci sia o che sia almeno invano; e per contro postuliamo che nulla sia invano – che, dunque, nel terzo i tre concorrano mentre nel secondo i due soli e invece nel primo l'uno soltanto veramente; per cui questo è subprincipiamento soltanto e ipostasi, quale impotente e inattivabile, se è lecito dire, pensata secondo il meglio della potenza e dell'atto; invece il secondo principio è subprincipiamento e potenza al tempo stesso ma senza essere per niente in atto ed essendo prima dell'Atto e fornendo a tutti il coro di quanto è prima dell'Atto, proprio come la prima lo fa di quanto è prima della Potenza; invece la terza, una volta aver appreso l'essere in atto, risulta sostanza, natura ipostatizzata e in potenza e in atto. Allora, in tanto il subprincipiamento differirà dalla sostanza, in quanto l'essere soltanto di per sé lo fa da quello che viene osservato insieme agli altri: cioè è, infatti, elemento della sostanza il subprincipiamento ed è stato assunto a indicazione del principio semplicissimo. Potrebbero avere un qualche <senso questi enti> detti in tal modo: mi sembra però che al massimo grado sia in questo modo che si definiscano questi enti.

(121) Il subprincipiamento – come mostra il nome – mostra il primo principio di ciascuna ipostasi, quale un qualche fondamento o quale fondo presupposto alla sovredificazione intiera e tutta; pertanto, chi ha dato i nomi ha preordinato a 'principio' anche la preposizione 'sub', poiché voleva mostrare un principio presupposto a quanto si dice essere come che sia mai. E questa è la semplicità che è prima di tutti gli enti, cui sopravviene – tutta – **(III, p. 153 W.-C.)** una composizione; e questo è senz'altro lo stesso uno che presoggiace al di sopra di tutto, il che è causa di ogni sostanza ma non ancora sostanza. Infatti, ogni sostanza è composta o secondo unità o secondo mescolanza o in qualsiasi altro modo mai mentre quello sarebbe solo proprio uno; ma bisogna – se deve esserci una qualche composizione – che sia presoggiacente e presubprincipiamento ineludibilmente l'uno e semplice, perché certo senza di esso null'altro potesse promanare a ipostasi. Allora sono subprincipiamento di tutta quanta la sostanza l'uno e la pri-

ma supposizione; e se prima di essa fosse supposta secondo la semplicità appropriata, dovrebbe essere produttrice della sostanza, talché sia anche totalmente paterno il subprincipiamento.

Allora, nel nostro interesse, sono pervenuti a essere la stessa cosa sia uno sia subprincipiamento sia padre; e imminente a questo primo che è sia supposizione sia subprincipiamento, sopravviene una certa seconda supposizione, la quale è pressoché pluralità di quell'uno e pressoché distanza di esso che prima di tutto vuole essere tutto – la qual cosa chiamiamo dunque, secondo analogia, potenza, poiché anche la potenza sarebbe estendimento della sostanza (761). E imminente a questo procede il terzo principio, che ricomprende – come pare – l'essenza perfettissima nonché totalitaria, pressoché triplicemente distante e unicata in una sostanza in vece di un subprincipiamento. Perciò assomiglia anche al padre appropriato l'intelletto paterno e risulta rivolto verso di esso, come all'uno l'unicato e al subprincipiamento la sostanza – nondimeno certo non è lo stesso; fra di essi c'è anche un altro medio, la potenza, eccedente dalla semplicità paterna e che così si comporta all'intelletto ma non ancora circoscritta a **(III, p. 154 W.-C.)** unità ma vogliosa di essere sola fusione e illimitatezza dell'uno. Perciò coesiste anche al padre, come a un uno – mentre permane – lo fa, mentre si fonde, un uno; perciò è un ente non ancora unicato il secondo principio ma un uno ancora, se anche in corso di fondersi in qualche modo in caos, veramente. Dunque il subprincipiamento – sotto il rispetto in cui differisce dalla sostanza – sia detto in questi termini.

I. 9/4

Ed è chiaro che, separandosi dalla sostanza, un'entade da ente analogo verrà separata sotto ogni rispetto come subprincipiamento. Infatti, se l'uno è semplicemente subprincipiamento, anche l'unicato è semplicemente sostanza; e se l'uno, che va antidiidendosi in rapporto all'essente, in quanto dipendente da esso è secondo alterità subprincipiamento, anche l'essente – in quanto in rapporto a questo subprincipiamento – è sostanza, comunque secondo la semplicità è subprincipiamento; ma quello che è semplicemente uno è soltanto subprincipiamento, come anche quelli che sono semplicemente molti e null'altro che i molti sono la prima potenza; e ormai anche

l'unicato, che è miscela di uno e molti – quelli che sono semplicemente – e per questo anch'esso è essente semplicemente unicato, è detto ciò che è semplicemente essente, poiché sotto ogni rispetto è ciò che è detto <uno essente>, il che risulta aver affezione dell'uno senza però essere uno – lo dimostra nel *Sofista*⁹²⁸ il citato Platone. Pertanto, a buon diritto l'uno è il padre della triade, poiché è prima dell'essente e generatore dell'essente, mentre la potenza del padre è i molti, poiché sono un estendimento – questi – dell'uno al generamento dell'essente e invece l'intelletto paterno è sia l'unicato sia l'essente, contemplato secondo la conversione verso l'uno che è paterno: senza dubbio non quella conoscitiva, **(III, p. 155 W.-C.)** ché là non risulta ancora distinta una conoscenza; né quella vitale, ché nemmeno una vita in qualche modo è stata distinta in quelli; né allora è sostanziale <la conversione> – e infatti la sostanza in rapporto a questi risulta antidivisa dopo l'unicato [sostanziale la conversione]; essa <invece> è, tra tutte le Conversioni, vecchissima, convertendosi non in sostanza ma nell'uno semplicemente. Perciò, altresì, essendo questo prima di tutti, anche la conversione è sovrastante alle conversioni – tutte –; perciò, altresì, è semplicemente conversione, questa, ma non una qual certa – ad esempio conoscitiva in rapporto a un conoscibile o aspirativa in rapporto a un aspirabile (e infatti questa è vitale, piuttosto) né in quanto in rapporto a un essente del sostanziale (infatti è una qual certa, questa, e una conversione in rapporto a qualcosa) ma quella in rapporto al più semplice di tutti gli enti e semplicissima tra tutte, quella dell'unicato in rapporto all'uno, del primo in rapporto al primo e così partecipe di distinzione, o anzi della sovreccellenza indistinta, tanto da essere unità piuttosto che conversione. Ma tuttavia l'analogia affermerà che essa è una conversione e darà nome di intelletto a quello che si ipostatizza sotto di essa, per il fatto che è specifica di un intelletto la conversione. E se è di un intelletto ciò che risulta distinto, come risulta detto in precedenza (762), anche in questi termini è un intelletto l'unicato, poiché terzo a partire dal padre. Comunque venisse detta però, ne sarà appellata – secondo una qualche analogia e indicazione ipergenita – la grandezza. Ma a dire comunemente, basti aver detto in questo modo. **(III, p. 156 W.-C.)**

(122) E in modo più parziale occorre dire secondo la distinzione che è triplicemente, secondo la quale la sua sommità è del tutto indistinta mentre il medio ormai in qualche modo come quello in corso di distinguersi e il li-

⁹²⁸ PLAT., *Soph.* 245A1-B10.

mite invece distinto, come dire dell'unicato il distinto. E infatti il citato Platone⁹²⁹, una volta aver distinto questo in uno ed essente, tuttavia trovava divenire ciascuno dei due la loro complementarità e invece faceva il medio un intiero sulla base di parti – l'uno e l'essente – (e questo sarebbe specifico di quanto va distinguendosi) mentre la sommità totalmente uno-essente – sia l'uno dell'essente sia l'essente dell'uno. E se anche qualcuno dicesse in questi termini, dirà correttamente: la sommità ha l'uno dominato da parte dell'uno, invece l'estremo all'inverso ha così l'uno da parte dell'essente mentre nel mezzo ciascuno dei due è paristatico. Piuttosto, di nuovo – come fa Platone⁹³⁰ – da una parte è uno-essente, dall'altra intiero e parti e dall'altra ancora illimitata pluralità: dunque, questo come analogante all'intelletto secondo la pluralità già distinta, invece il medio secondo quanto va distinguendosi e invece al primo secondo l'unicato. Pertanto, la sommità è solo uno-essente mentre il medio è ormai principiante una partizione e invece il terzo risulta diviso in molti – come l'intelletto lo è nelle essenze, affermiamo, così questo lo è nei molti, che diciamo essere prima di ogni numero; per cui anche [l']illimitata è la pluralità, poiché innumerevole per natura e prima di ogni confine numerabile. Infatti non è il numero a ricevere all'interno l'illimitato (763) – nemmeno secondo quanti lo dicono (764) – bensì la pluralità, poiché è in quanto pluralità illimitata e **(III, p. 157 W.-C.)** materia di numero, bisognosa di un termine numerabile, o anzi né materia né bisognosa di un termine ma al di sopra dell'ipostasi di tutti i numeri.

Pertanto questi molti sono molti dell'unicato-uno, come i molti che sono prima dell'unicato sarebbero molti in accordo al secondo principio – come abbiamo affermato (765) – semplicemente; e dell'uno certi sono come uno-molti e questi come unicato-molti; ed è che ne sono presubprincipiamento nel medio dell'intellegibile non i molti né l'illimitata pluralità bensì parti e intiero, che ancora trattengono con l'uno i molti e che soltanto principiano a distinguersi da esso (766). Per cui l'intiero risulta in vece di un uno e le parti, in vece di enti imparziali e contratti dall'uno che è appropriato, dal momento che sono stati distinti perfettamente (767), con quanta e quale distinzione – dell'unicato – risultava per natura capace di generarsi – ché tante e tali frazioni si sono generate in questo –, sono direttamente apparsi molti.

⁹²⁹ PLAT., *Soph.* 245A1-B10.

⁹³⁰ PLAT., *Parm.* 142B5 – 143A3.

E tutta l'illimitata pluralità sarà allora analogante all'intelletto e alle essenze che sono nell'intelletto lo è questa illimitata pluralità tutta (perciò risulta anche inneggiato inno dell'intellegibile tutto) mentre il medio lo è all'ordine medio e che ha ereditato il medesimo nome nel secondo diacosmo dopo quello noetico e invece la sommità lo è a quanto è elementato e commisto a partire da elementi, unicato quale almeno esso è – quello di tutto il cosmo unicato. **(III, p. 158 W.-C.)**

E di nuovo, al contrario, nel terzo diacosmo – quello intellettivo – l'intelletto insbriciolabile e Una volta al di sopra (768) risulta confrontato al sommo dell'unicato e sotto ogni rispetto unicato; invece Ecate ambilucente e parvente intiera pluriparziale assomiglia al medio dell'unicato; invece, ciò che in questo è l'intelletto Due volte al di sopra – lampeggiando di tagli, intellettivi (769) –, questo là è l'intelletto intellegibile e unicato, che con tagli intellegibili – se è lecito dire – lampeggia anche quello.

Ma infatti se certe tali differenze sono nell'unicato – o proapparizioni riflessive o precausazioni di differenze o comunque si preferisse dire (ché sta detto di più su questo in precedenza) (770) – e l'unicato fosse l'intelletto paterno (771) – l'uno in quanto unico intiero mentre l'altro diviso così triplicemente –, è chiaro come in proporzione allo stesso rapporto divideremo sia la potenza perfetta in tre potenze e l'unico padre in tre padri. Infatti, l'uno sarà padre dell'unicato nell'intelletto unicato mentre l'altro lo è di quello che viene contemplato in quanto intiero e parti e invece l'altro lo è di quello che viene appreso secondo la pluralità illimitata; per cui questo sarebbe chiamato intelletto paterno, nella triade paterna, mentre quello medio potenza e il primo, invece, padre dei padri. Ed egualmente anche le potenze verranno triplicemente apprese, coportandosi ai tre da ciascun lato – voglio dire sia padri sia intelletti paterni –; infatti sono ambilucanti le potenze nonché commisurate in rapporto a ciascuna delle due distanze (772); pur tuttavia anche nella triade delle potenze la prima ha una dignità paterna in rapporto alle **(III, p. 159 W.-C.)** altre mentre quella media è potenza di potenze e invece la terza è intelletto della prima. E ancora, infatti, anche nella triade unicata nonché intellettiva del diacosmo intellegibile il primo è padre degli intelletti mentre quello medio potenza e invece il terzo intellet-

to unificato e del padre unificato (773).

II

(123/1) Ora, tutto quanto di importante risulta detto sulle triadi caldaiche sia sufficiente per il presente, siccome noi non siamo per nulla curiosi della verità trasmessa dai versetti al riguardo: infatti non spetterebbe ancora al momento in oggetto la loro indagine. Ma dato che ne abbiamo fatta menzione in un qualche modo, in vista della protrusione sugli intellegibili nonché della purificazione dei nostri pensieri, orbene passiamo in rassegna nella misura giusta anche degli altri teologi le tradizioni riguardanti il diacosmo intellegibile, se possiamo un po' riprendere anche da questi un senso di venerazione ancor maggiore e quanto più grande possibile a confronto di quella unità trascendente.

II/1

Pertanto, in queste (774) circolanti rapsodie orfiche⁹³¹ la teologia è – pressoché <tale> – quella che riguarda l'intellegibile (775), che anche i filosofi esplicano (776), ponendo in vece dell'unico principio degli intieri Crono e, invece dei due, Etere e Caos e suffragando – in vece di quanto è semplicemente – l'uovo (777) e facendone questa prima triade; **(III, p. 160 W.-C.)** e che a finire nella seconda sia l'uovo o mentre viene concepito o mentre concepisce il dio o il pallio candente o la nuvola, poiché da questi balza fuori Phanes (infatti filosofeggiano ora in un modo ora in un altro a proposito del medio) – senza sovrappensare a questo, quale che sia, come all'intelletto e, come al padre e potenza, a certi altri enti per nulla confacenti a Orfeo; che sono la terza, invece, Metis come intelletto, Erikepaios (778) come potenza, Phanes stesso come padre. Probabilmente, poi, occorre porre anche la triade media secondo il dio triforme che viene ancora concepito nell'uovo; e infatti il medio rappresenta sempre una complementarità dei due sommi, proprio come anche questo è a un tempo sia uovo sia dio triforme. E osservi che l'uovo è l'unicato mentre quello che è veramente dio triforme e pluriforme è il distinto dell'intellegibile e invece il medio secon-

⁹³¹ *Orphic. fr.* 60 K. = *ORPH. fr.* 1B12 D.-K. (e cfr *Orphic. fr.* 66 e 70 K.)

do l'uovo è ancora unicato mentre, secondo il dio, è ormai distinto e – a dire l'intiero – è in corso di distinguersi. Di tal fatta è la teologia orfica consueta.

II. 2

(123/2) Quella invece che circola sotto il nome di Geronimo ed Ellanico⁹³² – ammesso non siano la stessa persona – funziona così. C'era dell'acqua fin da principio – afferma – e della materia da cui si consolidò la terra, spingendosi a pensare questi due principî per primi, cioè acqua e terra – questa in quanto dispersa di natura mentre quella in quanto di questa è sia agglutinativa sia **(III, p. 161 W.-C.)** comprensiva. Ma lascia indicibile l'unico prima dei due, ch  il fatto stesso di nemmeno dirne ne indica la natura ineffabile. E che il terzo principio dopo i due viene generato sulla base di questi – voglio dire acqua e terra – e che è una serpe con teste innestate di toro e di leone mentre, in mezzo, un viso di dio, e che ha delle ali sulle spalle e ha nome di Crono senza vecchiaja e di Eracle – lo stesso –; e che gli coesiste la Necessità, che è – la stessa – natura e Adrastea, bicorporea di due org  in ogni cosmo, in contatto con i suoi limiti (779). Questo credo sia detto il terzo principio secondo la sostanza stante, eccetto averlo ipostatizzato maschiofemmina a indicazione della sostanza generativa di tutto. E suppongo la teologia che è nelle rapsodie, lasciati i due princip  con l'unico prima dei due – quello trasmesso in silenzio – a partire da questo terzo dopo i due vi ha fatto stare il principio, in quanto primo ad avere qualcosa di dicibile e commisurato in rapporto ad audizioni di uomini. Infatti, questi sarebbe il pluricommendevole Crono senza vecchiaja che è in quello, padre sia di Etere sia di Caos; tranquillamente anche secondo questo Crono – la serpe – si mette a generare una tripla genia, voglio dire Etere umido e Caos illimitato e, da terzo dopo questi, Erebo nebuloso. Trasmette questa seconda triade analoga alla prima, potenziale qual è, come quella è paterna; perci  sia il suo terzo è Erebo nebuloso sia ci  che è vuoi paterno vuoi sommo è Etere, non semplicemente ma umido mentre il medio è da se stesso Caos **(III, p. 162 W.-C.)** illimitato. Ma certo in questi, come dice, Crono genera un uovo – anche questa tradizione che fa un generazione di Crono nonch  in corso di essere partorito in questi, poich  anche da questi procede la terza triade intellegibile. Qual   dunque, que-

⁹³² Cfr *Orphic*. fr. 54 K. = *ORPH.* fr. 1B13 D.-K.; *HELL.* fr. 87 J.

sta? L'uovo; la diade delle nature in esso, maschile e femminile, e – dei semi totali in mezzo – la pluralità; e, terzo dopo questi, (dice) un dio bi-corporeo, con ali auree sulle spalle, che aveva annesse ai fianchi teste di toro annesse e sulla testa una serpe mostruosa che rassimiglia a forme svariatamente molte di fiere. Dunque occorre supporre questo come intelletto della triade mentre i generi medî – sia i molti sia i due – come la potenza e invece l'uovo stesso come principio paterno della terza triade. E al terzo dio di questa terza triade anche la presente teologia inneggia come primo nato e lo chiama Zeus distributore di tutto (*panton*) e dell'intiero cosmo, per cui da chiamare anche Pan. Tanto accampa anche questa genealogia riguardante i principî intellegibili.

II. 3

(124/1) Poi, la teologia documentata da parte del peripatetico Eudemo⁹³³ come se fosse di Orfeo⁹³⁴, tace tutto l'intellegibile in quanto è sotto tutti i rispetti sia indicibile sia inconoscibile al modo <in cui è> secondo sia evasibilità sia annunciazione; e a partire dalla Notte fa il principio, a partire da cui anche Omero⁹³⁵ – sebbene (III, p. 163 W.-C.) risulti aver inteso fare la genealogia non continua – lo pone. Infatti non occorre accogliere Eudemo quando dice che principia da Oceano e Teti. Infatti appare a conoscenza che anche la Notte è dea grandissima, così che anche Zeus la veneri:

*ché aborrisce a officiare cose di sdegno a Notte veloce*⁹³⁶.

Ma vada che Omero principi anche lui da Notte.

Ma Esiodo⁹³⁷ mi sembra che, attestando che il Caos nacque per primo, risulti aver chiamato Caos la natura inafferrabile dell'intellegibile e totalmente unicata e che produca di lì per prima la Terra come un qualche principio dell'intiera generazione degli dèi – a meno che Caos sia il secondo dei due principî e Terra e Tartaro ed Eros siano il triplice intellegibile: Eros

⁹³³ EUD. fr. 150 Wehrli.

⁹³⁴ *Orphic*. fr. 28 K. = ORPH. fr. 1B12 D.-K.

⁹³⁵ Cfr HOM., *Il.* XIII, 201; 302.

⁹³⁶ HOM., *Il.* XIII, 261.

⁹³⁷ HES., *Theog.* 116-120.

in vece del terzo, in quanto viene contemplato secondo conversione (ché lo nomina così anche Orfeo⁹³⁸ nelle rapsodie) e la Terra in vece del primo, in quanto fissata da prima in una qualche costituzione rigida e sostanziale, e il Tartaro in vece del medio, in quanto ormai in qualche modo smosso a distinzione.

E Acusilao⁹³⁹ mi sembra arrivi a ipotizzare essere Caos il primo principio, in quanto del tutto inconoscibile, e – i due dopo l'unico – Erebo quello maschile mentre quello femminile Notte, **(III, p. 164 W.-C.)** questo in vece di illimitatezza e quello in vece di limite; e dalla loro miscela afferma che si siano generati Etere nonché Eros e Metis, queste tre ipostasi intellegibili, facendo di quella somma Etere mentre di quella media Eros secondo la medietà naturale di Eros e, invece, della terza Metis secondo l'intelletto medesimo, già pluristimato. E produce inoltre dai medesimi un gran numero anche di altri dèi, secondo la versione documentata da Eudemo.

Dice poi che Epimenide⁹⁴⁰ si è spinto a ipotizzare due primi principî – Aria e Notte –, una volta evidentemente aver stimato in silenzio l'unico in vece dei due: da questi credo sia stato fatto generare Tartaro, il terzo principio, in quanto a un dipresso misto – mescolato sulla base dei due; e, da questi, lo sono due Titani (780), avendo chiamato così la medietà intellegibile, per il fatto che si tende ad ambedue – sia il sommo sia il limite –: una volta che si sono mescolati mutuamente, dice si genera questo uovo, quell'intellegibile animato veramente, da cui di nuovo un'altra generazione dice promani.

(124/2) Poi, Ferecide di Siria⁹⁴¹ dice che sempre esista Zas e Crono e Ctonia, i tre primi principî – voglio dire l'unico in vece dei due e i due dopo l'unico –, e che Crono fa dalla sua genia fuoco e spirito e acqua – la triplice, credo, natura dell'intellegibile – dai quali, divisi in cinque recessi, si costituisce una grande altra generazione di dèi, **(III, p. 165 W.-C.)** quella chiamata dai cinque recessi o – quello che forse è lo stesso a dirsi – dai cinque cosmi. Ma su questo forse apparirà un'altra circostanza favorevole. Dunque tali e tante risultino assunte (781) al presente le ipotesi trasmesse dai miti greci, pur essendocene anche molte altre.

⁹³⁸ *Orphic.* fr. 74; 82; 83; 168.9; 169.4 K.

⁹³⁹ ACUS. fr. 9B1 D.-K. = fr. 6 Jacoby.

⁹⁴⁰ EPIM. fr. 3B5 D.-K.

⁹⁴¹ PHEREC. fr. 7A8 D.-K.

III

III. 1

(125/1) Poi, tra i barbari, quelli da Babilonia (782) dànno l'impressione di tralasciare in silenzio l'unico principio degli intieri e farne invece due – Tauthé e Apasòn: facendo Apasòn marito di Tauthé e nominando questa madre di dèi –, da cui figlio monogenito viene generato Moumín – lui, credo, il cosmo intellegibile che viene prodotto sulla scorta dei due principi; e dicono che da essi promana un'altra generazione – Dache e Dacho – poi, a sua volta, per terza dagli stessi, Kissare e Assoro, da cui si generano in tre – Ano e Illino e Ao – e che di Ao e Dauche si genera figlio Belo, che dicono essere plasmatore.

(125/2) E i Magi e tutto il genere ario – come scrive anche questo il citato Eudemo – chiamano alcuni Luogo e altri Crono l'intellegibile tutto nonché unicato, a partire da cui dicono siano stati distinti o un dio buono e un demone cattivo o luce e tenebra prima di questi, come dicono siano certi. E dunque costoro fanno anch'essi – dopo l'indistinta natura in corso di distinguersi – la doppia coelementazione dei migliori, sull'una <delle quali> dicono sia a capo Horomasde mentre sull'altra Arimanio. **(III, p. 166 W.-C.)**

(125/3) E quelli di Sidone secondo lo stesso autore si sono spinti a ipotizzare che prima di tutti sono Crono e Rimpianto e Foschia e che, mescolati Rimpianto e Foschia in quanto due principî, si generano Aria nonché Aura, sfiorando di mostrare che Aria è <l'>immiscolato dell'intellegibile e Aura invece il prototipato vitale dell'intellegibile che si muove a partire da sé e, di nuovo, che a partire da questi due è stato generato un uovo secondo l'intelletto – credo – quello intellegibile.

III. 2

Per quanto riguarda poi ciò che è fuori di Eudemo, troviamo la mitologia fenicia secondo Mocho⁹⁴² – Etere era l'ente primo nonché Aria, questi due principî a partire dai quali è generato Ulomo, il dio intellegibile, la sommità stessa credo dell'intellegibile (783); e a partire da esso, una volta essere andato con se stesso, affermano che sono stati generati Chusoro portiere per primo, poi un uovo, dicendo questo – credo – l'intelletto intellegibile e il portiere Chusoro la potenza intellegibile poiché per prima ha distinto la natura indistinguibile. A meno che dopo i due principî l'ente sommo sia Vento, l'unico, e l'ente medio i due venti Lips e Noto (infatti in qualche modo fanno anche questi prima del citato Ulomo) (784) mentre detto Ulomo dovrebbe essere l'intelletto intellegibile stesso e invece il portiere Chusoro (785) il primo ordine dopo l'intellegibile mentre l'uovo il cielo: infatti si dice che a partire dalla sua rottura in due si fossero generati Cielo e Terra, ciascuna delle due sezioni dicotomiche. **(III, p. 167 W.-C.)**

III.3

(125/4) Sugli Egizi, poi, il citato Eudemo non documenta nulla di preciso ma gli Egizi che risultano filosofi ai nostri tempi hanno tratto fuori la loro verità, giacché l'hanno trovata nascosta proprio in alcune dottrine egizie: che magari, secondo loro, c'è il principio unico degli intieri – inneggiato Oscurità inconoscibile (786) e invocato, questo, tre volte così – e i due principî Acqua e Sabbia, come dice Heraisco; e come dice Asclepiade⁹⁴³, di lui più vecchio, ci sono Sabbia e Acqua, da cui e dopo cui dicono essere generato il primo Cmefi, poi il secondo da questo, poi anche a partire da questo il terzo, che dicono completare il diacosmo intellegibile intiero. Così Asclepiade; invece il più giovane Heraisco afferma che il terzo che è nominato Cmefi a partire dal padre e dal nonno, è il Sole – lui, senza dubbio, l'intelletto che è intellegibile (787).

Ma è la precisione riguardante queste cose che da costoro occorre assumere; e occorre sapere anche quest'importante fatto riguardante gli Egizi, cioè che sono divisivi sotto molti rispetti di quanto è ipostatico secondo unità,

⁹⁴² MOCHUS (LÆTUS) fr. 4 Jacoby.

⁹⁴³ ASCLEP. fr. 1 Jacoby.

dato che risultano aver diviso anche l'intellegibile in specificità di molti dèi, come è dato di apprendere a chi ha la ventura di leggere le opere scritte da costoro – a chi lo voglia –, intendo la redazione scritta da Heraisco dell'universale dottrina egizia in rapporto al citato filosofo Proclo e la corrispondenza sinfonica che è principiata a essere scritta da Asclepiade tra gli Egizi in rapporto agli altri teologi. **(III, p. 168 W.-C.)**

Parte terza

I

(126) Inoltre, occorre fare oggetto della partecipazione dei primi principî e di tutto l'intellegibile, che affermiamo essere l'unicato, se questi vengono partecipati da tutti quanti i secondi oppure non vengono partecipati oppure come sì e come no. Infatti, che ci sia una sostanza doppia – l'una partecipabile mentre l'altra impartecipabile – e una vita egualmente e un intelletto allo stesso modo, risulta detto in precedenza (788) e risulta dimostrato in giusta misura. Ma, altresì, occorre tuttavia mettersi a ricercare anche su questi se fino agli enti indisgregabili ne (789) proceda una qualche ipostasi, nonché se fino a quelli che si generano e periscono.

II

Dunque, in primo luogo occorre dire che cosa significhi il nome di *partecipare* e che cosa diciamo *partecipazione*. Piuttosto, vuole mostrare *avere* sì ma dopo un altro e a partire da un altro e avere un secondo ma non un primo e avere un altro essente dopo quello, che è, cioè a fronte qualcos'altro che non è; e che è partecipazione di qualcosa ma non subprincipiamente principale e prototipo; sicché la stessa essenza è sì essa ciò che è di per sé ma è partecipata in altro che procede a partire da altro. E doppio è ciò che viene partecipato – l'uno è l'ente che dà mentre l'altro ciò stesso che viene dato, secondo cui viene partecipato ciò che dà, ché è secondo ciò che viene dato. Ad esempio, viene partecipato il sole che è in cielo, secondo la luce che da esso viene intrinsecamente dato ai nostri occhi; e tuttavia è un ente che viene partecipato anche l'ente che viene dato (III, p. 169 W.-C.) e diciamo che partecipa di ciascuno dei due l'ente che partecipa – dell'uno in quanto procede ad altro dopo altro e a partire da altro mentre dell'altro in quanto dà ad altro la specificità di sé dopo sé. Tanto a proposito del nome.

III

(126/2) E che ci sia qualcosa anche di simile negli oggetti e che, di due, un ente partecipi di un altro ma non risulti ciascun ente di per sé – solizzato a partire dagli altri e detto solo, questo, ciò che è – proprio al modo in cui Protagora⁹⁴⁴ mette mano a tentare di ipotizzare e Licofrone⁹⁴⁵ ha dichiarato, lo mostrerà il ragionamento in giusta misura saggiato. Infatti che altro potrebbe essere – affermeranno – il bello che non bello e che cosa il giusto che non giusto (790)? Pertanto, né il bello deve essere detto giusto né il giusto bello. Ma allora che cosa è l'essere bello? Non è un essente il bello bensì ciò che soltanto è bello. E il giusto non è, ché l'è è specifico dell'essente; allora nessuno degli altri enti è oltre ciò che è. Né allora risulta fermo, oltre a quanto è fermo, un altro ente a fronte né si muove, oltre a quanto si muove. E allora ciascuno è di ciascuno impartecipe e un unico nome soltanto di ciascuno deve essere predicato, quello cioè della specificità appropriata, ed esortano a che non si debba connetterli né farne relazione, in quanto è detto veramente nel caso di un'unica natura. E infatti l'uomo è uomo soltanto e non invece né animale né razionale né mortale: infatti nessuno di questi è ciò che un uomo. **(III, p. 170 W.-C.)**

E altresì, affermano, ciò che è permanente si dice partecipi d'altro. Ma se permane identico ciò che era anche prima, che cosa ha di più, visto che partecipa d'altro a fronte? E anch'esso – il partecipato – permane, nella sua specificità, ciò che era fin da principio, talché anche quello deve essere stimato degno del medesimo nome di cui proprio lo era anche prima.

In terzo luogo poi, di due enti, a uno coesiste un altro o secondo unità o secondo commistione o secondo giustapposizione e quale diremo essere la partecipazione di queste sostanze coesistenti, occorre ricercarlo. Giustapposizione no, infatti: ché sono senza affezione l'uno dall'altro gli enti che giacciono a ridosso mentre è con una qualche affezione la partecipazione. Secondo unità no: ché bisogna che risultino definiti il partecipato e il partecipante; invece l'unità fa un ente solo dei due e non permangono più partecipante e partecipato. Ma secondo commistione no, il che par bene al massimo grado: ché da due equiordinati è una commistione – ed elementi ambedue di un unico subprincipiamento ma non affatto del partecipante da un lato e del partecipato dall'altro. Ebbene, non si potrebbe dire che il corpo bianco sia una commistione di bianchezza e corpo, *** proprio come il corpo, triplicemente distanziato. E infatti il partecipante vuole sempre essere sostrato del partecipato – e questo come in quello da sostra-

⁹⁴⁴ PROT. *loco incerto*: cfr ANTISTH. *apud* ARIST. *Met* Δ 29, 1024b32-33.

⁹⁴⁵ LYCOPHR. *apud* ARIST., *Phys.* 185b27-28 (=fr. 83 D.-K.)

to.

Dunque, queste cose di tal qualità potrebbero dire quanti sollevano aporie in rapporto alla partecipazione e per niente postulano che un ente partecipi di uno e un altro di un altro. Ma certo è terribile il ragionamento, se farà dilacerati tutti gli enti l'uno a partire dall'altro e in comunione con alcun **(III, p. 171 W.-C.)** uno, nemmeno l'uno stesso, se è vero che il medesimo ragionamento sarà adatto all'uno; ed eliminerà molte anche tra le essenze convenute, ad esempio la medesimezza, l'eguaglianza, la parità, l'unità intiera e almeno la medesima intierezza, ché ciascuna delle parti è necessario partecipi di un'unica intierezza. E sovverte anche ogni scienza, se è vero che non è ammesso predicare un ente di un altro ente – né a dirlo né a pensarlo –: sicché anch'esso corromperà se stesso, il ragionamento (791). Infatti non gli sarà lecito dire che risultino separati l'uno dall'altro gli oggetti: infatti, parteciperanno del medesimo ente evidentemente tutti, cioè della separazione l'uno in rapporto all'altro.

III

E certo per chi volge lo sguardo agli oggetti è evidente che alcuni partecipano di alcuni e altri di altri e certi degli stessi. E infatti le essenze che sono nella materia appajono essere così disposti: ad esempio gli elementi partecipano l'uno dell'altro e gli enti fatti di elementi lo fanno sia degli elementi stessi sia – essi – l'uno dell'altro; infatti, si scalda il nostro corpo nonché si raffredda e altresì si nutre a partire vuoi da delle piante vuoi dagli altri frutti. Ma le percezioni non si essentificano con i sensibili? Poi, desiderio e spirito sia in rapporto al peggio non si alterano affatto, sia in rapporto al meglio? Poi, l'anima razionale non si educa, prendendo parte all'educazione di chi la educa? Non diviene pitagorica allorché va filosofando, non platonica? Poi, quel famoso detto di Socrate⁹⁴⁶: come farebbe, cioè, ad avere cognizione uno dell'affezione di uno e l'altro dell'altro, se non ci fosse qualcosa di comune gli uni in rapporto agli altri? Ed è chiaro che è a partire da un unico ente, sempre, il comune. E che? Le cose peggiori non **(III, p. 172 W.-C.)** partecipano limpidamente di quelle superne, ad esempio la materia non lo fa delle essenze? Ebbene, il pezzo di legno

⁹⁴⁶ PLAT. *Gorg.* 481C7-D2.

risulta foggiato a figura e tagliato dalla sega e formato a seggio. E il corpo non vive e si muove dall'interno, non al modo in cui l'inanimato lo è dall'esterno? L'aria che è quaggiù e tutto quello che è infralunare non è illuminato con la luce del cielo? E a tutte le cose materiate quelle immateriate non provvedono la potenza incessante?

E altresì, a dire più razionalmente, uomo e cavallo sono essenza ciascuno dei due, animale ciascuno dei due, essente ciascuno dei due, uno ciascuno dei due e tutte le cose sono comuni oltre a ciascuna specificità e le cose comuni sono della specificità e di quella sono pressoché elementi ma non in sé. Infatti, ciò che non è di se stesso e di per se stesso e primo esso stesso, è partecipazione di questo, promanata da uno all'altro dei due, come andavamo dicendo (792). Ma questi argomenti vengono forse condivisi.

(126/3) Ma come faremo a liquidare i ragionamenti contrari? Piuttosto, occorre dire come le essenze nemmeno risultano per natura capaci di essere ipostatiche l'una separatamente dall'altra, ciascuna in sé sola; infatti bisogna che il movimento risulti stare fermo e che la stasi si muova (793); se no, né permarrà il movimento nel *ciò che è* né agirà la stasi secondo quanto è. Ed egualmente sia il bello sia il giusto anti partecipano l'uno dell'altro – il bello del giusto, per agire l'atto appropriato ed essere inconfuso in rapporto agli altri; il giusto invece del bello per essere desiderabile e amabile e **(III, p. 173 W.-C.)** apprezzabile. Ed eviteremo aporie nel dire cose eguali anche nella più parte dei casi. Dunque, le essenze – come affermavo – è necessario partecipino le une delle altre mentre le specificità cui si pensa – che non sono di per sé, intendo – elaborano per noi le aporie, dato che secondo verità né...

Apparato di note esplicative al testo*

* Con numerazione continua attraverso i tre tomi, si presenta di séguito un apparato di note che intende essere esplicativo del testo che corredda: il carattere esplicativo cui una nota testuale per sua natura è vocata ad assolvere ha consigliato fermamente di non eccedere nell'erudizione informativa, secondo la maniera invece invalsa presso certa tendenza filologista; con questo intendimento, senza mancare di attingere ove necessario a quanto già notato in W.-C., si è proceduto a segnalare i rinvii ipotestuali utili alla comprensione della lettera damasciana nonché a esplicare le principali pieghe della di lui scrittura, nel pieno convincimento che l'esergo delle note non deve né soffocare la lettura della pagina dell'autore (ciò che è rilevante, infatti, o è contenuto nell'opera commentata o deve essere affidato al testo del saggio di introduzione, se necessita di una più ariosa argomentazione) né disambiguare in modo indebito quanto la scrittura autoriale ha voluto concepire come strategicamente plurivoco ed *eo ipso* funzionale allo specifico tema in oggetto.

Note

Tomo I

(1) Se il testo tràdito non è mutilo dell'inizio (manca ad esempio di un pur formale dedicatario), rileva la posizione fortemente incipitaria che Damascio riserva al tema dell' ἐπέκεινα – osservazione che permane forte del suo valore, quand'anche si dovesse ipotizzare che alcuni righi precedessero la pericope che oggi risulta essere iniziale: si pensi, a titolo di esempio, che invece in Platone l' ἐπέκεινα è un concetto isolato, limitato a un'unica occorrenza a *Rsp.* 509B9 circa il bene, detto ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. L' ἐπέκεινα modula non un generico 'al di là' bensì piuttosto uno specifico 'al di sopra', giacché esprime un senso verticale, di superiorità, come insito nella prima parte del composto avverbiale (ἐπί indica il senso verticale dello stare sopra). Pertanto, il principio del tutto sarà da ricercarsi non al di là del tutto ma al di sopra del tutto: nel primo caso sarebbe come se esso fosse oltre un certo ostacolo frapposto, pur potendosi collocare sullo stesso piano del punto di partenza (quasi che ci fossero due pianure con un monte a separarle: ciò che sta oltre l'ostacolo è sullo stesso piano di quanto è invece da quest'altra parte); nella seconda accezione – qual è la nostra – il principio si colloca oltre il tutto nel senso che gli è superiore, infinitamente eccedendolo; il che è possibile solo se il principio ineffabile è inteso verticalmente al di sopra del tutto, come confermato dall'immagine della cima richiamata di séguito.

(2) Con ἄπεισι si allude a una invidenza dell'assenza come etimicamente ab-essente, che coagula i due sensi della distanza e del punto di partenza.

(3) Cfr ARIST., *Met.* 1067a20-23; ἀπαρτί porta l'attenzione sul piano del tempo logico, secondo cui gli illimitati non potrebbero essere tutti gli enti.

(4) Si segue qui la correzione di Bessarione (μετὰ τῆς ἀρχῆς) al testo del codice A (μετὰ τὴν ἀρχήν) sia perché la lezione manoscritta presenterebbe una reduplicazione del senso appena discusso sia perché non affronta la

questione del regresso all'infinito, come indicato da *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 3.

(5) In εὐθύς si esprime il senso di una immediatezza rettilineare, non solo temporale, così che l'immediatezza della coesistenza dei molti e della distinzione viene posta in termini locali.

(6) Sulla possibilità che qui Damascio, attraverso Speusippo, abbia frainteso ARIST., *Met.* 1087b30-33 circa l'uno come meno numeroso del molteplice in vece che come ente che si intride di tutti gli enti, cfr anche *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 1.

(7) La correzione di Kopp καταπίον rinvia a un'immagine tipicamente orfica (cfr *Orphic.* fr. 246 K. circa Zeus e fr. 82, 129, 167 circa Phanès-Metis) e soprattutto è lezione che chiede di essere valutata nel suo significato di absolutezza espressa dal preverbio κατα- (la cui enfasi è trasposta nella traduzione italiana con 'affatto'): non si tratta solo di presentare l'uno come imbibito dei molti ma che lo sia senza alcun residuo, giacché a essere centrale è la dimensione della totalità dell'azione e non l'azione stessa.

(8) L'unicato esprime un concetto più immediato che l'unificato, stante che questo secondo indicherebbe un'unità metafisica veicolata dall'azione intermedia del fare, la quale non è invece contenuta né nella terminologia damasciana (ἡνωμένον non rinvia al ποιεῖν) né nel giro di pensiero sotteso: l'unicato rimanda a una condizione stativa dell'uno, non all'esito di un'operazione metafisica esercitata dall'esterno e tendente all'unità.

(9) Idiomatismo aristotelico (cfr almeno ARIST., *Eth. Nic.* 1096b27 e *Met.* 1003a33).

(10) La pericope (con i suoi echi procliani del I del commento al *Parmenide*: cfr PROCL., *In Parm.* 963, 21-22) è rilevante poiché evidenzia fin da principio che l'attenzione speculativa è volta in prima istanza non a superare la tendenza a procedere per divisione tipica della struttura del logos filosofico (fuori del quale non è dato dominio di conoscenza) bensì al piano più radicale della trascendenza dell'uno rispetto al tutto (laddove si esprime una dimensione superiore anche alla stessa tendenza divisiva della ragione): di qui la protologia eccede il *uitium* della dieretica razionale, che è invece ontologicamente e metafisicamente imprescindibile.

(11) Senza caricare di eccessivo rilievo questa che è un'immagine del tutto isolata nel trattato damasciano, si rileva soltanto che θριγκός (termine che in Platone, *Rsp.* 534E, è usato per indicare la dialettica come fastigio di tutte le scienze) pare fondere le due idee di bastione e fortezza – in cui si arrocca il senso vertiginoso del primissimo principio – e, correlativamente, anche il senso dell'altezza e del fastigio, nella propria forza sommitale: i due valori (ambidue da intendersi in trasposizione ipermetafisica) si assommano inestricabili, come la traduzione riconosce all'italiano 'chiostra'.

(12) Il corsivo vuole qui cogliere il rilievo e lo stacco dal contesto che la perizia retorica di Damascio affida all'anastrofe: quando interviene ciò che è al di sopra del tutto, tale è la sua distinzione ontologica che anche il dettato dell'argomentazione ne tratta conferendo alla lettera ogni distinzione pertinente.

(13) Il luogo è tramato dell'opposizione contestuale tra ἔννοια e ὑπόνοια, opposizione giocata sulle prefissazioni rispettive. L'idea che vi è affidata cerca di esprimere la continuità – anche nella lettera – dell'atto noetico, rinviando a due forme diverse di rapportarsi all'uno, ora mediante un concetto che vi penetri e ora, invece, mediante un concetto che vi si avvicini rimanendovi al di sotto.

(14) Il greco ὑπερήφανος, prima ancora che simulare sensi platonici (cfr PLAT., *Phæd.* 96A7; *Symp.* 217E5; *Gorg.* 511D5), ammicca al valore forse storicamente ma certo foneticamente evidente (i repertori di P. Chantraine e R. Beekes, *ad loc.*, avanzano al massimo un accostamento secondario a φαίνεῖν) di una parvenza trascendente la ragione, non disgiunta dall'equipollenza assiologica che facilmente è importata dall'accostarsi a qualcosa di eccelso.

(15) Non è necessario sottintendere βίος come in W.-C. *ad locum* ma l'indeterminatezza che Damascio ha voluto conferire al dettato va nella direzione allusiva alla persona stessa che conduce tale tipo di vita, prima che alla rispettiva vita stessa. In questo modo si conserva il parallelismo con la successiva coppia Crono-demiurgo (coppia infatti costituita di soggetti personali e non di attività). Sul tenore del teoretico, (sia come vita sia nei termini di chi vi attende), cfr ARIST., *Eth. Nic.* 1095b17-19.

(16) Il πολυπραγμονεῖν esplica l'approdo dell'audacia del logos che si av-

ventura in regione di conoscenza che non gli competono. Tale *curiositas* (per cui, come referente prossimo, cfr PROCL., *Theol. Plat.* II, 85 Saffrey-Westerink) è carica del genio greco della parola, in forza di cui l'anelito a sapere ciò che non compete è esito di un molto affaccendarsi – e come ogni molto affaccendarsi non ottiene il risultato desiderato pur non mancando di ottenere un qualche risultato. Rileva che Damascio ricorra qui al lessico della curiosità e non della *hybris*: il logos va oltre sé ma, nel fare questo, non commette alcuna violazione sacrale: la ragione non commette, per sua natura, alcuna infrazione all'ordine del divino.

(17) Cfr PLAT., *Phil.* 64C1-2.

(18) Cfr PLAT., *Ep.* II, 312D7-E1; 314A1-4; B6-C3; *Ep.* VII, 341C4 – 342A1 e anche *Soph.* 242B6-7.

(19) Cfr PLAT., *Pol.* 273D6-7 e spesso occorre in Proclo (PROCL., *In Alc.* 34, 6; *In Crat.* 47, 25-26; *In Parm.* 1009, 24-25; etc.)

(20) PLAT., *Soph.* 238D4 – 239A12; *Pol.* 273D6-7.

(21) La tessitura retorica della lettera istituisce un fermo, mutuo rinvio tra i corradicali ἐπιβάλοι (l. 7) e προβαλοίμεθα (ll. 8-9), per indicare una forma prossima a un'intellezione intuitiva in cui sia centrale lo slancio progettuale dell'intelletto; così viene indicato lo spostamento quasi locale e icastico dell'intelletto che muove in direzione dell'uno, che resta inattingibile al di là del tutto, prolungandone l'equipollenza spazio-epistemica.

(22) Lo ὅμοιον colloca l'*exemplum fictum* del cieco dalla nascita (esempio presente anche nel commento di Porfirio al Parmenide: *In Parm.* VIII, fol. 92r, ll. 12-20) su un piano che è al tempo stesso di identità e di sola prossimità, in armonia con l'ambivalenza del termine greco capace di valere sia 'eguale' sia 'simile'.

(23) L'espressione modula, arricchendolo di nuovo senso, il noto effato socratico: sapere di non sapere in contesto protologico, infatti, acquisisce presso Damascio il preciso significato per cui anche il non conoscere comporta una conoscenza, cioè la conoscenza del limite del conoscibile. Non sarà pertanto una mera confessione di ignoranza ma piuttosto deve essere intesa quale la presa di posizione davanti alla domanda che si interroga su quando il logos si capaciti di non sapere. Se, infatti, si conosce il conoscibile, resterebbe problematico definire i limiti dell'ignoranza: l'ignoranza è

strettamente connessa con il non essente e con tutti i problemi ontologici e gnoseologici che a esso sono connaturali. In questa prospettiva va inteso quanto è aggiunto a I, 12, 23 ss.: l'ignoranza sull'ineffabile non può semplicemente essere costretta a un relativismo conoscitivo, quasiché all'ineffabile competesse una sua ontologia ed essa restasse celata per insufficienza del logos, mentre al conoscibile compete sia una sua ontologia sia il suo accesso razionale (dottrina della verità come adeguazione del giudizio all'essere della cosa: cfr ARIST., *De int.* 19a33); anche l'inconoscibile è qualcosa perché l'inconoscibile è privazione e ogni privazione lascia qualcosa (cfr I, 13, 7-8): di qui si prospetta un modello di conoscenza steretico, privativo, quello cioè che compete all'ignoranza, non ridotta a puro nullo (per cui non sarà il puro annullamento della cognizione) ma piuttosto la conoscenza del non conoscere (per la struttura dell'argomentazione damasciana, cfr l'ipotesto di PLAT., *Men.* 80E2-5, positivo del negativo epistemico (cfr I, 13, 17-20), soglia in cui il logos si certifica di non conoscere nell'alterità dal conoscere tetico).

(24) Si introduce qui la mistica protologica del $\mu\acute{o}\epsilon\iota\nu$: come l'avventura della metafisica si lascia intendere come la veglia dell'occhio della mente che si spalanca sul vero invisibile al senso, così la iperverità protologica eccede sia l'occhio del corpo sia l'occhio della mente, sfuggendo al primo e comportando la parziale chiusura (latinamente, il *coniuere*) del secondo, giacché il procedere della conoscenza al principio al di là del tutto comporta un moto sovracausale e inordinato (cfr I, 13, 20-24) che elimina la nomotetica dell'ontologia.

(25) Il teso e insolito sintagma di accusativo assoluto $\delta\acute{o}\nu\ \gamma\alpha\rho\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ esprime la preoccupazione di Damascio verso il riconoscimento che è pur sempre qualcosa anche ciò che non è in nessun modo, affatto (per l'espressione enfatica $\mu\eta\delta\alpha\mu\eta\ \mu\eta\delta\alpha\mu\omega\varsigma$ nelle sue varianti, cfr almeno PLAT., *Parm.* 163C6 e *Soph.* 237B7-8 e 240E2). Il che porta la ricerca verso il lato del rispetto del migliore, non bastando alla protologia l'inquisizione su ciò che non è tra gli enti (una tale ricerca potrà al massimo qualificarsi come metafisica), bensì aspira a contrapporsi anche a quel lacerto di essente che permane anche in ciò che non è, sotto nessun rispetto. L'inconoscibile e l'ineffabile sono altro non già rispetto a ciò che è ma anche rispetto a ciò che non è, stante che ciò che non è è in qualche misura in tanto in quanto è non essente.

(26) Damascio sceglie di definire $\delta\acute{o}\xi\alpha\sigma\mu\alpha$ l'opinare che il logos elabora come propria affezione di Quello; come la $\delta\acute{o}\xi\alpha$ (immediatamente dopo

evocata, nell'esempio del sole che al senso pare essere piccolo come un piede di diametro) significa l'inadeguatezza del senso rispetto al suo oggetto, così il δόξασμα dice la sottotatura della ragione circa il principio primissimo. Tale atteggiamento potrebbe essere presentato come relativistico, a condizione di calibrare questo come un relativismo molto particolare, cioè il relativismo protologico e non ontologico: è infatti la natura stessa dell'oggetto protologico a comportare un'apprensione che resti in bilico nella sola conoscenza della non conoscenza: di qui a I, 17, 2-3 si legge che, al fine della dimostrazione, basta che il principio non sia nemmeno trovabile. L'inconoscibilità dell'ineffabile segna non una rinuncia conoscitiva bensì pone positivamente che il logos non conosce tutto, laddove la nescienza del *nescio nescire* è anch'essa una conoscenza senza esserlo.

(27) Il vuoto può essere detto nulla ma non così l'indicibile, perché il vuoto è qui considerato come la privazione di tutto con cui tutto de-cade; l'indicibile potrà invece essere considerato vuoto in un'altra accezione, come privazione che non consegue a una eliminazione ma è un abito originario. Doppio è infatti detto, immediatamente dopo, anche il nulla stesso: ora come denegazione del tutto e ora, invece, come negazione anche di ciò che non appartiene al tutto, configurandosi come una ipernegazione. In questa seconda accezione, più radicale della prima – ancora relegata a una funzione catafatica – si osserva che il nulla potrà dirsi vuoto se inteso in tale condizione *usque a principio* e non a séguito di un movimento metafisicamente sottrattivo. Giovanni Filopono, commentando il III della *Fisica* aristotelica (*ad* 213a12), osservava in anni prossimi a Damascio che si dànno due vuoti: quello che è la denegazione conseguente alla rimozione di tutto (fino a collimare con l'aria, che è una forma pur povera di nulla) e quello che è vuoto in senso forte, privazione che prescinde dalla precedenza del positivo rimosso.

(28) L'argomentazione *a fortiori* è introdotta dal solo πολλῶν senza esprimere μᾶλλον, secondo un uso noto anche a Proclo (cfr *In Parm.* 867, 5); si tratta di segnali di scrittura brachilogica che, andando oltre il dettaglio stilistico, lasciano filtrare l'urgenza e la cogenza dell'argomentazione damasciana; in questo spirito, essa non è estranea a un'espressione involuta dovuta alla difficoltà dell'oggetto ma ha, contestualmente, chiara la volontà di non perdersi nella farragine e di concludere sillogisticamente le proprie tesi.

(29) Damascio non dice che non si sa nulla al di sopra dell'uno ma che non

si sa *per nulla qualcosa* al di sopra dell'uno (οὐδὲν [...] τι); è un increspamento sottile della lettera, che però può voler far tralucere che il negativo è non dell'oggetto ma del modo in cui si conosce: il conoscere negativo è la trasposizione del modo negativo del conoscere su un oggetto che, pur sussistendo, si annulla a contatto con l'ignoranza che il conoscente ne ha.

(30) Nella strategia dell'indicazione (ἐνδειξις; cfr I, 22, 15-19) il δειγμα porta nella sua forma di *nomen rei actæ* l'accentuazione del carattere ontologico del rinvio: l'indizio non esprime in prima istanza il modo di relazionare la ragione al primo principio ma costituisce performativamente la sostanza del medesimo rimando.

(31) Questa è l'enunciazione che dice della volontà di Damascio di tracciare un confine netto tra protologia e filosofia negativa; anche la negazione, infatti, resta a suo modo entro il perimetro del procedimento razionale, perché la meontologia è subordinata all'ontologia rispetto a cui opera come reazione.

(32) Viene qui enunciato il modo in cui la filosofia negativa può essere considerata adatta a evocare l'ineffabile: negare gli opposti così come negare il positivo senza prescindere anche dal negare la negazione del positivo non incorre nella fallacia di affermare mediante la negazione della negazione ma prospetta un rinvio all'infinito di tipo protologico; il che non è una fuga sterminata di argomenti bensì infrange l'anello dell'argomentare aprendo a una dimensione noeticamente superiore.

(33) L'apofatismo damasciano è qui presentato nella sua flessione aporetica, non risolvendosi nella negazione del procedere catafatico. Ciò che non è in nessun modo sotto nessun rispetto guadagna la sua dimensione di ipertrascendenza nella negazione dell'intero schema negativo-positivo, non già nella negazione semplice del positivo, trattandosi dunque di un ordine metaapofatico.

(34) Damascio ricorre con tocco retorico all'antifrasi dell'affermazione che occorre dire su ciò che è ineffabile. L'ineffabile può quindi rientrare a suo modo entro lo spettro della dicibilità e della pensabilità, a condizione che si appresti un metalinguaggio adeguato, così da giustificare l'impegno dell'intero trattato. Si nota, in questa linea, che la sintassi di μεθέξω (genitivo partitivo in vece di un più piano accusativo dell'oggetto, in rezione da μεταδιδόναι) esempla la fine idea che la partecipazione non è oggetto di

ciò che è comunicato al tutto ma che la stessa partecipazione consiste del partecipare, vivendo essa stessa della sua condizione di parzialità.

(35) All'explicit di questa sezione è affidato di enunciare in sintesi come il logos sia vocato ad accostare l'ineffabile: si tratta di *illustrare* (ἀποφαίνει) Quello, non senza ricomprendere in sé anche l'aporetico contenuto nell'uno, nel totalmente unicato ed essente.

(36) L'impianto argomentativo ricalca il pensiero parmenideo come riferito nella seconda parte del *Parmenide* platonico ed esposto in sintesi in 136B7 – 137B5.

(37) Questa affermazione si specificherà nel prosieguo dell'argomentare, non lasciandosi comprimere nella generica progressione dal sensibile al trascendente; piuttosto, l'ineffabile è sia al di sopra del tutto sia all'interno del tutto, stante che l'uno che informa di sé l'intera gerarchia dell'essere è invero altrettanto istanziato che infinitamente irraggiungibile.

(38) Cfr PLOT., *Theol. Plat.* II, 2 Saffrey-Westerink.

(39) Alla precedente forma semplice δεόμενον (I, 27, 16) e al successivo ἐνδεόμενον (I, 28, 2) si contrappone il rarissimo ἀντιδεῖται (cfr PLAT., *Lach.* 186D6). Questa *figura etymologica* simula retoricamente la dinamica ontologica della mancanza: da un lato, nella prima occorrenza, la mancanza è enunciata; dall'altra essa è marcata nella sua dimensione di reciprocità (ἀντι-), giacché la mancanza si dà in contrasto con ciò di cui si manca; nel terzo caso (ἐν-), invece, si sottolinea l'accezione intrinseca della mancanza, poiché la medesima si riverbera sul mancante segnandone l'essere, a prescindere dal rapporto con ciò che lo completerebbe.

(40) Patina stoica in σῶμα πεποιωμένον: cfr SVF, II, fr. 794, pp. 220, 15-16 (sulla taratura neopitagorica, cfr anche – come richiamato in *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 2 – PROCL., *In Tim.* 270, 8).

(41) Si segue la lezione τελειοῖ (attestata in C), messa a testo da W.-C., come preferibile per senso a τελεῖ di A.

(42) Il secondo sostrato a quello che il lessico stoico chiama ἄποιον σῶμα (cfr SVF, II, fr. 320, p. 115, 23; fr. 326, p. 116, 26; fr. 794, p. 220, 16), per indicare quel corpo che – prima di qualificarsi – risulta essere il *non plus ultra* del sostrato.

(43) L'opposizione tra διακριτικόν e συγκριτικόν (cfr PLAT., *Tim.* 67D1-E6) in riferimento alla vista vuole esprimere, mediante uno stesso radicale variato nella prefissazione, la corresponsione del duplice movimento di divisione e unione interveniente nell'apprensione del corpo sensibile comprensivo delle qualità sopravvenienti.

(44) La resa italiana non vuole perdere la ricercata e non casuale struttura chiastica che Damascio imprime alla lettera: «il colorato corpo o il colore corporizzato» esprime con la corrispondenza participio perfetto *plus* sostantivo = sostantivo *plus* participio perfetto il rapporto inverso e speculare tra l'attributo che si istanzia nella sua sostanza ovvero tra la sostanza che si qualifica nel proprio attributo.

(45) ARIST., *Phys.* 192b20-23: [...] οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός.

(46) La tripartizione dell'anima qui presentata comprende nell'irrazionalità non solo l'animale come contrapposto alla quota intellettiva dell'anima ma ricomprende anche il vegetativo, in un'accezione più comprensiva.

(47) Il verbo impiegato da Damascio è fortemente espressivo, giacché il non frequente τευτάζω ha una referenzialità tipicamente concreta e materiata (segnatamente se vale la sua connessione etimica a un assibilito σεύω: 'scuotere'), spesso anche con un riverbero di azione disordinata, quale si addice al mondo delle cose, convulso nella sua contrapposizione alla tassonomia delle idee. Nello specifico il verbo disambigua e spinge nell'accezione corporea il senso delle attività dei molti uomini cui si riferisce, attività che nella ricchezza dell'ἐνέργεια si presenta anche come atto dell'azione speculativa. Altresì, 'dei molti uomini' e non 'de la plupart des hommes' di W.-C. sia perché in questa direzione va la mancanza dell'articolo che conferisca senso partitivo al sostantivo ἀνθρώπων sia per il senso generale, non trattandosi di distinguere i più da una minoranza ma in generale di indicare il complessivo atteggiamento degli uomini, nella ricchezza del loro numero.

(48) Cfr I, 31, 22 (ζωή, 'vita').

(49) Esempio già addotto, oltre che da Aristotele (*De an.* 412b11-15), anche da Plotino (*Enn.* I, 1, 4, 20-25 e I, 8, 8, 12-13).

(50) La traduzione ricalca la *uariatio* greca basata sui prefissi (διάστασιν vs ὑπόστασιν), un artificio formale che nel genio della prosa damasciana vuole simulare che la differenza interveniente non è da ascriversi al *che cosa* ma al *come* della sostanza.

(51) Il passo effigia in modo chiaro la relazionalità della mancanza, che può essere considerata ora in funzione di apertura a ciò di cui manca (προσδεής), ora invece nella sua accezione di autonomia, in riferimento statico al solo soggetto manchevole (ἐνδεία). Si tratta di uno dei folti ammiccamenti alla dottrina che Damascio struttura lungo tutto il trattato, per cui il principio che è superiore al tutto è superiore al tutto non solo in quanto trascende ogni ente ma anche in quanto è insito entro ogni ente (l'uno è infatti entro tutte le cose che pure eccede), così come il manchevole può essere trsguardato ora come latore dell'assenza che lo segna (presenza di un'assenza, traccia dell'oltre) e ora come assoluto nella sua carenza.

(52) La lettera greca, secondo il genio del trattato, modula la distinzione tra unicato (ἡνωμένον) e unizzato (ἐνιζόμενον) sulla base di un'opposizione morfogrammaticale prima ancora che speculativa (la quale seconda ricalca la prima e ne è in certo modo introdotta): l'unicato (participio perfetto) esprime una condizione di unità resultativa e statica, in forza di cui esercita la propria primazia sull'unizzato da esso ricompreso: l'unizzato (participio presente) è infatti un procedimento continuamente in fieri tendente all'uno e, per l'assioma dell'eccellenza dello stante sul dinamico, è gerarchicamente soggetto all'unicato.

(53) Damascio affronta l'ontologia paradossale e intrinsecamente metadialettica dell'unicato, capace a un tempo di presentarsi come uno e come unizzato: sullo sfondo è agitata la questione, già platonica, circa l'opportunità di considerare il misto come conseguenza degli elementi semplici condotti a con-fusione oppure come precedente agli elementi stessi, che se ne sarebbero dipartiti come da un'origine (su tali questioni di relazione limite-illimita, cfr PLAT., *Phil.* 23C12-D1 e 27D1-10, nel quale secondo caso il misto è anteriore ai componenti). Proclo (*Theol. Plat.* III, 9 Saffrey-Westerink) sostiene che è l'essere a provenire dalla complementarità di limite e illimita.

(54) Si segue la lezione χειρόνων di Segonds e messa a testo in W.-C., in

vece della lezione dittologica di Α κρείττονων.

(55) L'integrazione proposta in W.-C. è accolta, più che per la forma, per la completezza del senso del luogo.

(56) Cfr PS.-PLAT., *Def.* 414E9: τὸ αἴτιον σωτηρίας τοῖς οὖσιν.

(57) Cfr PLOT., *Enn.* VI, 7, 41, 14-17.

(58) Sul bene in quanto salvifico, cfr ancora PS.-PLAT., *Def.* 414E9-10.

(59) Il clitico τι è qui considerato come pronominale e non aggettivale, come invece nella resa francese di W.-C., perché sintatticamente il valore aggettivale in rapporto al successivo ἵχνος renderebbe difficile la giustificazione dell'interposto καί. Piace piuttosto considerare che il medesimo καί, con funzione tra il valore paraipotattico e quello asseverativo, introduca con il sintagma di ἵχνος una precisazione di che cosa sia il qualcosa appena enunicato; il qualcosa di cui sopra esprime allora la genericità del possesso, un avere che è in intensa contrapposizione con il concetto che è chiamato a esplicitare, cioè quello della mancanza – ché la mancanza è in certo modo un possesso, cioè a dire il possesso di un'assenza cui rimanda: questo è infatti l'essere della traccia.

(60) Il rimbombo (ἀπήχημα: più reboante che l'écho di W.-C.) con cui la materia latra l'urlo dell'immanchevole solfeggia con efficace sinestesia e ipotiposi l'idea di ciò che perviene al percipiente in forma ormai molto fiavole e attenuata ma che, in origine, doveva connotarsi poderoso, qual è il rimbombo (trasposto sul piano metafisico, la materia è patentemente mancante in termini di principio ma essa mancanza è ravvisabile solo alla fine indagine protologica).

(61) Dottrina della precedenza e della superiorità dell'atto sulla potenza, come in ARIST., *Met.* 1049b23-27.

(62) Patina stoica (come sopra, a I, 40, 1-3 circa i concetti comuni) ravvisata da *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 4 in contiguità con PLOT., *Enn.* II, 4, 1, 1-15 e PROCL., *Theol. Plat.* I, 3 (p. 12, 13-17) Saffrey-Westerink.

(63) Cfr PLAT., *Phæd.* 69E6 – 72E2 (e DAM., *In Phæd.* I, 207 – 252).

(64) L'immagine teatrale rinvia all'azione scenica del corego che guida il movimento del coro essendone a capo, così come la vita animale e sensibi-

le mette capo a quella vegetale.

(65) Cfr PLAT., *Phædr.* 249B6-C1.

(66) Un commento di Siriano al libro X delle *Leggi* di Platone è conservato in SIMPL., *In Phys.*, pp. 618, 25 – 619, 2; p. 635, 11-14; p. 637, 25-30.

(67) Le due opere platoniche citate non sembrano riportare riferimenti a tale semovente più comune; Platone nel luogo citato riferisce solo di ciò che si muove in quanto mosso, con un movimento che sarà da presentarsi come secondario e apparentemente spontaneo e autonomo.

(68) Cfr PLAT., *Tim.* 67E5; ARIST., *Top.* 119a30 e *Met.* 1057b8-10.

(69) Cfr PLAT., *Alc. I*, 129B5 – 130A4.

(70) Si stima πάντως ὅτι come stilema damasciano (circa 50 occorrenze; prima di Damascio un paio di frequenze in Siriano, presso *In met.*, p. 147, 18 e 20). Il sintagma non sottintende necessariamente un'espressione verbale, come suggerito in *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 1, potendosi intendere sincronicamente come un'espressione olofrastica, ellitticamente sclerotizzata, donde il carattere di segno distintivo nel genio di scrittura del Nostro, per segnalare anche nella lettera il portato deduttivo.

(71) Il rinvio lessicale contenuto in ἀμερές non è in modo generico a ciò che non sopporta divisione ma a ciò che non ha parti – e, nello specifico, a ciò che non ha parti di per sé, non a séguito di un'azione verbale comunque espressa (dove la rilevanza statica e aggettivale del termine: per contrasto, cfr il successivo κεχωρισμέναι di I, 47, 4).

(72) Cfr PROCL., *In Tim.* 298-299. Damascio, diversamente da Proclo, ritiene che l'anima razionale possa liberarsi dai corpi luminosi con una seconda conversione e accedere in questo modo all'intellegibile (cfr *In Phæd.* I, 551, 3-5).

(73) Si avverte in κινεῖται un valore semanticamente ricco, in cui la medialità del riflessivo è mediata dalla passività della ricezione di quanto – appartenendo al mosso – vi imprime il movimento: ciò che si muove è in realtà mosso da quanto gli appartiene (in questo un elemento come il fuoco può distinguersi dagli animati tutti, ché altro sarà essere mosso dalla propria natura e altro muoversi secondo la propria natura).

(74) La lettera τῷ φυσικῷ τε καὶ φυτικῷ esprime un'annominazione tra i due valori di φύσις, in afferenza alla natura o al dato fisico; pare tuttavia che la presente occorrenza avverta più l'imbroglio che la corradicalità imprime al corso del pensiero che non piuttosto la coimplicazione sottesa al lessico: di qui la resa e l'interpretazione privilegiano un distinguo reciso tra le due sfere semantiche sia in concetto sia in parola.

(75) La distinzione tristica tra movente, movente-e-mosso, mosso fonda sulla prova del primo motore in Aristotele (cfr *Met.* 1072a23-26 e *Phys.* 256b14-27). Circa la differenza entro il termine medio – il movente in quanto mosso da altro e il movimento semovente dell'anima, cfr PLAT., *Phædr.* 245c5-D8 e *Leg.* 894B8-C8). Per la modulazione in Proclo, cfr almeno *Theol. Plat.* I, 14 Saffrey-Westerink.

(76) Cioè platonici e neoplatonici.

(77) Damascio adotta una corrispondenza ontologica e fonetica – secondo una tecnica che segue l'esempio dell'etimologica del *Cratilo* – tra ἄπολυ e ἀπλοῦν.

(78) Raro, il termine ἄθετον qui impiegato può avere una corrispondenza in ARIST., *Met.* 1016b25 e 30, dove è usato in senso proprio (il punto è indivisibile come l'unità ma, a differenza di questa, non è senza posizione).

(79) In πανταχοῦ qui e spesso altrove si ravvede il valore proprio di assolutezza derivante dall'accezione locale: la totalità che ne viene espressa afferisce allo stesso campo semantico del luogo, cui si ricollega il lessico della posizione che viene richiamato da ciò che è misto (inteso come luogo di incontro) e ciò che è ordinato (disposizione nello spazio, qui in senso logico), evocati nel medesimo contesto.

(80) Cfr PLAT., *Tim.* 32D1 e 34B2: il cosmo è un vivente perfetto di parti perfetti (cfr PROCL., *In Tim.* 101, 31-32, dove le parti sono i quattro elementi).

(81) Cfr PLAT., *Tim.* 34A1-6 e ARIST., *De cæl.* 268b14 – 269b17.

(82) Si intende παρεισκυκλεῖν nell'accezione non di una semplice digressione ma, nel modo più connotato suggerito dalla ricchezza lessicale del composto, nel senso di un'aggiunta che non rappresenterebbe un'esplicazione bensì un roteare del discorso su se stesso, complicandolo in ambagi

(così glossa EUST., 683, 61, il che peraltro rende ragione retrospettivamente anche dei non numerosi usi del termine, come in PROCL., *In Tim.* I, 31 e *In Parm.* 829).

(83) La rezione di οὐ τὴν αὐξομένην, ἀλλ' ἤδη πᾶσαν ηὐξημένην è fatta rimontare a ζώην (I, 57, 18) sia perché ostano alla sua dipendenza dal più vicino αὔξην almeno due argomenti: il fatto che questo termine occorra entro un unico sintagma con il precedente πλήρωσιν (I, 57, 23 – 24, 1: τὴν αὐτῇ κατ' εἶδος καὶ ἀριθμὸν αἰεὶ συμπεφυκυῖαν πλήρωσιν τε καὶ αὔξην, ove l'unicità dell'articolo mostra che si tratta di un unico concetto strutturato in due segmenti), ragione per cui οὐ τὴν αὐξομένην etc. dovrebbe al massimo riferirsi all'insieme di πλήρωσιν e αὔξην; in seconda istanza, οὐ τὴν αὐξομένην etc. è collocato in parallelismo con gli altri due participi τὴν γε συνέχουσιν καὶ δρῶσιν (I, 57, 22-23), dipendenti dal citato ζώην.

(84) L'espressione τῇ θεῖᾳ ῥαστώνῃ muove da una base omerica (cfr θεοὶ ῥεῖα ζώνοντες in *Il.* VI, 138 e *Od.* III, 805, ripresa in contesto neoplatonico a partire da PLOT., *Enn.* V, 8, 4, 1) e riposa anche sull'esempio platonico (cfr *Leg.* 903E3-4 – 905C4). Sul luogo in questione, cfr DAM., *In Phil.* 210, 3-5.

(85) Il mondo in quanto vivente riposa su PLAT., *Tim.* 30B8-9 e D4; 32D1; 33B1-4.

(86) Per la sezione che qui si apre, cfr PLAT., *Leg.* 898A8-9; *Tim.* 34A3-5 e 40A9. Si noti altresì che qui (I, 58, 23) si incontra in W.-C. la strana forma crastica ταὐτόν (in luogo dell'attesa e più consueta ταὐτό (messa a testo alla l. 24): essa è insolita perché la desinenza farebbe pensare a un accusativo singolare maschile e non di genere neutro ma, se così fosse, l'articolo sarebbe τόν e non τό e la terminazione consonantica non darebbe modo di avere una sequenza vocalica con l'inizio del sostantivo seguente, non originando perciò la crasi.

(87) Sul concetto di eternità espressa dal trattato damasciano (per cui cfr anche *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 2) va notato che la differenza tra eterno e perpetuo (il primo riferito all'intelletto intellegibile, il secondo all'intelletto intellettivo), se proprio essa può essere accettata in tale forma recisa, non ha con i termini αἰδῖος e αἰώνιον un rapporto di corrispondenza diretta e distintiva, non intervenendo ragioni per cui attribuire specificamente l'un termine all'una sfera semantica. La distinzione lessicale tra per-

petuo ed eterno/eternale, pertanto, farebbe retrocedere questi termini alla funzione di sola designazione, quasi di etichetta linguistica. In assenza di esplicita contrapposizione tra i due àmbiti attuata *nullo medio*, si preferisce qui osservare che non agisce la direttrice eterno vs perpetuo ma può piuttosto cogliersi un senso generale di eternità sia in rapporto al generico corradicale successivo ἀεί sia in rapporto all'opposizione con la generica indicazione di durata prolungata espressa dal successivo πολυχρονιώτατον.

(88) Cfr PLAT., *Leg.* 898A8-B1; torna ταὐτόν (la tradizione manoscritta reca τούτω e τοῦτο, quest'ultimo non accettabile per il senso), come spesso in séguito (es. I, 63, 14).

(89) Cfr PLAT., *Phæd.* 84C6.

(90) Echi orfici (*Hymn. Orph.* VI, 5 Festugière); cfr anche *Or. Chald.*, fr. 198 dP.

(91) Cfr PLAT., *Soph.* 242B6-7. L'explicit della sezione assume un tono di mistica compunzione: mentre il percorso fin qui condotto ha preferito la via razionale, ora Damascio – in contesto orante e non deduttivo – assume un tono più partecipativo (ἡμῖν), chiedendo venia per l'ardito volo della ragione (προπέτεια, 'volo in avanti, pre-cipitazione', non *hybris* bensì ascensione tra le gerarchie dell'essere).

(92) Così si trasferisce l'opposizione retoricamente calibrata da Damascio tra ἀπόρρητον e ἄρρητον, in modo che il centro dell'attenzione graviti sull'ἀπο- che li distingue: è un *da-* ciò che, in quanto irrelato, è carico della speculazione su un'alterità tale da prescindere dalla natura degli elementi.

(93) Il precedente τρόπον τινά – nominale, variato avverbialmente nel successivo πῃ esplicativo – significa il *modo* in senso ontologico, esprimendo la consistenza sostantiva del 'come' dell'ineffabile. Ciò che è ineffabile è tale, dunque, non πώς ma secondo un tropo, perché il τρόπος vuole coprire una sfera di significazione che non sia né soltanto negativa né – quello che sarebbe lo stesso – il positivo del negativo (l'essente dell'inessente); di qui il modo rinvia a qualcosa che è se stesso (per questo se ne darà un'ontologia o sovraontologia, in qualche misura) ma tuttavia non ha una consistenza denotativa (l'essere del modo non è l'essere qualcosa o il non esserlo: in ciò articola il proprio essere al di là di positivo e negativo), poiché il modo non è 'modo-di', qual è il *come* che trae il carattere dei relati. Il *come* è sospeso alla dizione dei referenti colorandosene mentre il modo – almeno

sotto questo rispetto – può disporre di una sua identità di transizione senza partenza e arrivo, essendo puro vettore – e in ciò fondando la sovradicibilità di cui è latore.

(94) L'infinito ἀναλύειν tiene in solido tra loro due valori: quella concreto di sciogliere gli ormeggi, trascorrendo dall'una posizione all'altra, e quello logico di risoluzione che trapassi dall'estremo al semplice.

(95) Il ragionamento spurio – quale collega nozione e immagine – proviene a Damascio da PLAT., *Tim.* 52A8-B3, ove si ragiona dello spazio (χώρα).

(96) Circa l'idea del sostegno (ἀπ-/ἐπερείδειν) in contesto gnoseologico, cfr PROCL., *In Parm.* III, 841, 1-8).

(97) Cfr PROCL., *Theol. Plat.* II, 5, p. 37, 12-19 Saffrey-Westerink.

(98) Cfr PLAT., *Parm.* 141E9-142A4.

(99) Cfr PLAT., *Tim.* 45A.

(100) Il fiore (ἄνθος) della conoscenza ricalca il fiore di intelletto di *Or. Chald.*, fr. 1 dP; cfr anche PROCL., *Theol. Plat.* I, 3 Saffrey-Westerink. L'intuizione (I, 65, 3 e 5: ἐπιβολήν e ἐπιβαλοῦμεν) e la protrusione cui il fiore di conoscenza va incontro (προβαλόμενοι, *ibid.*, l. 6) muovono sì da una comune idea di slancio ma, nel primo caso, essa è completamente versata in direzione epistemica mentre nel secondo conserva gran parte del suo significato concreto, a indicare che il fiore medesimo è portato con forza verso il fulgore dell'anima (*ibid.*, l. 5) che lo vivifica e irroria di luce, come ogni sole fa verso ogni fiore (cfr anche PLAT., *Rsp.* 540A7-8).

(101) La lezione μεθεκτός è supplemento del Bessarione (*WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 6 parla di «supplément fautif» perché in A si legge pur evanido il segno di uno spirito dolce, incompatibile con la struttura della parola notata né del resto lo spazio sul manoscritto potrebbe contenere una parola di questa estensione (al massimo 6 lettere); tuttavia si tratta di una lezione che coglie il senso complessivo del luogo, presentando il dio sia in contatto con la teoria promanante ma, insieme, anche come principio unico.

(102) Si accoglie la correzione di W.C. προάρχων e la sua enfasi sull'idea di cominciamento logico e metafisico, in luogo del più comune

προϋπάρχων.

(103) La scelta lessicale di συναίρεμα è in relazione variata sia per *figura etymologica* con il συναρείσθω di poco sopra (I, 66, 10, a sua volta in un rapporto di variazione col corradicale semanticamente opposto διαίρεσις, alla l. 9) sia con συναίρεσις (*ibid.*, l. 18). Viene così dipinto un calibrato equilibrio da un lato tra verbi semanticamente opposti per la sola funzione distintiva del preverbo e, dall'altro lato, tra *nomen rei actæ* e *nomen actionis*; è un ricamo che staglia un ipotesto nel macrotesto, con l'esito di significare che unico e però ancipite è l'azione che, sotto un rispetto, unisce mentre sotto l'altro rispetto sèpara così come la stessa azione di aggregante non può a rigore considerarsi nemmeno tale bensì quale atemporale risultato del medesimo sostantivale tendere all'uno, ora in termini processivi ('congregazione'), ora invece come rispettivo risultato ('congregato').

(104) L'interpretazione neoplatonica del mito in questione vede nei Titani il soggetto che smembra l'unità di Dioniso, generando tempo e spazio nella loro pluralità (cfr METRY-TRESSON 2012, pp. 111-118, dove si argomenta in favore dell'interpretazione dello smembramento come mediazione tra la volontà dell'uno e la pluralità dell'esperienza, secondo la sottomissione dell'unità alla talità e alla specificità degli enti di PLAT., *Ep.* II, segnatamente 313A2-6, citata a p. 116 e n. 77).

(105) Cfr ARIST., *De an.* 418b4 – 419b3.

(106) Non si tratta di citazioni letterali ma di un generico riferimento alle posizioni di Siriano e Proclo: di quest'ultimo *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 2 richiama *Elem. theol.* §§ 121 e soprattutto 162 Dodds per illustrare che gli dèi non sono per sé conoscibili e che quindi l'uno non è sussumibile al conoscibile. Damascio invece sostiene che anche la preconoscenza (come qui nel caso del divino) è a suo modo una forma di conoscenza e, in quanto tale, da trascendersi in vista del principio primissimo.

(107) Non è qui in questione il conoscitivo complessivamente inteso ma il primo in quanto conoscitivo (τό ha valore pronominale, non sostantivizzante l'aggettivo successivo).

(108) Damascio non sottopone al vaglio del dubbio l'autenticità dell'attribuzione al Pitagora storico degli scritti attribuitigli, come faceva in quel torno di anni ad esempio Elia (*In cat.* 128, 1-10). Sull'idea pitagorica della monade come principio universale, cfr almeno DIOG. LAERT., *Vit. phil.*

VIII, 25.

(109) La corrispondenza tra primo e ultimo obbedisce sia a una tecnica di tipo retorico-espositivo sia a un intendimento metafisico, suggerendo anche a livello della trama espositiva che primo e ultimo si scambiano posizione e consistenza a seconda del ciò di cui si dice e del rispetto sotto cui esso è considerato. Così l'uno e il tutto si comunicano nel tutto-uno, portando a conflazione l'inconoscibile e il conoscibile; stante il primato dell'uno su ciò che è dall'uno, l'inconoscibile incontra il conoscibile ma per converso, dato che il tutto e l'uno si contengono, si potrà anche dire che sarà l'inconoscibile a incontrare il conoscibile, sfociando tanto nell'inconoscibile del conoscibile quanto nel conoscibile dell'inconoscibile.

(110) Eco di *Or. Chald.* fr. 34 e 35 dP; cfr anche PROCL., *Theol. Plat.* 118, 18 Saffrey-Westerink.

(111) Lo $\epsilon\tilde{\nu}$ $\upsilon\pi\epsilon\rho\acute{o}\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$ non illumina l'essente ma lo rischiara appena facendo colare la sua luce in basso ($\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\acute{\alpha}\mu\pi\epsilon\iota$): anche questo fioco bagliore razionale è invece negato alla distanza che distingue al di sopra di tutto quello che è semplicemente uno ($\tau\acute{o}$ $\acute{\alpha}\pi\lambda\omega\varsigma$ $\epsilon\tilde{\nu}$) – il quale tuttavia, pur totalmente oscuro, è noto in quanto uno, nella logica del principio primissimo totalmente ignoto senza che se ne ignori che esso sia ignoto.

(112) Cfr PLAT., *Tim.* 52B2.

(113) Damascio offre qui un manifesto dello statuto epistemico del ragionamenti protologico, che rifiuta gli strumenti della negazione, dell'analogia e del sillogismo, senza tuttavia esplicitare in che cosa esso consista perché ne ha dato esempio nell'esercizio razionale stesso finora condotto. Si noti che alla p. 70 W.C. si dà la ragione per cui questi tre tipi del ragionamento spurio sono rigettati: Damascio lo fa in ordine inverso, partendo dal sillogismo, passando all'analogia, concludendo con la negazione; altresì, il sillogismo è rigettato ricorrendo a un'argomentazione parasillogistica *a fortiori* («se non si sa il semplice, non si potrebbe sapere l'intera premessa e perciò nemmeno l'intero sillogismo»), l'analogia è respinta con un argomento che è strutturato proprio su un rapporto analogico («ad esempio quello che è il sole in relazione al visibile e al visivo, questo è l'uno in relazione al conoscente e conosciuto»), la negazione è respinta mediante un chiasmo («la negazione quanto sappiamo lo elimina mentre quello che lascia non lo sappiamo») che non può rinunciare al carattere positivo dell'i-

gnoto, poiché non è un nulla ciò che non si conosce ma si configura come qualcosa di lasciato e quindi con una sua residuale ontologia.

(114) Sulla luce di verità, cfr PLOT., *Theol. Plat.* I, 21 Saffrey-Westerink; PLAT., *Rsp.* 508E1-3 dice che è il bene a conferire la verità al conoscibile e la facoltà di conoscere a chi conosce.

(115) Si nota che la relazione con l' ἔννοια esprime per il soggetto conoscente la medesima azione di trasporto veicolare (ὀχούμεθα) che si concretizza nel motivo tipicamente neoplatonico della *naucula animi*, l' ὄχημα, con cui condivide la natura liminare tra realtà opposte e in tensione reciproca; il rispetto della relazione del concetto con i molti è un 'contrastante' (ἀντικειμένης) mentre il rispetto del taletismo del concetto medesimo – inteso nella sua accezione di totalitario – è, con *uariatio*, un 'incontrapposto' (ἀναντίθετος): mentre la dimensione positiva del contrastare necessita di un termine di relazione, la dimensione negativa dell'assolutezza modifica il modo stesso di essere, facendo migrare il possibile incontrastante a incontrapposto.

(116) Damascio scrive finemente l'ormai desueto duale ἐλεγέτην, a esprimere l'univocità della posizione di Lino e Pitagora: non due voci autonome ma un'unica voce in due referenti.

(117) L'argomentazione ha, aristotelicamente, una struttura sillogistica: se a) quell'uno è tutto e ogni uno e b) essere tutto non è essere questo qui nonché viceversa, segue per conseguenza c) che è chiaro che ciò che è tutto non è conoscibile.

(118) La sintassi si fa dura e nervosa, ricalcando la spinta del pensiero che vi pulsa: al καί paraipotattico segue il participio presente οὔσα, evidentemente concordato al singolare con ἐπιστροφή e συναφή, presi non ciascuno nella propria individualità ma piuttosto nella reciproca complementarietà, suggerita anche dalla loro correlazione nella struttura τε καί, a indicare la loro unità avanti ogni distinzione pur nel rispettivo distinguo di conversione e contatto.

(119) Si trasferisce alla versione italiana il valore epigrafico dell'espressione ellittica del predicato, a sottolineare il valore deduttivo dell'intero torno di pensiero; il corsivo simula l'enfasi di stile e di pensiero che il dettato damasciano affida all'anastrofe tra ἐκάστης ed ἐπέκεινα. Sono accorgimenti della lettera che traspongono sul piano dell'elocuzione il rilievo che si

vuole conferire alla conclusione di una catena inferenziale serrata.

(120) Damascio dà qui un tentativo di piena espressione della non congruenza tra impensabilità e inessenzialità a livello dell'uno (cfr anche PLOT., *Enn.* VI 9, 11, 31-32 e 43-45).

(121) Il filosofema dell'altro dall'altro, cfr PLAT., *Parm.* 164C1-2.

(122) Cfr ARIST., *De an.* 411b17-18.

(123) Il passo offre un interessante sviluppo circa la distinzione tra ciò che promana e ciò che procede: il promanante (da ultimo in I, 75, 2-3: τὸ μετ' αὐτὸ προελθόν) è espresso in riferimento all'ordine di successione (in una struttura di prima/dopo) mentre il procedere (πρόεισι, *ibid.*, l. 6) è incardinato direttamente entro la struttura di relazione al primo e all'uno, in uno schema di afferenza henologica, in cui conta la relazione all'uno piuttosto che il processo di unione/distanziamento dai gradi prossimi nella scala dell'essere.

(124) La definizione di una qualche διάκρισις ἀμυδροτάτη vale qui e in tutto il trattato a illustrare lo spazio dell'ἐπινοεῖν, oscurità la più densa del pensiero che pure non fallisce di orientarsi alla più flebile traccia di ciò che promana per primo.

(125) Il passo è esemplare circa i due limiti che regolano la plausibilità della titanica pretesa della ragione all'ineffabile principio: da un lato il *favor dei* e, dall'altro, l'umana capacità. Rimarchevole è che nell'uso damasciano si tratti di clausole descrittive, presentate come estrinseche al dotto principale dell'argomentazione, cui vengono allegate piuttosto come completamento formale che non come apertura critica di fondazione epistemologica.

(126) L'uso della negazione oὐ migra dal valore sostantivo ('non-uno') al valore predicativo ('non è'): mentre il primo è conservato il secondo è corretto nel positivo (*il non-uno non è negazione ma posizione* – dice Damascio –, non già *l'uno è negazione*). Il negativo che viene eliminato è quello avverbiale del predicato e non quello nominale del soggetto, nell'interesse della pericope sopra l'essere del non-essente (il non-uno è l'oltre uno) rispetto all'essere negativo dell'essente (l'uno come ciò che nega qualcosa).

(127) Cfr PLOT., *Enn.* V, 3, 15, 11-12.

(128) La presenza dell'articolo τήν fa propendere per una interpretazione specifica della distinzione di cui si sta trattando (non già fare o patire una distinzione quale che sia – la quale non avrebbe necessitato della specificazione di un articolo determinativo), da cui discende che il conclusivo πεφυκυῖαν vada letto come attributivo di διάκρισιν, che caratterizza, e non in riferimento a φύσιν e reggente gli infiniti ποιεῖν e πάσχειν (nel quale caso sarebbe anche ridondante l'espressione di una natura 'per natura capace' delle pertinenze attribuitele).

(129) Il dativo etico μοι interviene secondo l'uso damasciano a ravvivare l'incisività argomentativa, assumendo piuttosto un valore generico e impersonale che non una relazione diegetica con la specificità del destinatario. Retorica della persuasione e rigore deduttivo sono compresenti nello stile del *De principiis*.

(130) Damascio passa in escussione il perfetto μεμερίσθαι (I, 80, 11), l'aoristo ἐμερίσθη (*ibid.*, l. 13), il presente μεριζόμενον (*ibid.*, l. 14) e infine il sostantivo μερισμοῦ (*ibid.*, l. 15), così significando che qui la parzializzazione è da negarsi non nella modalità aspettuale ma nella sua sostanza, espressa qual è nella pluralità delle sue dizioni.

(131) Con γλιχόμενοι Damascio introduce una sequenza lessicale che si distribuisce tra la presupposta accezione concreta e sensibile (qui a significare un'adesione come di corpi totalmente aderenti) e il senso traslato in direzione metafisica, che nel contesto prevale. Così i successivi πάσχομεν (I, 81, 12, ripreso alla l. 14 πεπόνθαμεν), αἰσθανόμεθα (*ibid.*, ll. 13-14) e ἰδεῖν (*ibid.*, l. 15) depongono il loro valore percettivo in direzione di quello non solo ontologico ma specificamente sovraontologico, perché la declinazione propria della filosofia negativa necessita di rigettare anche il dispositivo del 'come se' insito nell'approccio simbolico (evocato *ibid.*, ll. 9-11). Se l'epistemologia che poggia sul pathico può conservare tratti dell'ontologia del reale, la metafisica del sovressente deve svincolarsi dal sensibile (e, anzi, deve liberarsi anche di ogni retaggio metafisico, per presentarsi assolutamente incoordinata al tutto); in questo modo, Damascio dirige l'attenzione verso il tutto-uno che, capace a un tempo di essere sia uno sia tutto, non è né l'uno né l'altro pur senza ridursi al non-essere del nulla, a tale segno che la ricerca della semplicità uni-molteplice introduca non una dialettica interna all'equilibrio dinamico di uno e tutto bensì una iperdialettica che esocentricamente sposti fuori da sé la ricerca e coinvolga *quodammo-*

do il terzo consistente in ciò che precede ambedue (*ibid.*, ll. 10-11). Ne viene che, come l'uno-tutto eccede sia l'uno sia il tutto, parimenti la transizione concreto-astratto competente alla terminologia impiegata subisce una torsione decisiva fuori di sé, non configurandosi né concreta né astratta (la cui tensione rimarrebbe a livello di un astrattismo tradizionale) ma piuttosto ipermetafisica, nello spirito della generale ambizione di ricerca.

(132) Il riferimento è principalmente a Proclo, nell'interpretazione del misto platonico (cfr *WESTERINK 1991 I, 36, n. 53).

(133) L'accontentarsi (ἀγαπῶμεν) della ragione che si slancia verso Quello (l'essenza dell'uno molteplice) non si risolve nella prona accettazione dei limiti della conoscenza umana ma, nella più comprensiva valorizzazione dello spirito del trattato, intende presentare la parzializzazione non come l'inibizione che impedisca di ambire a più alte conquiste ma come lo strumento che permette al logos di protendersi fuori di sé, autotrascendendosi per quanto gli è consentito. Il sintagma μετὰ τοῦ μερισμοῦ, infatti, vuole esprimere il mezzo e non la causa impediente, mostrando che mediante la parzializzazione dei nostri concetti la ragione avvista il qualcosa che la supera, giacché nella parzializzazione stessa giace il segno che rimanda a quell'oltre che è identificato nell'ineffabile.

(134) Su ἄνατες, cfr PLAT., *Phædr.* 247B1 e *Rsp.* 568D1 (oltre a PROCL., *Theol. Plat.* I, 1, p. 8, 10 Saffrey-Westerink).

(135) Sull'improvviso dell'illuminazione, cfr PLAT., *Ep.* VII, 341C6 e PLOT., *Enn.* V, 5, 3, 12-13 e VI, 7, 36, 15-21.

(136) Sopra la luce di verità, cfr n. 114 (I, 70).

(137) Cfr ARIST., *Met.* 1016a21.

(138) Riprendendo I, 73, il passo di Damascio illustra una sintesi della sovraconoscenza per prossimità: la distanza non solo separa ma, a suo modo, mette in relazione nella distinzione ed è questo il modo in cui l'ontologia del sovressente – o sovraontologia – può configurarsi capace di attribuire valore di verità alle due antitetiche posizioni per cui (I, 83, 7-12) l'inconoscibile è tale da non cancellare la conoscibilità di sé in quanto inconoscibile.

(139) Cfr n. 96 (I, 64).

(140) Cfr n. 95 (I, 64).

(141) La lettera greca di συμπτύσσεται rinvia a un ripiegamento unitivo che porta la pluralità dei distinti verso l'unità del reciproco; così facendo, la complicazione trova nel prefisso l'espressione della convergenza dei molti e, nel morfema verbale, assume significato l'azione antinomica che allude a un uno non semplice ma plurale, come è plurale l'uno-tutto e come è molteplice ciò che nel suo interno presente delle pieghe. In questo modo l'unità dell'uno non procede verso la conoscenza – che piuttosto pertiene a quanto è epistemicamente piano e liscio – ma urge nella direzione opposta, quella che si connota non per una mancanza (espressione di insufficienza) ma per la *sovrammancanza* (προσδεῖται) della distinzione: la sovrammancanza non è carenza ma è l'esito della sovrabbondanza di ciò che abbandona i limiti della conoscenza metafisica, configurandosi come una mancanza nello slancio a quanto la supera.

(142) Il sintagma univervalizzante τὸ πάντα ἓν esprime non la più comune idea di un uno che sia capace di essere anche tutto (τὸ ἓν πάντα) bensì l'identità stessa dei tutti con l'uno: l'articolo infatti denota e semantizza un accordo con πάντα ἓν avvertito come un unico monema, quando invece nel più consueto τὸ ἓν πάντα l'articolo in prima istanza si lascia intendere come riferito all'immediato ἓν, cui il πάντα segue appositivamente. Nel genio damasciano, la lettera lascia trasparire un movimento speculativo preciso, ove il tutti-uno non è (o non è solo) un tutto che si fonde con l'uno ma è un'unità di tutti e uno che prescinde dal tutti e dall'uno considerati ciascuno come deprivato dell'altro nella individualità appropriata.

(143) Come 'libro unico' è a noi nota – direttamente o indirettamente – più di un'opera di Proclo: oltre ai *Tria opuscula* sul male e sulla provvidenza (superstiti nella versione latina di Guglielmo di Moerbeke), anche il trattato sulle tre prove dell'immortalità dell'anima in Platone (sunteggiate in Prisciano, *Solutiones ad Chosroem*, pp. 47-49 e in Miskawayk, *Fawz al-asghar* II, 6-7) e il trattato sulle monadi del *Filebo*, citato da Proclo nel suo commento *In Rsp.* I, 295, 24 – 296, 1 e in *Theol. Plat.* III, 18 Saffrey-Westerink). *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 2 mostra una moderata propensione a considerare a quest'ultima opera di Proclo il riferimento damasciano.

(144) La lezione messa a testo da W.-C. è ποῖόν τι μὴν; in luogo di ποῖόν τί

μὴν attestata in A (circa lo spostamento dell'arsi di senso e sulla possibilità conseguente di un trasferimento del piano dell'attenzione dall'essenzialismo platonico (τί graficamente tonico, interrogativo) all'indeterminatezza stoica (τι indefinito clitico), cfr * WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 1. Cfr anche I, 87, 5: τὸ τί καὶ τὸ ποιὸν ἀφαιρετέον.

(145) Damascio ricorre qui, come è nel suo stile, a un polittoto che trasfonde sul piano speculativo le risorse che la retorica provvede alla dizione dell'essere: προάγει (I, 87, 19), συνάγει e ἀνάγει (*ibid.*, 20). In questo modo il trinomio 'produrre-condurre-ridurre' rimanda all'idea per cui l'intelletto, nella strategia delle doglie dell'essere, si coniuga a un movimento coanagogico, esulando dalla produzione singolativa dei quali, senza tuttavia che questo comporti la ripulsa complessiva della mozione del produrre (ché il produrre è respinto in quanto *produrre* e non in quanto *produrre*, stante che la duzione intellettuale è comune alla movenza coanagogica affermata nell'argomento).

(146) Terzo dio o terza enade è quello che procede dall'uno e dalla pluralità, in una struttura metafisica in cui il limitante (primo dio) è prioritario all'illimitato: cfr PROCL., *Theol. Plat.* III, 28 Saffrey-Westerink.

(147) Con ἰσαίτερον Damascio mostra di voler portare il piano della riflessione dall'eguaglianza ontologica (che sèpara l'eguale dal differente) all'eguaglianza protologica, laddove il grado di prossimità concerne invece i soli eguali, non contemplando così un differente da escludere. La nozione di eguaglianza, infatti, a livello ontologico non ammette di per sé gradi, poiché è nozione univoca (questa eguaglianza è esclusiva) mentre l'eguaglianza protologica è suscettibile di gradazione, in cui l'opposto dell'eguale non è il differente ma il meno eguale. La riforma protologica damasciana intende piuttosto superare, inglobandola, l'impostazione metafisica del neoplatonismo tradizionale piuttosto che sostituirla.

(148) A differenza di W.-C., si preferisce non intendere ὅτι ἐστὶν ἢ τι τῶν ἀτιμωτέρων come riferito al protetico ἄνθρωπος sia per la posizione di ὅτι sia per il genere neutro di τι sia per la presenza di ἢ, che rimanda per correlazione ai successivi ἢ sia – non da ultimo – per il senso dell'intero passo: la pericope intende stornare dal primo principio i caratteri tipici di ciò che è patentemente subordinato, come il causato (subalterno al causativo) e il materiale (sottoposto al formale), logica per cui viene anche escluso che Quello possa essere qualcosa di quanto è più vile.

(149) Si accoglie la lezione messa a testo da W.-C. ἐνδείκνυσθαι (strategia dell'in-dicazione, propria della protologia damasciana) in luogo del meno connotato εἶναι δείκνυσθαι di A.

(150) L'espressione τὰ μᾶλλον αὐτῶν appare sintatticamente molto dura e non sarebbe del tutto perspicua se non si accogliesse la correzione di W.-C., ove si legge la forma riflessiva αὐτῶν in vece della lezione αὐτῶν di A. Intendendo 'ciò che più è di se stesso', il pensiero si inserisce a pieno règeime nel quadro della gradazione dell'indistinto: come si dà grado entro l'eguaglianza, così si dà che qualcosa sia sé ora più e ora meno.

(151) L'argomentazione si struttura secondo i moduli di un'inferenza sillogistica, con rafforzamento della prima premessa: circa l'impossibilità di identificare *simpliciter* uno e tutto, a) se uno e tutto sono in rapporto causale non sono identici; a *bis*) se anche l'uno fosse causa di tutto, non sarebbe il tutto; b) se si dànno i molti, essi in quanto tali si distinguono dall'uno; c) quindi deriva l'opinione a portata di mano secondo cui l'uno è qualcosa del tutto, tutto-uno e più del tutto.

(152) Circa la rarità del lemma ἀντίσωμος, è opportuno notare che si tratta di una congettura già avanzata da Ruelle (accolta da W.-C.), in vece del tràdito e non meno problematico ἀντίσομος; non scartando la correzione ἀντίσταθμος (che anche in W.-C. è reputata degna di attenzione, *ad locum*, n. 2), peraltro capace di un pur blando richiamo in PLAT., *Soph.* 229C1-3, vale ricordare che l'insolito ἀντίσωμος risulta avere attestazione in Gregorio il Grande – trad. Zaccaria (VIII sec., PL 77, 218 C: ἰδοὺ τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ἀντίσωμον ὑπὲρ αὐτοῦ παρέχω, latinamente *uicarium*, cioè schiavo dato in iscambio per un altro) e in Efrem, *In margaritam* II, 273 A Assemani (V sec.), oltre che in Palladio, *De gentibus Indiae et Bragmanibus* I, 13, p. 10, 13-14 Berghoff. Come evidente, si tratta di un termine molto infrequente nonché estraneo – per uso e senso – all'uso speculativo. Pare piuttosto da intendersi etimologicamente, secondo il genio della scrittura di Damascio, il quale ricorre spesso a formazioni lessicali premettendo ἀντι- al termine lessicalmente significativo, per significare la contrapposizione di piano su cui il termine medesimo è trasposto (cfr ἀντιδιαίρεσις, ἀντίθεσις, ἀντιδιορίζειν etc.)

(153) Per indicare il rapporto tra principio e principiato, Damascio ricorre all'insolito ἀπαιώρημα, suggerendo l'immagine di ciò che è sospeso ad al-

tro da cui dipende e cui tende in unità (il termine conosce un uso medico circa la ricomposizione di fratture: cfr HIPP., *De fract.* 30).

(154) Il participio διωρισμένη è da intendersi nel suo valore passivo: la ἔννοια cui è riferito è quella delle cose comuni, così come è delle cose comuni l'uno che essa invera. Non trattandosi né di una concezione né di un uno protologici, essi sono presentati come πρόχειρος, così che la concezione stessa viene detta 'definita tra le altre cose': è definita perché ha la sua specificità ma è anche tra le altre cose in quanto appartiene al loro stesso piano (non si tratta ancora di accedere in questa sede all'ordine primissimo della protologia). L'esegesi indotta dalla traduzione di W.-C. *ad locum* «de la conception qui le distingue des autres réalités» intende la diatesi verbale come attiva almeno nel senso, da cui deriva che la concezione distingue l'uno dagli altri oggetti (τῶν ἄλλων πραγμάτων), in vece che essere distinta essa stessa – in quanto concezione dell'uno sì ma dell'uno comune e non protologico – tra le altre cose (genitivo partitivo e non ablativale, poiché questa concezione dell'uno si colloca nell'ordine della conoscenza comune ed è quindi a contatto con tutto il restante, da cui si distinguerebbe invece ciò che eccelle protologicamente).

(155) Cfr PLAT., *Soph.* 254D4 ss.

(156) Cfr la seconda ipotesi del *Parmenide* circa la possibilità che l'uno rechi in sé delle contrapposizioni, come prospetta Socrate a Zenone (129B1 – 130A3).

(157) *De minimis*, può essere richiamato che il carattere specifico dell'uno (essere raccoglitivo dei molti) è presentato come un unico tratto, non somma di due caratteri, perché – come indica la presenza di un unico articolo determinativo τό con rezione comune – l'essere ἐνοποιόν e τῆς μίξεως αἴτιον sono i due aspetti di un unico carattere e non due caratteri pertinenti a un unico referente: 'ciò che è unificante e causa della mescolanza', piuttosto che 'ciò che è unificante e ciò che è causa della mescolanza'.

(158) Vale segnalare che a partire da PLAT., *Tim.* 31C1-4 συναγωγός (qui in ripresa di συνάγει della l. 10 di I, 96) è termine riferito al legame che struttura l'analogia dei corpi del mondo.

(159) Cfr PLAT., *Phil.* 64D9-E10.

(160) Il sintagma πρόδρομα ἔχνη illustra l'antinomia del filosofema della

traccia, la quale modula non il segno del passato ma l'anticipazione del futuro, quasi connotandosi come nostalgia di ciò che non è ancora. Così a I, 97, 17-20 ἕχθος è riferito all'unità in modo tale che la stessa unità voglia essere sia uno sia traccia dell'uno, indicando che la traccia dell'uno e l'uno sotto un certo rispetto coesistono e si identificano.

(161) Il tratto sinagogico del comune e della partecipazione permette senz'altro di istruire una sinossi tra il luogo in esame del trattato damasciano e il *Filebo* platonico (commentato dallo stesso Damascio: cfr *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 4), senza però perdere di vista il punto di arrivo dell'impianto dell'argomento del Nostro, volto qual è a sfociare nell'affermazione del modello ineffabile secondo cui parlare di Quello è parlare di tutto insieme (cfr I, 98, 26-27).

(192) La lettera non afferma l'identità diretta di Quello e di tutto («tandis que l'un est toutes choses à la fois» è tradotto in W.-C. *ad locum*) bensì afferma in modo più sfumato che «di quello (ἐκείνου) è tutto insieme», laddove il genitivo illustra una forma di pertinenza del tutto rispetto all'uno.

(193) Cfr PLAT., *Parm.* 143A4-B8 circa il principio dell'intellegibile-intellettivo a fronte dell'intellegibile.

(194) Sulla *uaria lectio* ἀποτμήξει attestata in Clemente Alessandrino si può osservare che questo allotropo con ampliamento in gutturale non doveva essere sconosciuto a Damascio, se è vero che poco oltre (I, 102, 4) è impiegata la forma ἀποτμήγεσθαι, che forse risente di Clemente.

(195) La pericope illustra in modo sintetico il sistema tripolare dello schema metafisico di Damascio: il rapporto di processione che lega uno e molteplice si riconduce al plurale, all'unico o a ciò che precede il tutto; in questo modo, le misure e tracce dell'uno (μέτρα e ἕχνη, cfr I, 102, 2) non solo avanzano dall'uno in là ma anche risalgono dall'uno indietro, configurando una scalarità di cui il cosiddetto tutto-uno prima di tutto (τὸ πρὸ πάντων λεγόμενον πάντα ἓν) è una delle espressioni: 'cosiddetto' poiché è inserito nella traiettoria dell'indicibile, che con l'ineffabilità ipostatizzata rappresenta il culmine di quanto trascende l'uno.

(196) La strettissima connessione degli enti singolari con un certo loro bene specifico è affidata alla costruzione di προσήκει col genitivo, in luogo del più comune sintagma rezionale del caso dativo.

(197) L'espressione riflette una delle non rare movenze aristoteliche nel dettato damasciano (cfr anche il successivo συλλογίζαιτο, alla l. 23, che rispecchia la struttura fortemente deduttiva, quasi di impostazione sillogistica, del passo in questione).

(198) In armonia con l'etimo, l'espressione sembra voler significare, più che l'arbitrio («arbitraire» in W.-C.; cfr *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 1), la casualità dell'ipotesi da rigettare: Damascio è interessato a garantire il massimo del rigore deduttivo alle argomentazioni che dipana, pur portando il logos a confrontarsi su un territorio ontologico che ne porta alle estreme conseguenze le facoltà di elaborazione concettuale.

(199) Cfr PLAT., *Parm.* 131B3-5.

(200) L'immagine qui addotta risente di un evidente richiamo alla potenzialità aristotelica: la radice è sia l'albero intiero che ne originerà sia l'albero intiero una volta che tronco, rami, etc. si sono sviluppati, poiché essa è parte dell'albero come lo saranno quest'altre parti. Si preferisce di qui cogliere il valore oppositivo di πάλιν (l. 11) per significare che tutto è uno (ove è coinvolto il tutto potenziale, come i rami, il tronco etc. sono nella radice ancor prima che essi germinino) mentre tutto è essente quando il tutto è ormai arrivato a maturazione – si tratta dunque non di un'aggiunzione di due tutti diversi ma di un tutto accostato sotto due rispetti opposti.

(201) Cfr PLAT., *Rsp.* 540A7-8.

(202) Cfr PLAT., *Rsp.* 508c6 – 509A5.

(203) Cfr PLAT., *Ep.* II, 312D7-E1; 314A1-4; 314B6-C3 ed *Ep.* VII, 341C4-342A1.

(204) Cfr PLAT., *Parm.* 143A2-3 e *Soph.*, 245A8-9.

(205) Si tratta di limitato e illimitato, cui precede l'uno che si discute se sia da presentarsi come unificato (l'unificato è da valutarsi anche come sostituto del bene; cfr PLAT., *Phil.* 64C1 – 65A5 sull'unificato e le tre monadi di bellezza, proporzione e verità).

(206) Cfr PLAT., *Phil.* 23C9-D1.

(207) Concordando con *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 1 il riferimento è a Siriano e ai suoi allievi Ermia e Proclo; Ermia (*In Platonis Phaedrum*

scholia, a cura di P. Couvreur, Paris 1901, rist. Hildesheim 1971) riferisce il magisterio di Siriano sul *Fedro* (in ispecie 245C5-D1), intorno all'immortalità dell'anima in quanto automotrice e perennemente in movimento, con riferimento alla dottrina dell'estensione (ἐκτένεια), qui richiamata.

(208) Damascio esprime qui il rischio sotteso a molta parte della fine analisi che va conducendo, cioè a dire la possibilità di scambiare inavvertitamente – sia nella struttura dell'argomentazione sia sul piano dell'ontologia che le stesse argomentazioni sono volte a tratteggiare – le assunzioni con il *quod erat demonstrandum*. Ciò mostra che quando il logos è portato a riflettere sulle sue condizioni estreme, gli estremi convergono anche sotto il rispetto dell'enunciazione argomentativa.

(209) Vien fatto di osservare per transenna che ἀναπνέοντα ha diatesi attiva, denotando che gli altri spirano e re-spirano esso, cioè l'uno (oltre ad avere in esso radici), quando invece la resa di W.-C. sembra privilegiare il senso non suffragato dalla lettera per cui sarebbero gli altri a spirare dall'uno («et c'est en prenant leur souffle à partir de lui»).

(210) Si preferisce conservare il calco del greco in tutto-uno (πάντα ἓν), diversamente da W.-C. (per cui cfr *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 3), considerando il singolare γυνόν come concordato con l'intero sintagma riferito, assunto come univervazione nella lettera come nel senso.

(211) Cfr PLAT., *Tim.* 48D4-E1.

(212) Ricorrendo alla concettualmente marcata formazione di ἰδιοτρόπως, viene segnalato il punto di convergenza del τρόπος evocato poco sopra a I, 110, 5-6 (κατὰ πάντα τρόπον) e ἴδιος occorrente poco oltre (*ibid.*, 9-10). Così facendo Damascio struttura un'argomentazione a tenaglia, in cui dapprima viene suggerita l'idea che quell'uno sia causa di tutto quello che sussiste semplicemente 'secondo ogni modo'; poi si legge che la sua natura respinge la 'specificità'; infine, portando a confluenza i due assi terminologici, si perviene a 'in modo specifico' presentato in forma negativa e, subito dopo, addirittura corretto *a fortiori* in ὁπωστιοῦν, così che nel torno di pochi righe l'argomentazione di Damascio si sia capovolta, secondo il suo genio, da 'secondo ogni modo' a 'né in qualsiasi maniera'.

(213) Come lascia trasparire bene la resa francese di W.-C. («les autres choses se donnent leurs diverses distinctions [...]»), la diatesi mediale di ποιεῖται ha qui valore pregnante, alla solita confluenza di grammatica e

speculazione nell'uso di Damascio: da un lato indica l'azione riflessiva per cui i molteplici sono l'esito dell'azione distintiva che essi stessi operano mentre, dall'altro, esprime anche un senso transitivo – come mostrato dalla costruzione accusativale –, poiché sono gli altri dall'uno ad agire la distinzione del molteplice

(214) La presenza dell'articolo in τοῦ διαστήσοντος e la specificazione di ἑτέρου suggeriscono l'idea che intendimento dell'autore non sia semplicemente l'impossibilità che non intervenga nulla che distingua (per riferire il quale senso non sarebbe stato necessario precisare ἑτέρου) bensì il pensiero per cui ciò che distinguerà non è null'altro da ciò che precede partecipazione e impartecipazione: l'attenzione insiste sul fatto che non sia altro il distinguente, non già che non ci sia un che di distinguente.

(215) La lettera di ἐπ' ἐκείνου vuole esprimere un valore limitativo e non solo la sede in cui non si danno primo, medio ed estremo (ma cfr W.-C. «il n'y a pas en lui [...]»); il valore limitativo (ἐπί in vece di ἐν), per sua natura, indica un'opposizione rispetto a ciò di cui è una limitazione, così da isolare un ulteriore aspetto di singolarità del ciò di quell'uno.

(216) 'Redistingue' è modellato sull'enfasi della doppia prepositiva nel ricercato composto verbale apprestato da Damascio (ἀπο-δια-κρίνει), a indicare che la distinzione non consta solo di ciò che divide ma anche del punto di partenza che resta coinvolto nell'atto di distinguere.

(217) Cfr PLAT., *Phæd.* 109c2.

(218) Cfr ARIST., *Met.* A 7.

(219) Viene qui ripreso quanto enunciato e sintetizzato quanto era stato esposto a I, 100, 15 – 101, 11.

(220) La brachilogia del nesso εἰ δὲ ὅτι rispecchia il ritmo deduttivo incalzante della pericope. In tutto il passo si segnala il carattere anfibolico dello ὅμοιον che, in tutte le sue declinazioni, restituisce un senso che oscilla tra 'simile' ed 'eguale', mettendo a frutto la com-plessità semantica e dialettica dell'alterità e medesimezza coesistenti nell'unica nozione greca dello ὁμοιοῦσθαι.

(221) Cfr I, 116, 8-18.

(222) Cfr I, 108, 5-18.

(223) Cfr PLAT., *Phæd.* 250c3.

(224) La forza con cui la potenza è presentata in solido con il subprincipiamento è mirabilmente contenuta nella scelta lessicale di συμπεπηγυῖαν, che trasferisce dal piano fisico l'idea di violenza con cui la prima viene come impiantata nel secondo. In questo modo Damascio ricorre – come usa fare – anche agli strumenti che la retorica della parola gli provvedeva per indicare il tutt'uno della potenza con quella forma particolare di atto che precede l'atto corrispondente al subprincipiamento (per cui cfr anche *Or. Chald.* fr. 4 dP: ἡ μὲν γὰρ δύναμις σὺν ἐκείνῳ [scil. il padre], νοῦς δ' ἂπ' ἐκείνου).

(225) In ἐπιπόθησις agisce sia il senso dello slancio verso il tutto in quanto tutto (ἐπι-) sia il senso di mancanza insita in ogni desiderio (il *desiderium* cui rimanda la sfera del ποθέω).

(226) Il passa si segnala come riassuntivo della concezione che Damascio matura sull'indistinzione del principio: non si tratterà, infatti, di contrapporlo al definito ma piuttosto di svincolarlo da quest'ultimo, tanto da farne un in-definito che sia tale senza un termine oppositivo. In questo modo, non si persegue propriamente il percorso analogico dell'astrazione dal basso in alto (ll. 7-8) ma – nell'economia ermeneutica dell'indicibile travaglio – si passa dall'alterità di opposizione all'alterità di absolutezza, fuori di ogni relazione. In tale ottica non appare indispensabile al senso intendere il καί di καὶ ἐκείνῳ nell'accezione enfatica ed esplicativa (invero non comune) che gli riconosce la traduzione di W.-C. («à savoir cet un [...]»); piuttosto, si intende ἐκεῖνο come riferito pronominalmente all'indeterminato di cui il luogo ragiona e, come esso è detto semplice e indefinito, così in pieno parallelismo si dice che esso è sì uno (dove la semplicità) ma in senso stretto è quell'uno che, insieme, è tutto.

(227) Si può richiamare la dottrina pitagorica come fomite del pensiero triadico: cfr ARIST., *De cæl.* 268a10-13.

(228) Cfr PLAT., *Rsp.* 508E1 – 509A5.

(229) In forma di deduzione sillogistica, Damascio istruisce le coordinate del delicato problema dell'indeterminazione totale ed esemplare della materia, allorché essa viene affrontata a quel livello in cui non dipende né da

ordine né dall' uno.

(230) Rimarchevole è la sinestesia con cui Damascio trascorre al piano visivo (bagliore: ἔλλαμψις) a partire da quello poco sopra richiamato di tipo acustico (echeggiamento: ἀπήχημα) in riferimento a un esempio naturalistico (radice: ῥίζα), per sua natura estrinseco sia al suono sia al lucore: viene così introdotta una modulazione plurale quanto ai modi ma unitaria quanto all'oggetto (cioè più sensi per un unico oggetto coinvolto), così come unico nella molteplicità è l'uno-tutto di cui metafisicamente si sta trattando.

(231) Queste aporie – ‘successive’ in quanto ulteriori rispetto alle prime, piuttosto che ‘seconde’ in quanto inserite in una catena procedente in terze, quarte etc. – sono discusse analiticamente a partire da I, 99, 1 mentre le prime figurano da I, 62, 1 – I, 98, 27 (cfr anche DAM., *In Phæd.* I, § 445, 1).

(232) Va notata la fine opposizione che Damascio significa tra il presente συνάπτει (l. 11) e qui il perfetto (συνῆπται), cui è affidato un valore che muove dalla grammatica della lingua alla grammatica speculativa: alla luce è riferita un'accezione dinamica del contatto, espressa dal presente aspettUALE, còlta come in divenire, mentre quando viene meno il carattere di verità alla dimensione analogica è attribuito lo stato perfettivo.

(233) Cfr PLAT., *Rsp.* 509B9.

(234) Cfr PLAT., *Leg.* 715E8 e soprattutto 716C4-5, oltre a *Rsp.* 509B9.

(235) Il poderoso polittoto τὸ γὰρ διακρινόμενον διακρινόμενου διακρίνεται esempla in modo callido sia il modo di argomentare damasciano sia la specificità della circuminsessione della sua metafisica; come non c'è secondo senza un primo in opposizione al quale nasca, così non si darà un distinto senza ciò da cui si distingue nell'atto stesso di distinguersene, benché il processo distintivo sia unico pur nella duplicità degli esiti (il distinto e ciò da cui il distinto si distingue nell'essere tale).

(236) Così il conio neologistico di Damascio ἀπαρλλακτεῖν, peraltro chiaro per significato entro il torno di testo che gli compete.

(237) Il corsivo vuole trasferire il rilievo che al concetto Damascio conferisce attraverso la marcata anastrofe cui è sottoposto ἐπέκεινα; al principa-

le dei concetti della ipermetafisica del trattato. Damascio conferisce un rilievo sintattico che ne sottolinei la centralità speculativa.

(238) Il riferimento preciso è a I, 121, 13-16.

(239) Si noti che il greco non fa qui precedere l'articolo determinativo a ἐν πάντα, che lascia deliberatamente nella sua indefinitezza.

(240) Cfr I, 126, 15 – 127, 18 (ma anche I, 129, 1-7) sulla questione dell'uno-tutto indeterminato e primo di una serie.

Tomo II

(241) L'intelletto paterno è tipico di molto fraseggio oracolare, costituendo con il padre e la potenza la triade caldaica corrispondente, da Porfirio in avanti, alla triade intellegibile di essere, vita e pensiero (cfr *Or. Chald.* fr. 39, 49, 108, 109 dP).

(242) Il commentario taurinense al *Parmenide* ascritto a Porfirio – per il quale si dà identificazione tra il padre e la causa ineffabile – introduce il sintagma ἐν πάντα per indicare l'uno essente della seconda ipotesi (cfr XII, fol. 93v, l. 4).

(243) Basti qui citare il resoconto pitagorico di Teofrasto (*Met.* 6a19 e 11a27, ove si oppone l'uno alla diade indefinita) nonché di Teone di Smirne (*Exp. rer. math.*, p. 20, 19-20) circa l'affermazione per cui Archita e Filolao non avrebbero distinto tra uno e monade (cfr PHILOL., fr. A10 e ARCHYT., fr. A21 D.-K.), quantunque Siriano testimoni che i due filosofi pitagorici citati considerassero l'uno superiore alla monade (*In met.*, p. 151, 17-20 e p. 166, 3-5); sulla questione della pseudoepigrafia di tali luoghi, cfr la dottrina di *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 5).

(244) *Or. Chald.* fr. 4 dP.

(245) Cfr *Or. Chald.* fr. 18 dP.

(246) L'ordine frastico – che presenta εἷς come interposto tra ἕκαστος e ἀριθμός – corrobora la traduzione proposta: a essere in questione, infatti, non è che ciascun numero sia uno ma non monade bensì che ciascun uno (per i plurimi uni e, tra questi eccellente, il primo uno, cfr ad es. PLOT., *Enn.*, V, 1, 10, 8) sia sì numero ma non monade, come dimostra l'affermazione di Damascio che immediatamente segue: la ricerca è dell'uno che sappia essere monade, non primamente di un numero che sia monade.

(247) L'accezione di πρᾶγμα in questo contesto è di evidente opposizione a ὄνομα, a differenza dell'accezione di pochi righe sopra (l. 7), dove poteva valere l'osservazione di *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 4 («les réalités supérieures que sont les intellegibles»). Si preferisce perciò, qui e oltre, una resa meno connotata che sappia garantire il mantenimento di un medesimo sostantivo italiano nei diversi contesti.

(248) Sull'articolo singolare come riferito all'intero sintagma πάντα ἓν, cfr anche n. 210.

(249) L'allitterazione coetimologica ricalca l'originale greco, incardinato sulla radice del μόνος/μένειν.

(250) Cfr PLAT., *Phil.* 16c7-10; 23c9-10.

(251) Cfr *Or. Chald.* fr. 4 dP.

(252) Cfr i pitagorici in ARIST., *Met.* 986a15-26 e 1093b11-14.

(253) L'aggiunta di συμφύσεως è stata suggerita a Combès da II, 16, 2 ss.

(254) Avere qualcosa in comune comporta che le due coincatenazioni, pur capaci di una loro totale autonomia, non risultino del tutto staccate o lacerate fra loro (*de-tratte*, διεσπασμένοι).

(255) Quanto è preipotizzato nell'intelligibile viene sottoposto a un'argomentazione secondo indicazione (κατὰ ἔνδειξιν), quando invece poche righe prima (ll. 3-5) si leggeva che le concatenazioni argomentative che discendono dal monoessenziale sono esposte appropriatamente, non secondo indicazione (κυρίως, οὐ κατὰ ἔνδειξιν) nonché in termini conclusivi (εναγόμενος) a partire da quanto è nell'intelletto e nell'anima. Se ne ricava il carattere peculiare dell'argomentare secondo indicazione, che interviene ai gradi più alti della speculazione, giacché esso coniuga il rigore del ragionamento deduttivo pur non raggiungendo l'oggetto da dedursi, che resta intravisto. Come per l'analogia di cui si farà cenno poco sotto in ordine alla strategia dell'indicazione (l. 14), quest'ultima supera il procedere deduttivo pur non prescindendone, configurandosi come più che deduttiva (ma cfr anche *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 4, circa l'indicazione per le cause intelligibili e l'argomentare propriamente circa le concatenazioni originanti dal principio). In Damascio, infatti, il piano dimostrativo e quello dell'indicazione si presentano osmotici e compenetrati, non opposti, benché muovano da presupposti contrapposti (così alle ll. 16-23, pur con le difficoltà constatate dall'autore medesimo, si cercherà una ἀπόδειξις su quanto è al di sopra delle triadi intelligibili, non già una loro indicazione).

(256) Su quest'uso pregnante di τό γε, cfr PLAT., *Euthyd.* 271c6 e 291a2, oltre a *Pol.* 305c9 (esempî tratti da R. Kühner – B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache*, II *Satzlehre*, I, p. 586, referencia ri-

chiamata anche in *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 5).

(257) In accordo con quanto notato da *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 2, il senso di ἀληθῶς ἔν dovrà essere qui inteso contestualmente – forse anche non senza un'idea di ironia –, cioè come vero in rapporto alle premesse e non in senso ontologicamente forte, giusta l'uso di PLAT., *Soph.* 245A8-9.

(258) Questa è una delle formulazioni più dirette offerte dal trattato circa la logica dell'antinomia damasciana, giacché quando lo sguardo del logos viene proiettato sugli estremi distretti del comprensibile l'alternativa tragica dei contraddittorî muta in copossibilità degli equidistanti, realizzando l'economia del protologico.

(259) Cfr I, 3, 9-10.

(260) Cfr ARIST., *De an.* 426b12 ss.

(261) Si accoglie la correzione di W.-C. del *monstrum* tràdito θεσιναι in θέσιν εἶναι.

(262) Come pochi righe sopra (l. 5: τῇ τῆς ὄψεως ἐπιβολῇ) il concetto di ἐπιβολή valeva nella sua accezione etimica di uno slancio esteriore della vista verso l'oggetto proprio – senza per questo identificarsi *sic et simpliciter* con il valore intuitivo della vista, giacché era lì piuttosto in questione il distinguo con l'atto ricettivo e interiore dell'udito –, parimenti in questo contesto a ἐπιβολή compete il senso della pro-spettazione da cui il logos si affaccia alla realtà del conosciuto.

(263) Cfr *Orphic.* fr. 54; 60; 66 K.

(264) Si intende ἐκέκεινα (*sic*) messo a testo in W.-C. (l. 24) come mero refuso per il consueto ἐπέκεινα.

(265) L'ordine iperontologico del com-posto (σύνθημα) integra e supera quello del simbolico, che interviene a ridestarlo e come a introdurlo; si potrà affermare che la composizione risponde a quella sinapsi con il trascendente divino che la dottrina caldaica prospetta in *Or. Chald.* fr. 2, 109 dP, istituendo una corrispondenza *sui generis* (teurgica, divinatoria, simbolica etc.) tra referenti ontologicamente incomunicanti, tanto da valicare l'attività onomasiologica del linguaggio (oltrepassamento di cui consiste l'ineffabile che informa la generale linea di pensiero del passo).

(266) Cfr la posizione ascritta al Parmenide storico in PLAT., *Parm.* 137B2-4. Questo passo contribuisce a riconoscere, da un lato, Plotino, Amelio e Proclo tra quanti individuano il principio assoluto nell'uno, dall'altro lato (secondo PLAT., *Phil.* 23C9) sono da riconoscere in Porfirio, Giamblico, Plutarco di Atene e Siriano quanti designano il principio col nome di dio; infine, giusta PLAT., *Rsp.* 506E1, Plotino e Proclo hanno avanzato l'origine come bene, mentre la tradizione orfica gli ha assegnano il nome di tempo.

(267) Cfr *Orphic.* fr. 54; 60; 66 K.

(268) Il neutro τοῦτο risulta sillettico rispetto ai due femminili precedenti (τῇ μετ' αὐτήν e τὴν μονάδα, cui è riferito), per attrazione del collimite σύμβολον.

(269) Non si accoglie la correzione di W.-C. πατρική, preferendo a questa la lezione parzialmente in rasura di A παρακτική, proprio perché capace di assolvere – senza intervenire in modo pesante sul testo – il ruolo di sinonimo di ὑπαρκτική richiesto dal senso contestuale, come indicato da *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 2.

(270) Terzo dopo i punti notati in II, 12, 2 e II, 12, 4.

(271) La concretezza ambigua dello stile di Damascio non si impegna a presentare i 'tutti' come *predicati* (come interpreta la traduzione di W.-C.: «comme prédicat commun»), piuttosto preferendo lasciare inespresso il carattere ontologico del ciò di cui si dice, il quale conta in quanto pluralità totale, a prescindere dalla configurazione essenziale del suo essere.

(272) Cfr II, 11, 9-11.

(273) L'uso idiomatico dell'imperfetto ἦν (per il quale *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 3 conia *ad hoc* la categoria sintattica di «imparfait métaphysique» non del tutto trasparente) oscilla al solito tra il valore dell'*imperfectum pro praesente* e una sfumatura di potenzialità, facendo confluire su quanto si asserisce al presente la conseguenza (anche logica) di quanto è stato affermato nelle premesse, tanto da sospendere tra il passato della premessa e il presente della possibile conclusione il tempo logico dell'affermazione.

(274) In luogo di ἀπόβασις, qui e poco oltre si potrebbe forse leggere con la periclitante tradizione manoscritta ὑπόβασις, che avrebbe se non altro il

merito di riprendere e specificare lo ὑπέβη della l. 1.

(275) Si legga ἄρρητον – come forse trasmesso dalla lezione manoscritta – in vece della forma avverbiale ἄρρήτως, messa a testo in W.-C.

(276) Cfr PLAT., *Parm.* 138A2-B7 (dove i due predicati sono negati in ordine all'uno della prima ipotesi) e *ibid.*, 145B7-E5, dove essi sono affermati circa l'uno della seconda ipotesi.

(277) L'argomentazione damasciana riflette nella parola tutta la difficoltà del pensiero arduo che veicola; la modalizzazione dell'uno (uno-tutto, tutto-uno, unificato) non sarebbe di per sé capace, infatti, di esplicitare il carattere della frontiera di indicazione dell'ineffabile, se non si ricorresse a evocare un'ineffabilità paradossalmente non totale, portando una quantificazione entro ciò che per sua natura si presenta come opposto a ogni opzione di dicibilità (con un movimento teoretico che, nel complesso, nota bene *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 2 «reste proche de Jamblique»). In questo modo l'ineffabile propriamente declinato si riflette in tale grado di ineffabilità subordinata la quale, per sua parte, segna il culmine catafatico della tensione tra l'unico e il due.

(278) Cfr II, 35, 17 – 38, 17.

(279) Sui concetti comuni (di cui già a I, 40, 2) come cognizioni ingenite a ogni soggetto conoscente, cfr PROCL., *Theol. Plat.* I, 40 Saffrey-Westerink.

(280) Cfr PROCL., *Theol. Plat.* I, 11 (specialmente p. 47, 7-8) Saffrey-Westerink, in ripresa di PLAT., *Soph.* 245B8-10.

(281) Cfr II, 10, 11 e 15-16, oltre a PLAT., *Parm.* 144E5.

(282) Cfr PLAT., *Phil.* 23C12-D1.

(283) Cfr soprattutto II, 40, 1 – 55, 16.

(284) Citazione implicita esemplata su PLAT., *Parm.* 143B3-4 e *Soph.* 245A1-10.

(285) La diatesi logica di πληθύνμενον e πληθύεσθαι vibra volutamente sulla soglia dell'azione passiva e riflessiva perché, nella piena significazione azionale e durativa dei verbi, si perfeziona un offuscamento della soglia tra la produzione di un effetto su di sé e il riceverne affezione da un altro

che, nella dinamica ontologica, viene a essere in un contatto indistinguibile.

(286) Cfr II, 2, 11-14.

(287) Cfr *Or. Chald.* fr. 4 dP.

(288) La scelta lessicale di Damascio (θυρυλουμένη) sembra lasciar trapelare una punta di acrimonia o almeno di ironico asteismo, che va oltre il semplice senso di citazione del pregresso (come invece è nella resa francese di W.-C. «tant de fois cité»).

(289) Damascio incardina qui la speculazione sull'ineffabile come filosofia della soglia (ἐν τοῖς προθύροις, per cui segnatamente cfr PLAT., *Phil.* 64C1-3) in quanto capace di coniugare una circoscritta forma di conoscenza qual è l'avere nozione (γνωρίζεσθαι) e il trascendimento di ogni riduzionismo epistemico.

(290) Così seguendo la lezione corretta di A¹ (ἀορίστου λεγομένης) in vece della lezione *monstruosa* ἀοριστουμένης di A, pur plausibile nella tendenza creativa dello stile dell'autore.

(291) Per questa sezione cfr PLAT., *Parm.* 142A3.

(292) Per ἐπέρεισις cfr I, 64, 11-12 e 83, 15.

(293) Cfr PLAT., *Phæd.* 111A3, dove si legge θέαμα εὐδαιμόνων θεατῶν (ripreso e adattato in PLOT., *Enn.* V, 8, 4, 43-44: θέαμα ὑπερευδαιμόνων θεατῶν).

(294) Cfr I, 86, 10 – 89, 3.

(295) Va notato che ἄθετος (già in I, 56, 9) si riferisce al principio aritmetico della μονάς (cfr ARIST., *Met.* 1016b25 e 30; 1084, b26-17, oltre a *Anal. post.* 87a36 ss.) mentre il principio geometrico che è il punto (στιγμή) ha posizione (cfr PROCL., *In Eucl.*, p. 59, 18 e p. 96, 8-10).

(296) Il passo è perspicuo dello stacco che intercorre tra il catafatismo – lecito ma pur sempre condizionato dai limiti dell'analogia e del simbolismo, riduzionistici per loro natura – e l'indicibile in sé: nulla impedisce – sostiene Damascio – di attribuire predicati al principio primo né di sapere – così nella sintassi nervosa dell'autore – che l'innominabile tuttavia ecce-

de anche questi limiti e l'indicazione è strategia che fa sì trapelare l'alterità del più venerabile principio e non del principio del tutto ma, così facendo, nell'economia dell'essere damasciano spalanca un riflesso anche sul principio inconnaturale a ogni forma di conoscenza: per i molti passi allusi, cfr I, 9, 1-6; 10, 24 – 11, 14; 80, 19 – 81, 11; 82, 3 – 83, 6; 84, 13 – 86, 8; 94, 13-20; 97, 21-23; II, 8, 15 – 9, 2; 14, 6-7; 22, 18-23.

(297) Con forza denotativa Damascio ricorre ad ἀσύμφυλος per indicare ciò che non partecipa di comunanza naturale (per σύμφυσις cfr, poco oltre, II, 25, 12) con il concetto umano, facendo leva sul significato etimologico dei componenti (W.-C. non vanno oltre «etranger»).

(298) Cfr *Orphic.* fr. 54; 60; 66 K. e *Or. Chald.* fr. 4 dP.

(299) Nota bene *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 3 che il ritmo sincopato dell'argomentazione si è trasfuso nella lettera, introducendo un reciso anacoluto nel fraseggio damasciano, a causa di ἐπεὶ in luogo di un secondo e correlativo ἤ. Altresì il senso richiede necessariamente di accettare l'integrazione di εἰ avanzata in W.-C.

(300) A essere dette icasticamente canali sono le processioni dell'essere. Su ὁχετοί cfr *Or. Chald.* fr. 2, 4; 65, 2; 66; 110,1 dP.

(301) L'ipotesi di Giamblico qui evocata – difesa da Proclo – può essere letta in ripresa da II, 25, 1 ss., ipotizzando una diade predistinta come causa della diade in argomento, come sostiene *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 1.

(302) La critica era stata anticipata a II, 12, 1-14, circa l'argomento di Giamblico esposto a II, 4, 8 – 5, 7.

(303) Si intende che συμφοῦς non deve essere impegnativamente ellittico di αἵτιον (appena sopra evocato) o simili bensì relato al suo predicato come genitivo di pertinenza, come il senso della frase mostra di richiedere: nel modo in cui l'uno è prima del due (non 'è causa' del due), così l'uno è (non 'è causa') di un connaturale (cioè il due).

(304) Risulta chiaro lo spirito generale che informa la posizione di Damascio rispetto alla proposta metafisica di Giamblico: è qui in discussione se tra l'ineffabile e la diade di limite e illimito si dia un solo uno o un uno per dire così sdoppiato (uno assoluto e uno connaturale), fermo restando il ca-

rattere di ultratrascendenza dell'ineffabile in sé rispetto alla gerarchia dell'essere. Dunque sarà suscettibile di adattamento solo la struttura del catafatismo mentre resta inattingibile la sproporzione ontologica ed epistemica dell'apofatismo dell'origine principiante rispetto al grado più alto che gli si approssima.

(305) Con δίδυμον Damascio guarda a una processione che sia più connotata che semplicemente doppia, bensì a una movenza ontologica che abbia in sé l'identità reduplicata propria di un termine che anche nella sua struttura reca traccia di un raddoppiamento fonosimbolico (δι- prefisso di duplicazione e radice δυ-).

(306) Che il carattere della connatura esuli dalla duplicità del due è anche mostrato dal ricorso a un rarissimo duale (τοῖν δυοῖν στίχοιν), sfruttando la possibilità che la grammatica del duale mette a disposizione, nella sua capacità di interposizione tra uno e molti (il due è presentato come non esente né l'uno né l'altro).

(307) Cfr II, 2, 11-14.

(308) Si accoglie la correzione di W.-C. προσφθέγγαιτο in luogo di φθέγγαιτο πρὸς ἄλλον di A.

(309) Si traduce la lezione trādita ἀτιμάζοντες (che W.-C. mette a testo ma non traduce, giacché traduce la congettura ἀποβλέποντες notata in apparato, come specificato nel commento: cfr *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 5): l'uno, infatti, può essere fatto oggetto di disprezzo in tanto in quanto è sì al vertice di tutto ma è purtuttavia superato da Quello, una volta che si sia introdotto l'ineffabile giamblicheo infinitamente superiore alla superiorità medesima.

(310) Cfr II, 11, 3-5.

(311) Cfr II, 29, 6-9.

(312) Con l'uso di εἰς Damascio suggerisce l'idea di una penetrazione della controdivisione all'interno di quell'unico principio (*in cui* e non 'a cui' viene portata), riprendendo e sviluppando l'idea di generazione (ἐκγονος, l. 7), nell'interno della complessiva architettura delle doglie dell'essere.

(313) Cfr II, 32, 1 ss.

(314) Cfr *Or. Chald.* fr. 30 dP.

(315) Cfr PLAT., *Soph.* 245A5-6 e C1-2.

(316) L'argomentazione *a fortiori* cerca di accreditare la sua proposta ricorrendo all'enfasi dell'anastrofe tipica del capovolgimento ontologico che caratterizza ciò che supera tutto (τούτων ἐπέκεινα, l. 20) e delle neoformazioni morfologiche (ess. ἔνωμα, l. 11; διακρίματος, l. 17; cfr già κοινοφυῆ, II, 29, 17).

(317) Così si trasfonde il brusco passaggio dal soggetto femminile singolare (ἡ τοῦ ἐνὸς καὶ τῶν πολλῶν) al neutro plurale del participio (συναγόμενα), concordato nel senso con l'uno e i molti.

(318) Si noti il crescendo del dominio ontologico denotata dai prefissi *in uariatione* ὀλοτελής e παντελῶν (II. 1-2).

(319) Il greco opera parimenti una sillessi tra il maschile dell'articolato e il femminile del sostantivo, nella sua ipostatizzazione (τὸν μῆτιν).

(320) Cfr *Orphic.* fr. 79 K.

(321) Cfr (oltre a *Orphic.* fr. 14 K.) PLAT., *Phil.* 66C8-9.

(322) La neoformazione πολλότης sarà ripresa a II, 42, 3, 8, 9.

(323) Il passo allude a *Or. Chald.* fr. 4 dP, con sintassi sincopata e paraanacolutica, tipica di questa sezione del trattato, stante che ἀπεφάναντο deve essere inteso non solo come riferito alla comparativa ὡς οἱ θεοί ma anche come predicatore autonomo dell'enunciato principale.

(324) Il raro πληθύι vuole distinguersi dal più consueto πλήθει, giustificandosi con la ripresa tematica della forma affissale precedente πληθυόμενον (l. 18), come una pluralità intesa nella sua dinamica effettuale.

(325) Si può cogliere un'inflessione peggiorativa nella scelta della forma composta καταχρώμεθα (W.-C. ha invece soltanto «nous utilisons»), come confermato dal contesto.

(326) L'uso neoplatonico di περιωπή muove da PLAT., *Pol.* 272E5 e *Phædr.* 247B1-C2 (in riferimento rispettivamente all'intelletto che governa il mon-

do e all'alto dei cieli).

(327) La gerarchia tra uno-tutto e tutto-uno corrisponde a un mero ordine classificatorio che viene presentato quasi con timore di infrazione sacrale (θέμις).

(328) Cfr II, 44, 12-19 e 52, 9 – 55, 15.

(329) Cfr PLAT., *Phil.* 27D1-10.

(330) L'argomentazione deduca in forma sillogistica quanto affermato in PLAT., *Soph.* 245A1-B10.

(331) Cfr ARIST., *Met.* 1003a15-16: ἔσονται ἀρχαὶ ἕτεραι πρότεροι ἀρχῶν.

(332) Cfr PROCL., *Theol. Plat.* III, 10 Saffrey-Westerink.

(333) Il verbo πολλοποιεῖν (qui flesso al participio presente medio-passivo) non è altrove attestato, diversamente all'aggettivo πολλοποιός di uso frequente nel trattato di Damascio (I, 100, 18; 102, 15, 105, 18; 106, 11, 14, 16; 107, 14, II, 33, 13; 55, 10).

(334) Il riferimento è, al solito, rivolto a Siriano e Proclo.

(335) Si accoglie l'integrazione di W.-C. così come la motivazione di una sua caduta per aplografia (la notazione alfabetica del numerale πρώτης è stata caducata per confusione con l'alpha iniziale del successivo ἀρχῆς).

(336) Il trattato aveva già affrontato la questione a I, 97, 17-20.

(337) Cfr ARIST., *Met.* 242b35; 257a6-7.

(338) La divisione oppositiva di infralunare e sovrалunare muove da ARIST., *Meteor.* 340b6 ss. e 298a24 ss. e *De cæl.* 269b13 – 270b11; 284a12-16.

(339) Per il sistema caldaico di empireo, etere, materia, cfr PROCL., *In Tim.* II (in ispecie, p. 57, 10-14) e *Or. Chald.* fr. 57 dP (per il rinvio a Psello, cfr *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 2). Si nota altresì che il riferimento alla materia è fatto in termini di 'materico' (ὕλαϊος, ll. 14-159, in distinzione dal più comune 'materiale' (ὕλικός) e dal 'materiato' (di cui in II, 84, 8: τῶν ἐνύλων εἰδῶν).

(340) Cfr appena sopra, II, 48, 18-20.

(341) La lettera di προποδισμός (già introdotta in forma participiale alla l. 19) si colloca *a latere* della processione (πρόοδος, l. 19) e della progressione (cfr ad es. προκοπή a II, 133, 20 e 169, 22, strutturando tre dei principali modi del procedere predicabili circa i differenti modi di guardare all'azione dell'essere). Sul προποδισμός come elemento della definizione pitagorica di numero, cfr Teone di Smirne (*Expos. rer. Math.*, 18, 3-4) e Moderato in Stobeo (I, p. 21, 8-9 Wachsmuth).

(342) Tipica modulazione di prossimità variata sia nella lettera sia nella teoria sottesa, secondo l'uso di Damascio, tra διαπέφηνεν e, poco sopra, προφαινομένης (ll. 8-9), nonché il successivo συναναφανέντων (II, 50, 7).

(343) La congettura di Ruelle ἀντεπαλλάξεως (*hapax heiremenon*) provvede di senso il trådito ἀντεπάλξεως di A.

(344) Cfr II, 67, 14 ss.

(345) Cfr II, 34, 22 – 35, 3, 50, 13-15; 52, 22-24.

(346) Il manoscritto pare recare traccia di alcune lettere dopo ὑπερβαλλούσης.

(347) Vale operare una sinossi tra l'espressione di Damascio e uno stilema che doveva essere diffuso e che, con qualche variazione, appare fruito anche da Diodoro Siculo (*Bibl.* XI, 59, segnalato in W.C., p. 55, n 1): ἐκεῖνο μὴν οὐκ ἄξιον παρελθεῖν ἀνεπισήμαντον ὅτι [...] (Damascio) e οὐκ ἄξιον ἐκρίναμεν τὴν ἀρετὴν αὐτοῦ παραλιπεῖν ἀνεπισήμαντον (Diodoro).

(348) In questo modo sono qui intesi Siriano e Proclo (sulla prima sostanza in termini di unificato, oltre a PROCL., *Theol. Plat.* III, 9 Saffrey-Westerink, cfr almeno II, 35, 25 – 36, 6 e 37, 18-20).

(349) Il trådito συγκατείληγε viene conservato a testo da W.-C. ma, nella traduzione così come in nota, viene considerato lezione erronea per συγκατέιλοχε; premesso che si tratta in ambedue i casi di un conio damasciano, pare non indispensabile respingere la lezione manoscritta, sia perché il senso non ne patisce detrimento sia perché il verbo λαγχάνω presenta il vantaggio di non dover sottintendere il soggetto (quest'ultimo verbo infatti conosce anche un uso con mozione intransitiva, trovando nel suc-

cessivo τοῦτο il proprio soggetto espresso, quando invece il genere transitivo del verbo λέγω comporterebbe per τοῦτο il valore di oggetto, lasciando in sospeso l'individuazione del soggetto).

(350) Cfr PLAT., *Rsp.* 510B4-9; 511A3-D6; 521C6-D4; 525C5-6 e *Leg.* 899C6-7 (anima come prima generazione).

(351) Potrà essere utile notare che il *Sofista* intende l'intellegibile come il tutto (cfr anche *Soph.* 249C10-D4) e, in quanto tale, come capace di ricomprendere in sé anche il mobile mentre Damascio, alla maniera neoplatonica, intende l'intellegibile *stricto sensu*, quale il vertice dell'essere, e quindi quale indifferenziato, il che corrisponde al modo dell'immobile *quoad* contratto (cfr anche I, 101, 12.19 e *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 4).

(352) Cfr PLOT., *Enn.* III, 7, 4, 37-40.

(353) Ricorrendo a πεπόνθησιν, Damascio ottiene il risultato di trasferire la resultatività, propria della dinamica dell'aspetto verbale, entro la staticità della designazione sostantivale, così da individuare uno spazio teoretico-grammaticale intermedio e partecipante dei due.

(354) Cfr PLOT., *Enn.* VI, 9, 5, 31.

(355) Così con calco italiano del greco παντούχου (formazione damasciana, per cui cfr anche II, 88, 23); lo sguardo di Damascio mira non solo alla vetta ma al punto più alto della vetta (τῆς ἀκροτάτης [...] κορυφῆς), dove tutto è ritenuto insieme.

(356) Chiaro riferimento ad Aristotele, che in *Met.* 985a31-b2 chiama elementi (στοιχεῖα) i quattro ῥιζώματα di Empedocle (fr. 31B6 D.-K.) (Platone parla di σώματα in *Tim.* 53C5).

(357) Il rimando è a Platone (cfr in ispecie *Tim.* 58D1-3; 59E6 – 60A3; 67A1-4). Piuttosto che all'opposizione genere-specie, bisognerà intendere la relazione tra γένος-εἶδος nei termini del rapporto genere-essenza, secondo quanto suggerisce *Tim.* 59B (cfr μονοειδὲς γένος: «a kind of a unique form» nella traduzione di R.G. Bury, nell'edizione Loeb).

(358) Cfr II, 174, 1 ss.

(359) Il lessema προαπατῶντα rimanda al commentario di Damascio al *Fedone* (II, 128, 1-2) circa la posizione di Proclo (cui forse attinge la base

lessicale) circa la visione non degli astri ma delle loro radiazioni luminose (teoria compendiata da Giovanni Filopono in *De an.*, p. 325, 33-35).

(360) Esempio di matrice stoica addotto tra gli altri, *mutatis mutandis*, in PLOT., *Enn.* II, 8, 1, 34-36 e BAS. CÆS., *Hom. de hexæm.* VI, 140B, p. 374 Giet.

(361) Si intende ὄντων come participio sostantivato in relazione al precedente articolo τῶν, invece di intenderlo come participio attributivo del conclusivo πληρωμάτων, spostamento sottile ma non indifferente per il senso: ciò che la percezione restituisce come piccolo benché sia grande è presentato in questo modo come un restringimento non già della pienezza (a prescindere che essa sia là e che sia *solidale*) ma di quel qualcosa che là e solo là è pienezza: Damascio non sottolinea che ciò là è solidale ma che là ciò è pienezza (la quale è anche solidale) – e tale pienezza si colloca là come il suo rimpicciolimento si colloca nel qui del senso.

(362) Prosegue la relativizzazione del principio in quanto unicato, il quale è detto/chiamato/nominato essente e sostanza, senza però esserlo per proprietà definita (cfr soprattutto I, 56, 9-18 e 57, 25 – 58, 1).

(363) Cfr I, 62, 10 ss.

(364) Il rinvio è al commento di Giamblico al *Parmenide*, oggi perduto.

(365) Si constata che la strategia dell'indicazione muove dall'ordine sommo dell'assolutamente ineffabile e inconcepibile e, di qui, si articola su più livelli, tra i quali è ricompreso quello dell'impossibilità designativa di ciò che non ha nome, se non *quodammodo*.

(366) Cfr PLAT., *Soph.* 245A5-9, dove οὐ τὸ πεπονθός vale a designare l'uno di cui è affezione all'essere, qui da superare in direzione sovrasostanziale.

(367) Cfr PLAT., *Leg.* 899C6-7 (già addotta da Damascio a II, 57, 2-4).

(368) Cfr anche PROCL., *In Parm.* 861, 9-11 sull'intierezza di ogni essenza come dio ed essente.

(369) Per la partizione titanica, cfr I, 4, 6; 66, 19; 87, 1.

(370) L'occorrenza di κέρματα rinvia a PLAT., *Parm.* 144B5 ed E3-5, dove

si legge, circa i numeri, nel primo ordine degli intellegibili-intellettivi: τὸ ἐν ἄρα αὐτὸ κεκερματισμένον ὑπὸ τῆς οὐσίας πολλά τε καὶ ἄπειρα τὸ πλῆθος ἐστίν.

(371) Il perfetto κεκυηκός è sospeso entro l'idea di una condizione ereditata dal pregresso, senza che essa possa mai pervenire a compimento, secondo il linguaggio delle doglie ineffabili: un passato che vive nella risultanza presente, destinata a non raggiungere mai il proprio futuro. Così andrà intesa la precisazione che l'uno ha ormai come in incubazione i molti, tanto da non essere ancora i molti stessi – non ancora gestati – ma senza essere più l'uno, giacché esso è estatico rispetto a se stesso.

(372) In W.-C. viene inteso l'enunciato in senso interrogativo, senza che tuttavia la lettera presenti alcun segnale in proposito, cosa che Damascio invece tende a fare. Si preferirà, pertanto, considerare la frase in senso affermativo, cui si attaglia – meglio che a un'interrogazione pur retorica – la correzione apportata immediatamente dopo (cioè: non è ancora sorta la parzializzazione dell'unicato).

(373) ARIST., *Phys.* 231a24-26; 241a3; 215b18-19.

(374) La lezione trādita da Α πρός (inaccettabile per il senso e per la sintassi) si può spiegare in luogo di ὥς a causa della simiglianza delle rispettive abbreviazioni.

(375) Cfr ARIST., *Met.* 1001b18.

(376) Si può notare a corollario di W.-C., p. 70, n 4 (dove è citato in proposito un uso affine in PROCL., *Theol. Plat.* III, 20 Saffrey-Westerink) che ὁ ἐν τοῖς ἔπεσι Παρμενίδης interviene a distinguere non tanto o non solo il Parmenide storico dal Parmenide narrato dal dialogo platonico ma segnatamente a distinguere il filosofo Parmenide dal dialogo omonimo.

(377) La forma δυναμωτικόν pare essere un *unicum*.

(378) Per ἐκτένεια cfr I, 107, 6 e II, 73, 18.

(379) Si tratta, al solito, di Siriano e Proclo.

(380) Questo scritto di Giamblico è citato da Proclo in *Theol. Plat.* I, 11 Saffrey-Westerink, ove si riferisce che Giamblico avrebbe collocato l'essere al limite inferiore dell'intellettivo, ed è citata anche dallo stesso autore di

Calcide in una digressione di *De myst.* VIII, 8. Solo congetturale è ogni rapporto tra questo *De deis* e lo scritto *De deis et mundo* di Salustio.

(381) Cfr I, 114, 13 – 115, 4 e 121,7-16.

(382) Cfr II, 71, 6-7.

(383) Sullo sfondo agisce la dottrina di Amelio circa il triplice demiurgo timaico: quello essente, quello avente, quello vedente (cfr PROCL., *In Tim.* I, p. 306, 1-14; III, p. 103, 18-28).

(384) Cfr I, 101, 14 e II, 57, 6.

(385) Ben oltre il «façon inattendue» di W.-C., con ἀτόπως Damascio vuole comunicare la natura paradossale della via che permette l'accesso all'indistinto mediante la distinzione.

(386) Cfr PLAT., *Soph.* 254D4-10; 255A10; 256B6-7.

(387) Cfr PLAT., *Soph.* 259A4-5.

(388) La formula che chiude la sezione è tipicamente aristotelica, come aristotelico è il respiro degli argomenti di tutto il passo, fin dalla modulazione atto vs movimento che lo traversa, per cui cfr almeno ARIST., *Met.* 1048b34-35.

(389) Si tratta sempre di Siriano e Proclo. Proclo sostiene la tesi dell'assenza dell'atto nell'uno (cfr *In Parm.* VII, segnatamente pp. 1154, 6-10 e 1172, 17-23); sullo sfondo si contrappongono due visioni sul movimento, il quale per Plotino è un atto intemporale e perfetto *Enn.* VI, 1, 16) mentre per Aristotele (ripreso da Giamblico) è un atto imperfetto (cfr *Phys.* 201a9-15).

(390) L'alternativa cioè che pone l'atto come l'esteso di ciascuno degli altri enti (II, 82, 19-21); si preferisce intendere τὰ ἄλλα come neutro sostantivato in rapporto a tutto ciò che non è atto di per sé, piuttosto che interpretarlo come aggettivo di un sottinteso plurale εἶδη, essendo in questione il contrasto generale tra l'atto e tutto ciò che è attivo e non solo tra l'atto e le altre essenze (un'essenza è tale a prescindere dalla sua attività), se preventivamente l'atto è assunto essere una qualche essenza e non movimento.

(391) Cfr II, 82, 17-19.

(392) Ancora Siriano e Proclo (per quest'ultimo cfr il VII dell' *In Parm.*, in modo segnalato p. 1151, 29-32).

(393) Cfr II, 50, 13-15 e 20-22 (e anche II, 71, 11-24).

(394) Cfr II, 57, 12-16; 58, 15; 63, 17-19; 64, 20-21.

(395) Damascio oppone ἔνωμα a ἡνωμένον delle II. 17 e 19, intendendo col primo non il risultato della riduzione del molteplice all'unità bensì il grado di unità proprio dell'intellegibile, concepito come staticità che prescinde dal superamento dell'antitesi di potenza e atto. Altresì, pur in un contesto speculativamente molto denso e che spesso tende a obliterare i confini delle argomentazioni presentate, la sintassi degli argomenti al genitivo in luogo del dativo incoraggia a intendere ἐξαίρετον nel senso di 'eccelso' (*plus* genitivo ablativale del secondo termine di paragone) invece dell'accezione di 'privilegio', la quale preferirebbe secondo l'uso un *dativus commodi* del beneficiante.

(396) Cfr II, 32, 7-16; 52, 20-23; 58, 6-21; 59, 12-14.

(397) Cfr *Or. Chald.* fr. 3dP; in contrasto con gli altri predicati impiegati, lo scatto metafisico di ἀναπάσαν si staglia per la sua connotazione aoristica, che lo sottrae a ogni tempo perché ciò che è prima di tutto vuole svincolarsi anche dal tempo logico della contrapposizione del semplice che è tale se confrontato con un composto che esso escluda.

(398) Cfr II, 178, 11 ss.

(399) Cfr II, 79, 7 ss.

(400) Cfr II, 78, 21 – 79, 2.

(401) La lettera si carica, nel contesto, dell'intera forza etimologica di 'ciò [ogni atto] che è conficcato insieme' (συμπαγεῖς) alla sostanza, cui con tale forza l'atto è indisciungibilmente collegato, senza tuttavia abdicare dalla propria natura di atti, non confusi con la sostanza medesima.

(402) Per la scelta lessicale della correzione di W.-C. παρισωμένην, cfr. PLAT., *Rsp.* 498E3 (su cui DAM., *In Phæd.* § 207, 6-7).

(403) Sull'imponderabile del medio nell'anima come improvviso, cfr l'

ἐξαίφνης di PLAT., *Parm.* 156D3.

(404) Cfr PLAT., *Tim.* 35A1-6.

(405) Locuzione in PLAT., *Phil.* 30D2-3: κατὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν.

(406) Cfr II, 85, 19-24.

(407) Cfr PLAT., *Parm.* 143A4-B8.

(408) Cfr PLAT., *Parm.* 142D4-142E7.

(409) Damascio attribuisce all'ineffabilità che si attua nell'anima il nome di ἀνώνυμος μεσότης (*medietà anonima*), sospesa tra imparzializzato partecipante del parzializzato e, a fronte, parzializzato partecipante dell'imparzializzato, rassegnando il linguaggio del pensiero alla sua costituiva insufficienza davanti alla dinamica euporetica della dottrina dei principî come mediazione (per la quale cfr anche PLAT., *Parm.* 143A4-B8).

(410) L'inserzione di W.-C. «nous l'avons vu» appare superare il dettato del testo, pur indicando correttamente la ripresa di molte argomentazioni già esposte (ad es. in I, 68, 7-10; 73, 6-8; 88, 6; II, 22, 22 – 23, 1).

(411) Il doppio composto ἐγκαταπίνω è rarissimo e pare avere precedenti occorrenze solo presso Filone Alessandrino (*De somn.* II, 86 e *De spec. leg.* III, 6).

(412) Cfr per contro la formulazione οὐσία ὄντως οὐσα di PLAT., *Phædr.* 247C7.

(413) Cfr PLAT., *Phædr.* 247C6 – 248C2.

(414) Epiteto cronio estemporaneo e puramente esornativo in contesto metafisico per introdurre nel discorso il tema della mente, mutuato dall'epica tradizionale (cfr HOM., *Il.* II, 205 e *Od.* XXI, 415, oltre a HES., *Theog.* 18, 137, 138, 168, 473, 495).

(415) *Orphic.* fr. 131 K.

(416) Cfr II, 58, 6-14; 63, 9-19; 63, 21 – 64, 4.

(417) Cfr PLAT., *Parm.* 142B3-C7.

(418) Cfr PLAT., *Parm.* 141E7 – 142A1.

(419) Cfr PLAT., *Parm.* 142B3-C7.

(420) Il greco κατὰ ἔμφασιν si è ritenuto dovesse comparare qui con la resa 'secondo intrinseca manifestazione' per avvalorare il senso della dinamica uni-molteplice come interno all'unicato, senza impegnarsi sulla nota onto-assiologica della sua natura indistinta (in W.-C. figura in proposito «selon un manifestation indistincte»; ma cfr anche *WESTERINK 1991, *ad locum*, n. 5) che – se riscontrabile – è solo astraibile dal contesto e non dalla nominazione lessicale.

(421) Cfr IAMBL., *In Parm.* fr. 2B Dillon.

(422) Il riferimento può essere a Proclo (ad es. *Theol. Plat.* III, 6 Saffrey-Westerink).

(423) Formula di modestia per Platone (*Parm.* 142E1).

(424) Cfr PLAT., *Parm.* 142C7-D9.

(425) Cfr PLAT., *Parm.* 142B5 – 143A3. Il vertice dell'unicato corrisponde alla prima triade intellegibile di Proclo; la mediazione dell'unicato corrisponde alla seconda triade intellegibile di Proclo; la base dell'intellegibile corrisponde, infine, alla terza triade intellegibile procliana.

(426) Ad ἀγαπάω compete in ambito di contrapposizione argomentativa il valore della finitezza dell'ipotesi addotta, cui risponde il rilancio da parte della tesi concorrente, qui protesa ad aggredire l'antica aporia di cui alla l. 11 (per cui cfr almeno PLAT., *Soph.* 248E7 – 249D4).

(427) Con συσπειραμένῳ Damascio comunica l'idea di quanto è schierato militarmente nei ranghi (la σπεῖρα come manipolo di comando e azione) intorno al proprio riferimento da cui dipende; sull'uso metafisico del termine, cfr PROCL., *In Parm.* 533.

(428) L'intendimento di rigorizzare il portato della credenza mette a oggetto la concezione dell'intellegibile (l'uno essente) come anteriore al primo ordine dell'intellegibile-intellettivo (come detto circa Giamblico già in II, 93, 24 – 94, 1 e in PLAT., *Parm.* 143A4-B8).

(429) Cfr PLAT., *Tim.* 28A1-2.

(430) Cfr PLAT., *Pol.* 272E4-5 (come a II, 37, 10, ove *περιοπή* già figura deprivata dell'accezione tipicamente demiurgica del riuso neoplatonico).

(431) Cfr almeno II, 105, 3 (*Or. Chald.* fr. 1, 1 dP lì citato).

(432) Cfr I, 64, 11.

(433) Prima della lacuna si legge al maschile/neutro l'aggettivo πάντων mentre nella porzione di testo lesionata pare leggersi ἐννοήσεων, che solleva difficoltà sia perché è sì genitivo ma non concordato per genere, essendo femminile, sia perché rarissimo – conta una sola occorrenza presso Platone, in *Rsp.* 407c1, senza che peraltro il contesto lascia intenderne un'accezione tecnica o almeno connotata.

(434) Cfr I, 72, 16 – 73, 12 e II, 135, 5 – 139, 10 circa la triplice dinamica della conversione.

(435) Cfr almeno I, 97, 8-14.

(436) Le oscillazioni tra la posizione qui ascritta a Giamblico (affine all'oracolo del fr. 1 dP) e quella dal medesimo sostenuta nel suo commento al Parmenide (di cui in II, 100, 6-12) nascono non solo dalla difficoltà e dalla natura del tema in oggetto (la conoscibilità mediante il fiore dell'intelletto circa l'intellegibile e, a fronte, l'inconoscibilità dell'uno) e dal prospettivismo che vi è collegato (per cui cfr anche II, 107, 3-11) ma anche da una prospezione diacronica, in forza di cui si registrano ancora fluttuazioni intorno alla definizione dello statuto protologico dell'ineffabile in rapporto alla struttura della henologia tradizionale.

(437) Si nota che il νοητόν damasciano si confronta con un νοητόν oracolare che appare invece sostanzialmente indistinto dal νοερόν, come riscontrabile alle ll. 6-7 (cfr anche *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 3 ma anche n. 1 con bibliografia massimale sull'intellegibilità e il fiore dell'intelletto).

(438) Su questa verità come la luce che promana dal bene ultratrascendente, cfr PLAT., *Rsp.* 508D5.

(439) Con τὸ αὐτόζων (distinto da τὸ αὐτοζῶν quale vivente totale di PLAT., *Tim.* 31B2 – τὸ παντελὲς ζῶν – nell'interpretazione di PROCL., *In Tim.* III, p. 8, 16) si intende la vita intellettiva, la quale occupa il terzo grado del mondo intellegibile-intellettivo (conversione vitale), quando invece

ciò che conosce sé (τὸ γινῶσκον ἑαυτό) si colloca al terzo grado del mondo intellettuale, quale conversione intellettuale. In merito varrà qui sunteggiare la tassonomia porfiriana della triade caldaica, come elaborata da Pierre Hadot (per cui cfr anche *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 1): i) mondo intellegibile (che si articola in a) essere intellegibile; b) vita intellegibile; c) intelletto intellegibile, che è conversione sostanziale); ii) mondo intellegibile-intellettuale, che si articola in a) vita sostanziale; b) vita vitale; iii) vita intellettuale; iii) mondo intellettuale, che si articola in a) intelletto sostanziale; b) intelletto vitale; c) intelletto intellettuale. Al primo grado di ogni ipostasi corrisponde il dimorante, al secondo il procedente, al terzo il convertente.

(440) Trasposizione nei gradi dell'essere neoplatonici del celebre effato delfico di cui in PLAT., *Alc. I*, 124B1 e *Phil.* 48C11, senza intenzione né sistematica né di progresso speculativo da parte di Damascio.

(441) Cade opportuno ricordare la distinzione aristotelica che συνώνυμον e ὁμώνυμον: il primo esprime un rapporto di univocità (cioè comunanza di natura e nome) mentre il secondo indica la sola comunanza di nome (ARIST., *Cat.* 1a1-13).

(442) Cfr II, 103, 11 – 104, 10.

(443) Cfr PLAT., *Parm.* 164C1-2.

(444) Stilema speculativo (πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ), che con variazioni traversa la temperie neoplatonica da Porfirio (*Sent.* 10, p. 4 Lamberz) fino a Proclo (*Elem. theol.* § 103 Dodds).

(445) Cfr III, 7, 1 – 9, 12.

(446) W.-C. si esprime a favore di un'ellissi dell'apodosi, invero molto impegnativa sia sul piano sintattico sia su quello del senso; può essere avanzato che si tratti di un movimento di pensiero (quindi anche sintattico) nervoso e fratto, come nello stile damasciano in non radi luoghi, così da essere prossimo a impieghi anacolutici, laddove il giro del pensiero porti a sfumare i confini proposizionali, quasi a fare dell'enunciato successivo – come in questo caso (τὸ δὲ προεληλυθός κτλ.), al di là delle convenzioni di punteggiatura – una via di mezzo tra una proposizione autonoma e l'apodosi mancante della condizionale sospesa.

(447) Plotino (*Enn.* III, 3, 12, 5) adatta l'idea dicendo che le anime umane vedono le loro immagini nello specchio di Dioniso ma, anche così, non sono escisse dal loro intelletto e principio. Esse non precipitano sulla terra con l'intelletto ma le loro teste (κάρα) permangono confitte nell'alto del cielo (ἐσθήρικται ὑπεράνω τοῦ οὐρανοῦ).

(448) La versione cerca di trasferire la concisione ermetica dell'originale γνήσιον γὰρ τοῦτο ἐκείνου ἔκγονον: in prima istanza si conserva il chiasmo – proteso a comunicare nella lettera il capovolgimento speculativo dei filosofemi veicolati – e dall'altro l'antitesi deittica di 'questo/quello' come controparte del contrastivo rapporto genetico di filiazione ontologica contenuta nella modulazione dei corradicali γνήσιον (in quanto generatore) e ἔκγονον (in quanto generato).

(449) Cfr II, 122, 20 . 123, 13.

(450) Emerge ancora la via retorica dell'espressione filosoficamente performativa: τὸ ὀρεκτικὸν γὰρ τοῦ ὀρεκτοῦ ἀντέχεται condensa il valore di prossimità oppositiva nei due argomenti sostantivali (τὸ ὀρεκτικόν e τοῦ ὀρεκτοῦ sono infatti prossimi in quanto corradicali e, per di più, collocati in stretta successione ma sono, per altro verso, opposti in quanto a senso, giacché il primo esprime l'attivo del senso di aspirante e il secondo il senso passivo di ciò cui si aspira); il predicato ἀντέχεται capovolge – mediante l'uso del preverbo – nel senso della distanza il valore di contatto che è invece insito nella forma verbale semplice (ἔχω nell'accezione consueta di 'essere a contatto'). In questo modo, ancora una volta, Damascio implementa con l'ausilio della lettera quella continuità oppositiva tra gli attanti che l'argomentazione va sviluppando dialetticamente, ai limiti del dicibile.

(451) Cfr II, 123, 13-22.

(452) Per i riferimenti ai fisiologi presocratici cfr ARIST., *Phys.* 229b29 – 230a1; 230b10-15. Quanto all'uso idiomatrico di παῖδες in ordine agli esponenti delle varie scuole filosofiche (a metà tra l'uso vezzeggiativo e l'appartenenza di affiliazione), cfr anche I, 93, 3 e II, 210, 9 (già in PLAT., *Leg.* 769B1-2 οἱ ζωγράφοι παῖδες e in *Rsp.* 407E οἱ παῖδες αὐτοῦ [*scil.* Ἀσκληπιοῦ]).

(453) Cfr II, 123, 25 – 124, 5.

(454) Il senso e la struttura di corrispondenza tra i due kola richiede di sot-

tintendere qualcosa come un secondo ὅπου, quale ipotizzato anche in W.-C.

(455) A margine A¹ reca un α (sopralineato in quanto numerico) ma il senso impone di conservare la lezione trādita τρίτου (ammesso che a esso sia riferibile la correzione congetturata da A¹).

(456) Cfr II, 128, 16-18.

(457) W.-C. corregge μέν in μένον (cfr per il senso II, 76, 7).

(458) Cfr I, 135 ss.

(459) Il testo pare lesionato: accettando ἥ di A¹ si ottiene tuttavia un senso compiuto, in cui il rischio di tautologia (ravvisato da W.-C. in calce alla traduzione *ad locum*, p. 133) è temperato dalla constatazione di un'interrogazione disgiuntiva, il cui secondo elemento modula con una variazione il primo kolon (questo è negativo e verbale, il secondo affermativo e con struttura perifrastica di verbo e sostantivo per indicare la figura della conversione).

(460) Cfr I, 163, 21 – 167, 8.

(461) Cfr II, 102, 16-18 e 108, 3-10 (per la rispettiva problematizzazione cfr II, 141, 3-142, 13 e, intorno alle repliche connesse, II, 160, 21 – 167, 8); per un'enunciazione sintetica della triade di conversioni PROCL., *Elem. theol.* § 39 Dodds: πᾶν τὸ ὄν ἢ οὐσιωδῶς ἐπιστρέφει μόνον, ἢ ζωτικῶς ἢ καὶ γνωστικῶς.

(462) Cfr II, 130, 6-7 e 133, 13-21.

(463) Cfr II, 143, 5 ss.

(464) Si è preferito rendere ἀφομοίωσις con *agguagliamento* in luogo del più consueto 'eguaglianza' per sottolineare con la forma lessicalmente insolita il valore marcato della terminologia damasciana, che ricorre a un preverbio ablativale – ché l'assimilazione ha sempre qualcosa di ciò da cui procede: cfr II, 138, 6-9 – per accentuare il contrasto con la direzione allattiva del πρὸς τὸ ὄν.

(465) Cfr *Orphic.* fr. 60 K.: trimorfo è il dio in quanto Metis (intelletto), Erikepaios (potenza), Phanès (padre).

(466) Cfr II, 136, 7-16.

(467) Cfr III, 1. 4-10.

(468) Come indicato da *WESTERINK 1991, n. 2 *ad locum*, cfr almeno PROCL., *Theol. Plat.* I, 11, (in particolare p. 54, 18-22) e III, 14 (in ispecie p. 52, 7-11) Saffrey-Westerink.

(469) Cfr II, 128, 22 – 132, 4-9.

(470) Con la traduzione 'di vivido bollore' si trasferisce nella resa italiana il senso di ζέουσιν (*bollente*, da ζέω), mantenendone l'assonanza con la forma ζωήν (*vita*, da ζάω) della l. 25. La vita come estuoso ribollire si appoggia su una evidente origine paretimologica, già trasportata in ambito fisiologico e filosofico da Aristotele (cfr *De an.* 405b27-28) e poi diffusasi nella temperie neoplatonica (cfr PLOT., *Enn.* VI, 5, 12, 9 e 7, 12, 33; PROCL., *In Crat.*, p. 75, 7 e *In Alc.*, p. 249, 7. Quanto a Damascio, cfr II, 172, 16; 173, 4-5; 186, 10-13; 198, 20-21; 199, 4-5; III, 123, 17).

(471) Il testo di W.-C. scrive un insolito ἐαυτοῦ deaspirato (su cui tace l'apparato; verisimile refuso).

(472) L' ἀγαπή del νοῦς prosegue a connotarsi dentro la costellazione concettuale e lessicale del limite della presa intellettuale, piuttosto che indicarne una notazione affettiva.

(473) Cfr II, 108, 3-10 (ma anche I, 73, 10-11).

(474) Il passo è esemplare dell'arte retorica che pervade l'inchiostro di Damascio, qui proteso a connettere concettualmente gli omofoni campi semantici di γνῶσις e νόσις (nonché della νόησις). Se il primo rimonta chiaramente al conoscere, il secondo è termine rarissimo (in A è banalizzato in γνῶσις, la qual cosa costituirebbe di senso l'intero passo, rendendolo per molti versi ridondante) e isolatamente attestato in Timone di Fliunte (fr. 44, 2 Diels): Damascio se ne serve presentandolo come afferente al νοεῖν con contrazione vocalica mostruosa ma, al tempo stesso, anche prossimo all'assonante γνῶσις (senza bisogno di invocare esiti vocalici tipicamente dialettali come per la favella erodotea, come invece ipotizzato da *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 1). La resa con *scienza* e *conoscenza* cerca di trasferire simiglianza di suono e senso.

(475) Cfr PLAT., *Crat.* 404D7; 412E2 e 414C6 sul ruolo dell' εὐστομία a fini etimologici.

(476) Il termine περιουγασμός è conio damasciano (in Eliodoro di Emesa si riscontra περιούγασμα), come del resto la tendenza onomaturgica pervade tutto lo sforzo linguistico e concettuale della pagina (δόξασις alla l. 15 – attestato anche in SIMPL., *In Phys.* p. 268, 16 – e γνῶσμα alla l. 17).

(477) Il senso si distingue per biscrome di modulazione tra gli assonanti e parasinomici προπομπεῦον (ripreso a II, 151 alle ll. 2, 12 e 14 e sul cui sfondo è προπομπεία di II, 149, 13, con lieve varietà di contesto) e l'immediato προαπαντῶν.

(478) Per la dottrina per cui nessuna acquisizione naturale può vanificarsi, cfr DAM., *In Phæd.* I, § 179 e OLYMP., *In Phæd.* 6, §10.

(479) Per la teoria del visibile qui sottesa, cfr ARIST., *De an.* 418a26-31.

(480) Μάλιστα dell'argomentazione *a fortiori*.

(481) Cfr II, 146, 6-23.

(482) Si accoglie l'integrazione di W.-C., pur considerando che ciò che è utile al senso e/o a disambiguarlo non necessariamente, per questa ragione, deve entrare nella lettera del testo medesimo, alla luce del conserto e centripeto stile argomentativo di Damascio.

(483) Nei tre membri di questo sintagma polittotico (εἶδος, εἰδητόν, εἰδητικόν) si segnala che la variazione tra gli ultimi due consta del fatto che, mentre εἰδητικόν rinvia al valore cognitivo dell' εἶδος, il raro εἰδητόν rinvia al valore originario e propriamente visivo dell' εἶδος (sul conio di εἰδητόν, cfr DAM., *In Parm.* II, p. 170, 19-20).

(484) Cfr ARIST., *De gen. anim.* 715a24-25 e PS.-ARIST., *De mir. ausc.* 835b23-26.

(485) Cfr II, 153, 17-18.

(486) Cfr II, 154, 12-13.

(487) L'omerismo πασσυδιῇ in questo contesto non sembra che si possa giustificare con una citazione implicita e approssimativa o criptica di

HOM., *Il.* II, 2; 12; 29 e XI, 709; 725 (come invece avanzato in *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 1) bensì trova esplicazione su base retorica per ragioni espressive, per conferire forza all'idea di contiguità epistemica tra l'unica conoscenza unicata e l'indistinto realmente inconoscibile.

(488) Il primo γνωστόν vuole comunicare che la sostanza è un ente conoscibile mentre il secondo γνωστόν interviene a specificare che essa è sì un certo ente ma anche, per di più, conoscibile, introducendo il carattere distintivo della conoscenza da superarsi nel tipo della conoscenza indistinta (ἀδιορίστως).

(489) Così il calco italiano del conio damasciano ἀντισυνίστησιν.

(490) Si accetta la correzione di W.-C. circa καὶ τὸ ὀρεκτικὸν εἰς τὸ ὀρεκτόν in luogo del trådito καὶ τὸ ὀρεκτόν εἰς τὸ ὀρεκτικόν (forse a causa del trascinamento per assonanza del precedente αἰτιατόν).

(491) Cfr II, 153, 10-12.

(492) Nell'uso damasciano il sostantivo συμπάθεια partecipa – diversamente dall'aggettivo nonché dal verbo corradicali – di una significazione spesso negativa, in quanto riferito a ciò che è inferiore e non in modo più comprensivo a ciò che ha *ex æquo* una condivisione di affezioni: parimenti, 'compassione' vuole modulare anche il senso di una disposizione non solo affettiva ma anche diretta verso un *minus*, in quanto tale compassionevole.

(493) Tema della conoscenza come odigitria dell'*itinerarium mentis in ineffabile* che costituisce l'obiettivo ultimo della ricognizione del trattato (cfr anche ὁδόν poco sopra, alla l. 7).

(494) W.-C. corregge in οὐκουν la forma οὐκοῦν di A.

(495) La correzione di W.-C. di ἰδίαι σωσόμεθα in διασωσόμεθα vergato in A si giustifica sia con la difficoltà di giustificare nel contesto la presenza dell'aggettivo sia con il rilievo che il medio del verbo in oggetto ha per solito il significato inibitorio di 'guardarsi da', inappropriato all'esegesi del luogo.

(496) Si tratta di un caso inusuale di conversione del produttore al prodotto, piuttosto che l'opposto; come si nota in *WESTERINK 1991 *ad locum*, n.

4, può essere apprezzato che nel caso della conversione sostanziale verso di sé dell'autocostituente e dell'autovivente si è in presenza di una convergenza semplice (σύννευσις), poiché la conversione non è anche produttrice stante che ciò che si converte è esso stesso il prodotto.

(497) Rettifica che Damascio apporta a quanto aveva affermato a II, 102, 16-19.

(498) Patina della dottrina della conoscenza stoica, in quanto assenso riguardante la (non-)comprensione e la (non-)immagine comprensiva (cfr notoriamente quanto ricostruibile secondo Maximilien Adler in SVF III, pp. 135-136 s.u.)

(499) In ζῆσις si riconosce uno hapax analogico ad altre formazioni agentive del lessico speculativo damasciano, come γνῶσις, οὐσίωσις etc.

(500) Rileva osservare che il senso di οὐδέτερα può essere inteso, come proposto da *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 1, nel senso grammaticale di ciò che non è né attivo né passivo (secondo già almeno lo scolio a Dionisio il Trace, p. 246, 3-5 Hilgard), operando una consueta fluttuazione dall'accezione grammaticale a quella speculativa.

(501) La correzione di W.-C. di ἠνωμένης per γιγνομένης appare convincente per il senso e per la sintassi, configurandosi come un tipico errore paleografico di majuscole (HNΩMENHΣ corrotto in ΓINOMENHΣ).

(502) Si preferisce qui intendere ἐν τῷ ὄντι in senso proprio, a costituire il terzo dei tre rispetti della permanenza, quando invece in W.-C. deve assumere il forzato valore esplicativo di «c'est-à-dire» perché si intende ἢ ἐν τῷ αἰτίῳ τῆς ζωῆς come terzo membro dell'isokolon, rompendo la successione tristica dei καί e non riconoscendone il valore espansivo del precedente κατὰ τὴν ἑαυτοῦ ζωήν.

(503) Cfr II, 121, 11 – 123, 12.

(504) Cfr II, 134, 9-25.

(505) Cfr *Or. Chald.* fr. 4 dP.

(506) Cfr I, 36, 4-5 e II, 90, 1.

(507) Per la definizione stoica di οὐσία ἔμψυχος αἰσθητική cfr notoriamente

te J. von Arnim, SVF II, fr. 633, richiamato da *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 3.

(508) Proseguendo l'ordine intellettuale dello sfero empedocleo, il movimento circolare come proprio dell'intelletto rimonta a Platone (*Tim.* 34A1-4 e *Leg.* 898A3-B4).

(509) Cfr II, 140, 8-9 e 143, 8 – 145, 17.

(510) Cfr II, 148, 1 – 149, 11.

(511) Cfr *Or. Chald.* fr. 4 dP.

(512) Cfr II, 41, 9 – 42, 16; 44, 9 – 45, 12; 49, 2-24; 54, 1 – 55, 16; 58, 1-6; 61, 23 – 62, 9; 67, 13 – 70, 18.

(513) *Equiparziali* reca in italiano con un calco il greco ὁμοιομερῆς, in luogo del tecnicismo 'omeomerie', per rendere esplicito il riferimento lessicale alle parti contenuto nella ripresa del successivo τῶν μερῶν. Cfr anche II, 178, 24 – 179, 6 e 203, 20 – 204, 3. Sulla terminologia in oggetto, cfr ARIST., *De part. anim.* 646a11 – 647b28. Sulla teoria anassogorea presso Aristotele, cfr in ispecie *Met.* 984a11-16; *De cæl.* 302a10 ss.; *De gen. et corr.* 314a12 ss. Infine, sulla concezione aristotelica intorno alla parte e al tutto, cfr almeno *Met.* 1023b12-25; 1023b26 – 1024a10. Quanto al concetto di elemento, cfr *Met.* 1014a26-b15; *De cæl.* 302a10 – 313b23; *De gen. et corr.* 328b31 – 338b19.

(514) Formulazione patente del *Grundaxiom* neoplatonico per cui l'inferiore partecipa del superiore ma non necessariamente si verifica anche il contrario nella medesima relazione ontologica sotto lo stesso rispetto.

(515) Cfr PLAT., *Tim.* 35B4 – 36E1.

(516) Cfr II, 48, 5 – 16 e 176, 19-23.

(517) Così per conservare il conio damasciano ζῳειον nella sua assonanza con gli analogiche formazioni ἀνθρώπειον e ἵππειον.

(518) Il riferimento è, al solito, a Siriano e Proclo. Anche la materia, in quanto non svincolata dalla potenza infinita dell'uno, esprime a suo modo e secondo il grado di massima finitezza la declinazione dell'ineffabile, configurandosi quale l'ineffabile per difetto ma pur sempre traccia dell'ineffa-

bile (cfr PROCL., *In Parm.* VI, in ispecie p. 1119, 4-7).

(519) Cfr PLAT., *Tim.* 31B5 – 32C4.

(520) Cfr II, 181, 14 – 182, 16.

(521) Circa l'espressione τὸν πολυμηθέντα μερισμόν, va almeno ricordato che la scuola pitagorica assegnava il nome di τόλμα alla diade, come attesta Giamblico (*Theol. arithm.*, p. 9, 5-7. Plutarco, in *De Is.* 75, 381F dice che i pitagorici chiamassero la diade ἔρις e τόλμα; Giovanni Lido in *De mens.*, p. 24, 12-13 Wünsch menziona uno scritto apocrifo di Ferecide come relativa fonte). Sullo sfondo dell'uso speculativo opera sempre la τόλμα di PLOT., *Enn.* V, 1, 1, 4 come slancio osato dell'anima a essere se stessa.

(522) Cfr II, 178, 11-17.

(523) Cfr II, 184, 5-12.

(524) L'espressione οὐσίαν ὄντως οὖσαν è tolta da PLAT., *Phædr.* 247C7, già occorrente nel torno di testo di II, 91, 18-24, circa il rispetto della sostanza.

(525) Cfr II, 185, 6-12.

(526) Circa l'aporia degli elementi e dell'elementato, cfr II, 180, 12 – 181, 3.

(527) Cfr Plotino, come in II, 56, 16.

(528) Consueto riferimento a Siriano e Proclo, per il quale secondo cfr *Theol. Plat.* III, 8 (in ispecie p. 30, 15 – 34, 19 Saffrey-Westerink).

(529) Sui generi ὑπάλληλα cfr ARIST., *Cat.* 1b16-24 e PORPH., *Isag.* 4, 16 – 6, 3 (generi subordinati ad altri generi in un rapporto di genere-specie nella mutualità del rapporto).

(530) Intorno alla materia come principio di individuazione, cfr ARIST., *Met.* 1016b32; 1034a5-8; 1035b27-31; 1074a33-34 e *De cæl.* 278a7-b3.

(531) Con tocco retorico, l'isokolon polittotico οὐκ ἕτερον τοῦ ἑτέρου ἄτομον ἀτόμου modella nella specularità dei componenti l'identità con va-

riazione che è insita nell'alterità per numero.

(532) Sulla materia come criterio di unità numerica, cfr ARIST., *Met.* 1016b32 e 1074a31-35 (di contro al principio pitagorico e platonico dell'idea come metro conferente unità intellettuale al percetto).

(533) Solo in HOM., *Il.* III, 344 compare il qui attestato aggettivo verbale διαμέτρητον, per i cui problemi fonetico-esegetici di accentuazione proparossitona con accezione di possibilità cfr la *Griechische Grammatik* di Kühner-Blass (I, pp. 538-539; nel passo omerico riferito, è invalsa l'accentuazione διαμετρητῶ ἐνὶ χώρῳ, con senso puramente passivo).

(534) Cfr II, 180, 12 – 181, 3.

(535) Cfr II, 108, 26.

(536) L' αὐτοζῶον richiama PLAT., *Tim.* 37D1-4, cui in PROCL., *In Tim.* III, p. 8, 16 corrisponde la totalità dell'intelletto intellegibile.

(537) Citazione implicita memore di PLAT., *Crat.* 339C1-6.

(538) Il sintagma ὥς φαμεν ἄνω τε καὶ κάτω è formulazione che mostra un intercalare damasciano prossimo a molti stilemi procliani, in ispecie dal suo commentario al *Timeo* (in ispecie cfr I, p. 127, 21 e p. 172, 1; II, p. 253, 28).

(539) Cfr II, 108,26 e 196, 23.

(540) Si tratta della luce del sole ideale, per cui cfr *Or. Chald.* fr. 59 dP nonché PROCL., *In Tim.* III, p. 83, 11-16 e *In Parm.* VI, p. 1044, 4-12.

(541) Cfr II, 178, 24 – 179, 6.

(542) Si accoglie come necessaria la correzione di W.-C. del dubbio ἔτι in ὅτι.

(543) Cfr I, 4, 6-8; 66, 18-19; 87, 1-3.

(544) L'immagine del coro e dell'esercito come unità di molteplici è consueta in Plotino (ad es. in *Enn.* V, 5, 4, 31; VI, 2, 10, 3-4 e 11, 8; 6, 16, 32-37; 9, 1, 32-33).

(545) Cfr almeno, a livello programmatico, III, [1], 1-7.

(546) Cioè ‘a livello di parti’, in contrapposizione del precedente *a livello di elementi*.

(547) La sintassi del luogo è nervosa e martellata, non senza dare a tratti l'impressione di sfuggire al controllo dell'autore – come talora gli càpita –, procedendo più per accumulazione di singoli sintagmi che per ordinata compaginazione complessiva; in questo quadro, la sequenza καὶ ὥς della l. 15 può sollevare qualche *non liquet*: W.-C. la intendono con valore consecutivo («et de telle façon que [...]»), il che tuttavia non pare accettabile poiché non renderebbe ragione della coordinazione copulativa rispetto a quanto precede. In ragione di ciò si preferisce intendere in modo più piano l' ὥς come introduttivo di una completiva oggettiva, così da intendere il precedente καὶ come coordinato all'enunciato introdotto dal correlativo ὥς (complementare diretto) della l. 9.

(548) Cfr II, 174, 12-16.

(549) Cfr II, 195, 11-14; 205, 6-8.

(550) Cfr almeno III, [1], 1-7.

(551) In precedenza (I, 105, 17-18) Damascio aveva invece sostenuto la presenza potenziale del molteplice nell'unità, usando l'immagine dei rami contenuti già nella radice dell'albero e dei raggio del cerchio, contenuti già nel centro del cerchio.

(552) Con *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 2 (basato sul riscontro del Lampe) si può rilevare che αὐτοσύστατον è termine oltremodo raro nella produzione patristica greca (una dozzina di occorrenze), in ispecie presso Epifanio di Salamina e Metodio di Olimpia.

(553) Risulta senz'altro condivisibile la precisazione offerta da *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 1, allorché si sottolinea la differenza tra la prima ipotesi del *Parmenide* e l'impostazione damasciana, giacché nel primo caso il supremo negato è supremo negante mentre nel nostro trattato si urge a un ordine ipernegativo, dove a essere negata è la negazione in sé e non solo l'*in causa* della negazione.

(554) Su questo stilema vezzegegiativo-perifrastico per designare un'accogliuta filosofica, cfr II, 126,15.

(555) Cfr II, 32, 6 e 34, 8-10.

(556) Intorno alla teologia fenicia, cfr anche almeno III, 166, 8-22 (dove Oulomos corrisponde allo עולם della tradizione ebraica, con le sue varie referenze).

(557) La sostanza unitaria è l'enade della sostanza, in quanto enade definita, controdistinta dalla sostanza nell'ordine dell'intellegibile-intellettivo (cfr anche II, 210, 18); la sostanza unitaria, altresì, è in questo modo tenuta distinta dall'uno-molti, che precede in quanto tale il piano dell'unitario. Complessivamente, vale ricordare che, dopo l'ineffabile e l'uno anteriore a tutto, si danno l'uno semplice, i molti puri e l'unicato, cui seguono le anti-distinzioni delle sostanze definite e indefinite, infine la distinzione dei molti in elementi, parti, essenze (sotto la condizione che l'uno semplice e i molti puri rinviano all'uno-tutto, al tutto-uno e all'unicato come terzo (in analogia alle due enadi primordiali procliane di limitante e illimitato; cfr per la questione anche *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 3).

(558) Si tratta del solito riferimento a Siriano e Proclo (per quest'ultimo, in modo segnalato il rinvio è a *In Parm.* I, 641, 10-12).

(559) Il qualcosa di unicato è evidentemente il limite inferiore dell'unicato medesimo, cioè dell'intelletto intellegibile (cfr II, 211, 3-6).

(560) Mentre le poche linee precedenti (ll. 4-69 riassumono la prima ipotesi in esteso sviluppata in II, 211, 13 – 212, 3), qui inizia la seconda ipotesi: la prima ipotesi figura che il semplicemente uno sia collocato tra l'intelletto intellegibile (limite inferiore dell'unicato o intellegibile) e la sostanza unitaria (che è nel primo ordine dell'intellegibile-intellettivo) mentre la seconda prospetta che il semplicemente uno-molti realizzi l'ultimo ordine degli intellegibili e il primo degli intellegibili-intellettivi, con duplice valenza dell'uno-essente. A II, 212, 20 – 213, 9 Damascio afferma che il semplicemente uno-tutti precede l'unicato.

(561) Cfr III, 108, 16 – 159, 5 *passim* per la teologia caldaica; III, 159, 17 – 160, 16 per la rapsodia orfica; III, 167, 1 -24 per la teologia egiziaca; III, 166, 8-22 per la teologia fenicia.

(562) Qui ha inizio l'opinione personale di Damascio, che avrà la propria conclusione – sia espositiva sia argomentativa – a II, 213, 17 – 214, 20. Si noti che l'espressione damasciana di attacco (μήποτε) è meno assertiva di

Paralipomeni sul *De principiis* di Damascio: intorno alla teoresi dell'apofatismo quanto vorrebbe intendere la versione francese («sans doute»).

(563) Cfr almeno III, 92, 14 – 93, 18.

(564) Cfr *Or. Chald.* fr. 4 dP.

(565) Per i due livelli del numero (dove il numero essenziale e il numero che non è ancora numero), cfr PLAT., *Parm.* 143A4 – 144E8.

Tomo III

(566) Formula di transizione per introdurre il tema della processione, ricapitolando quanto già detto, per cui cfr segnatamente II, 207, 8 – 214, 20.

(567) Il numero sostanziale viene qui ripreso e sviluppato dalla fine del tomo II, in opposizione al numero unitario per quantità, quello delle matematiche: cfr PLOT., *Enn.* V, 5, 4, 16-20 3 e, in rapporto ai pitagorici e al *Parmenide*, SYR., *In Met.*, p. 126, 15-17.

(568) Cfr PLAT., *Parm.* 144A2-9.

(569) Il tema sarà sviluppato nella sezione III, 108, 16 – 167, 24. Cfr anche *Or. Chald.* fr. 4 dP. Per il concetto di principio unico degli intieri, cfr I, 103, 12-13. Quanto ai teologi qui introdotti, cfr III, 159, 6 – 167, 24.

(570) Il passo si inserisce nel rapporto fine che governa, separandole e unendole, la differenza (τὰ διάφορα) e l'alterità (qui declinata nelle sue sfumature di ciò che alterandosi in qualche modo (ἐξαλλάττουσά πως) e, alle ll. 13-15, di quanto risulta già alterato fuori del suo farsi (ἐξήλλακται).

(571) Proclo era arrivato a distinguere (*In Parm.* II, segnatamente alle pp. 745, 40 – 746, 20) un produrre per abbassamento (καθ' ὑπόβασιν: ad es. per l'intelletto universale che così produce l'intelletto individuale) da un produrre per processione (κατὰ πρόοδον: per es. per l'intelletto che produce l'anima).

(572) Damascio si riferirà a Zeus come demiurgo universale (III, 30, 13), in quanto terzo ordine degli intellettivi (intelletto intellettivo autopensante-si).

(573) Vale qui ricordare la definizione di sinonimia data da Aristotele: συνώνυμα δὲ λέγεται ὧν τότε ὄνομα κοινὸν καὶ ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός (*Cat.* 1a6-7, di contro agli omonimi definiti *ibid.*, 1a1-2 così: ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος).

(574) Si tratta dei demiurghi secondi che Platone nel *Timeo* appella νέοι θεοί (42D6; per la loro funzione nel governo del vivente cfr *ibid.*, 42D7-11).

(575) Gli στερεώματα rinviano a *Or. Chald.* fr. 57 dP, dietro a cui si può intendere l'influenza della Settanta (dove στερεοῦν rimanda alla radice ebraica שׁוּן, in ispecie alla forma in diatesi fattitiva dello hîphîl).

(576) La lettera sembra andare oltre il senso per cui «le raisonnement ira à l'infini»: dicendo che il logos avrà a patire l'infinito, infatti, Damascio esprime non solo un *vulnus* logico alla struttura logica della speculazione ma ne esprime il dramma affettivo, un dramma che – nell'interno dell'economia preterlogica del suo pensiero – non verrà ultimamente superata da un punto di vista strutturale, giacché al logos damasciano viene dimostrata consustanziale sul piano protologico una dimensione aporetica di infinita alterità a se stesso.

(577) Come sempre: Siriano e Proclo, del quale secondo cfr *Elem. theol.* §7 Dodds.

(578) Damascio ricorre qui, come sua consuetudine, a un ribaltamento argomentativo che si specchia nella struttura chiastica del dettato retorico: significante e significato procedono all'unisono.

(579) Cfr I, 3, 12 e *passim*.

(580) Cfr *Or. Chald.* fr. 4 dP.

(581) Differentemente dalla resa di W.-C., la traduzione italiana preferisce rispettare la presenza del καί qui posto nel dettato greco, per dare esplicita emersione all'appartenenza dell'enunciato al piano delle cause (ἐπειδή) cui è coordinato copulativamente.

(582) Si accoglie la correzione di W.-C., in cui è scritto χύσις per λύσις di A (cfr anche PLOT., *Enn.* VI, 6, 1, 6; PROCL., *In Tim.* III, 256, 30-32; DAM., *De princ.* III, 123, 15).

(583) Con II, 213, 5-7 e *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 2 si può sintetizzare così: la sostanza mista è quella sostanziale *stricto sensu*, antidistinta dalla sostanza unitaria che le è coessente; ambedue sono precedute dalla sostanza pura, indistinta, che realizza l'uno-essente costituito dal terzo principio.

(584) Cfr II, 212, 20 – 213, 19.

(585) Cfr III, 132, 15-16. Come nota opportunamente *WESTERINK 1991

ad locum, n. 1, il senso di μετανόημα non è pacifico. Una volta aver condiviso che al lessico neoplatonico pertiene l'espressione della trascendenza del pensiero e di quanto vi sia connesso piuttosto mediante il prefisso ὑπερ- che non μετα- (cfr sineddochicamente *semel pro omnibus* PLOT., *Enn.* VI, 8, 16, 32: ὑπερνόησις), deve essere anche ravvisato l'impianto complessivo del passo, fittamente tramato qual è dell'opposizione *in uerbis* tra il semplice νόημα e il composto μετανόημα nonché tra il nome agentivo διανόησις (l. 24) e i *nomina rei actæ* ora indicati. Forzando la potenzialità del suo linguaggio, risulta che Damascio stia cercando di comunicare l'idea di un'ulteriorità del concetto nei termini di una successione (quanto a tempo logico) dell'unico di contro ai definiti passibili di intelligenza, in quanto l'uno qui ricercato è stante e coagulato rispetto all'atto discorsivo e, per sua natura, distinguente dell'intelligenza dialettica.

(586) Per questa etimologia speculativa, cfr II, 199, 16 e PLAT., *Crat.* 399C1-6.

(587) Questa spiegazione etimologica di ὅλος introduce lo jonico ἀλής, termine che è sfruttato da Damascio per l'origine di ἀληθής (θεῖον ἀλές ο θεῖν ἐπὶ τὸ ἀλές) nel commentario al *Filebo* (cfr § 236, 4-7).

(588) Si vuole qui trasferire, in questo modo, la corrispondenza omoteleutica che Damascio istituisce tra i corradicali ὑπαρξίς e μέθεξις (perduta nei francesi *subsistence* e *participation*) che, secondo la consuetudine damasciana, incrementa con la forza della lettera il dettato concettuale.

(589) Si ritiene di dover qui intervenire in questo modo sulla punteggiatura tanto del testo greco (in luogo della *stigma teleia*) quanto della traduzione francese di W.-C. (punto fermo): sia l'impostazione *a fortiori* dell'argomentazione, infatti, sia il πῶς incipitario sia il carattere tipico della forma espositiva di tipo *nedum* suggeriscono di valutare come esclamativo l'intero enunciato.

(590) In questo passo fortemente contesto di reminiscenze della *Fisica* aristotelica sull'eteromosso e l'automosso (anche con traslazione al bene), vale osservare che la formula conclusiva τρόπον δέ τινα ὃν ἂν προῖδων φήνειεν ὁ λόγος può non essere intesa solamente come un rinvio prolettico a un qualche successivo passo del trattato ma, in senso metafisico, si presenta come formula di apertura dal punto di vista ontologico: nel suo dispiegamento il logos trova proprio nel suo procedere una dizione di

quell'irriducibilità che cerca di esprimere, senza esaurirla mai – e in questo consisterà la dialettica dell'ineffabile che a differenti livelli permea l'indagine che nasce protologica.

(591) Cfr III, 9, 20 – 10, 3.

(592) Cfr III, 14, 13-17 (già in I, 3, 9 – 4, 12).

(593) Cfr I, 3, 12 e *passim*.

(594) Su Dioniso e la sesta generazione orfica cfr *Orphic. frr.* 107 e 207-208 K.

(595) Cfr III, 9, 23.

(596) In ὅπου μὲν τὸ πλῆθος κατὰ τὸ ἓν, ὅπου δὲ κατὰ τὸ πλῆθος τὸ ἓν Damascio al solito mette la retorica al servizio dell'argomentazione, strutturando un isokolon con chiasmo interno, per significare l'opposizione nella continuità di uno e pluralità sotto ogni rispetto.

(597) Cfr II, 213, 19-24.

(598) Per risarcire il senso si accoglie la correzione di W.-C. ἀπηρτισμένα in luogo del non altrimenti attestato ἀνηρτισμένα di A.

(599) Cfr III, 9, 20 – 10, 3.

(600) Cfr III, 10, 4 – 11, 4.

(601) Formulazione del filosofema neoplatonico per cui tutto è in tutto ma sotto rispetti differenti, affermato già da Porfirio in modo apoftegmatico: πάντα μὲν ἐν πᾶσιν ἀλλὰ οἰκείως τῇ ἐκάστου οὐσίᾳ nelle *Sententiæ ad intellegibilia ducentes* (10, 4) e varie volte riaffermato attraverso Teodoro di Asine fino a Proclo (*Elem. theol.*, § 103 Dodds).

(602) La sistemazione procliana oscilla tra il modello a sei cosmi della *Theologia Platonica* – nell'ordine: i) intellegibile ii) intellegibile-intellettivo iii) intellettivo iiiii) ipercosmico v) ipercosmio-encosmio vi) encosmio) – e quello a quattro cosmi dell'*Elementatio theologica* (per una sintesi cfr §§ 162-165), in cui sono difettivi il secondo e il quinto cosmo (*WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 1).

(603) Cfr la partizione dei regni di Zeus, Poseidone e Plutone in PLAT., *Gorg.* 523A4.

(604) La successione dei re orfici è, secondo *Orphic.* fr. 107 K., Phanès, Notte, Cielo, Crono, Zeus, Dioniso (cfr anche III, 10, 16-19).

(605) Cfr III, 9, 23.

(606) Cfr PLAT., *Pol.* 268E8 – 274E1.

(607) Cfr gli Ecatonchiri (realizzanti il terzo ordine) di *Orphic.* fr. 57, 58, 109, 110 K.

(608) A partire verisimilmente da Porfirio, presso gli autori neoplatonici viene detto 'due volte al di sopra' il dio demiurgico secondo il modo diadico (secondo un modo unico è invece quello che è 'una sola volta al di sopra'), che la tradizione medioplatonica già aveva nominato essere il secondo intelletto (prezioso per i riferimenti bibliografici complessivi è *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 1).

(609) Produzione secondo ampiezza.

(610) Il riferimento è a Zeus in quanto demiurgo universale (cfr anche III, 30, 13,15).

(611) PLAT., *Tim.* 39E3 – 40A2 presenta una distinzione κατὰ βάθος del vivente-in-sé in celeste, aereo, acquatico e terrestre (divisione equiparziale) mentre la partizione delle specie viventi è equiparziale e κατὰ πλάτος; PLAT., *Leg.* 819D1 ss. presenta una partizione del principio produttore secondo tre criteri (μῆκος, πλάτος, βάθος), che nel *Sofista* si articola solo secondo μῆκος e πλάτος (*Soph.* 219D1 per l'arte κτητική e *ibid.*, 266A1 ss. per l'arte ποιητική).

(612) Ὁ ἀπλῶς νοῦς può intendersi sia nell'accezione di puro dalla contaminazione dell'opposto ovvero in quanto antecedente a ogni antividivisione (cfr III, 10, 16-19 e 100, 18 – 101, 2, oltre a II, 93, 22).

(613) Cfr *Or. Chald.* fr. 34 dP; cfr anche III, 54, 16-18.

(614) Cfr II, 176, 24 – 177, 21.

(615) Cfr III, 29, 12-15.

(616) Cfr III, 11, 20 – 12, 8.

(617) Il principio per cui il prodotto presussiste secondo causazione è enunciato da Proclo (*Elem. theol.*, § 18 Dodds), sussumendo una linea argomentativa che da Pitagora arriva ad Aristotele, che è presente in tutto il passo sia direttamente nella citazione sia implicitamente nella struttura sillogistica del luogo.

(618) Quanto al προποδισμός cfr II, 52, 24-26 e IAMBL., *In Nic.* 10, 16-17 ove si riferisce che i pitagorici definiscono il numero come προποδισμός ἀπὸ μονάδος μεγέθει αὐτῆς.

(619) Cfr PLAT., *Tim.* 39E7 – 40A2.

(620) Sulla scorta di ARIST., *Cat.* 1a6-7 si accetta la correzione proposta da W.-C. di συνωνυμίαν per ὁμωνυμίαν di A.

(621) Sull'Ecate primitiva (ἀρχική) come Principato nell'ordine ipercosmio e il suo rapporto con l'Ecate propriamente considerata (secondo elemento della prima triade dell'ebdomade intellettuale), cfr M. PSELL., *Ekthesis* 1152b1-4.

(622) Luogo non individuabile degli *Oracoli*, per il quale cfr anche II, 1, 7-8.

(633) Il sintagma elativo della fonte delle fonti proviene a Damascio da *Or. Chald.* fr. 30 dP.

(634) Nella contrapposizione tra εἶσω ed ἐκτός (iterato poco sotto, alle ll. 19-20) si riscontra la differenza tra il primo in quanto avverbio di moto e il secondo in quanto avverbio di stato (la concinnità avrebbe comportato un parallelismo impiegando una forma quale ἔξω): la *uariatio* non è concettualmente gratuita, poiché Damascio ricorre a una delle sue consuete modulazioni retoriche per indicare l'idea che la pluralità è in movimento quando è considerata come generativa mentre la pluralità trapiantata come prodotta è in una condizione di quiete – quindi estrinseca alla dinamica attiva di generazione metafisica.

(635) Inizia qui una sezione (ll. 5-14) che sviluppa il principio del tutto in tutti secondo la specificità sostanziale (per le rispettive ascendenze porfiriane, cfr *supra* n. 601: proseguendo in *Sent.* 10, Porfirio osserva che, co-

me l'ordine intellettuale pertiene all'intelletto e quello psicologico all'anima e quello seminale alle piante e quello delle essenze ai corpi, parimenti ἐν δὲ τῷ ἐπέκεινα ἀεννοήτως τε καὶ ὑπερουσίως).

(636) Si tratta del principio della produzione mediante il solo essere se stesso (cfr PROCL., *Elem. theol.*, § 76 Dodds).

(637) Cfr III, 6, 17 ss. e PROCL., *Theol. Plat.* VI 11 Saffrey-Westerink.

(638) Siriano e Proclo. Il passo risente di PROCL., *Elem. theol.*, § 65 Dodds.

(639) Cfr II, 56, 15-16.

(640) Cfr III, 6, 10 – 7, 11.

(641) Cfr PLAT., *Phædr.* 247A1-3.

(642) Cfr PLAT., *Symp.* 180D7 – 181B2.

(643) Cfr III, 1, 1 – 6, 9.

(644) *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 1 illustra trattarsi dell'intelletto intellegibile e non di Crono, primo degli intelletti intellettivi in quanto intelletto titanico a lato dell'intelletto della permanenza (uranico) e di quello demiurgico (Zeus): cfr anche III, 10, 16-19 e 25, 15-16.

(645) Cfr III, 40, 15 – 41, 10.

(646) Con la tradizione manoscritta si legge συγκράσεως, quando invece in W.-C. viene avanzata, seppur dubitativamente, la lezione συγκράσεις; la resa italiana cerca di trasferire la lieve variazione tra gli allotropi corradicali espressi in συγκράσεως e συγκίρνασθαι (da συγκίρνημι in luogo del più comune συγκεράννυμι), ove la lieve differenza si inserisce nell'intendimento di veicolare l'idea ora di un'unità che è di per sé capace di commistione e ora, invece, di una tensione del mescolato verso tale unità ma non ancora acquisita.

(647) Cfr III, 16, 1-17 e anche II, 53, 15 – 55, 16 e 207, 8 ss.

(648) Cfr III, 1, 1 ss.

(649) Cfr PLAT., *Parm.* 143B1 – 144E8.

(650) Cfr PLAT., *Symp.* 192E9-10.

(651) La lezione λεγομένη viene intesa in W.-C. come un caso di assimilazione sintattica per λεγόμενα: ferma restando la plausibilità di questa posizione (in cui il participio è evidentemente concordato con τὰ πολλά della l. 1, invero non senza una certa ridondanza e tautologia), si preferisce salvare la lezione tràdita, intendendola semplicemente concordata non solo in termini sintattici ma anche per ragioni di senso con l'appena precedente φύσις.

(652) Cfr PLAT., *Parm.* 143A2.

(653) Cfr III, 53, 6 – 54, 10.

(654) Cfr *Or. Chald.* fr. 42, 3 dP.

(655) Cfr III, 39, 14 e *Or. Chald.* fr. 30 dP.

(656) Cfr PROCL., *Theol. Plat.* III, 11-27 Saffrey-Westerink.

(657) Cfr *Orphic.* fr. 60 K.

(658) Cfr II, 106, 7 e *Or. Chald.* fr. 2 dP.

(659) Sulla veicolazione cfr anche ARIST., *De an.* 411b17-18.

(660) Cfr PLAT., *Parm.* 143A4 – 144E8.

(661) Secondo l'uso invalso in Damascio, la costruzione chiastica tra πλῆθος e i rispettivi genitivi (nel primo comma in quest'ordine mentre, nel successivo, in ordine inverso) esprime nella testualità retorica il rovesciamento concettuale sotteso.

(662) In *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 2 si nota giustamente che ἀρχική qui ha un senso generale a fronte dell'occorrenza in III, 38, 2; più propriamente si potrà osservare che alla base opera una comune accezione di principialità, ora flessa in senso teurgico e ora flesso in senso metafisico, da cui deriva piuttosto un uso in diverso contesto di una medesima idea che non una distinzione diafasica (infatti anche nel presente contesto l'accezione è tecnica: tecnica tuttavia in direzione ontologica e non in direzione teurgica).

(663) Cfr PROCL., *In Tim.* II, p. 138, 26 – 139, 4.

(664) La resa italiana forza la lingua come fa Damascio col greco plasmando il *monstrum* ὁλοῦται (W.-C. ritiene invece di optare per una resa omologante con «sont constitués en une totalité»).

(665) Cfr III, 64, 24 – 65, 5.

(666) Cfr il demone che ha in sorte l'anima in PLAT., *Phæd.* 107D6-7.

(667) Cfr III, 84, 15-17; 86, 1 – 90, 17; 115, 15-19; 137, 22 – 147, 18.

(668) Il termine ἑτεροκίνητος non pare attestato prima del commento alla *Metafisica* di Siriano (cfr p. 23, 21).

(669) Cfr almeno I, 51, 17-19 e 56, 11-12.

(670) La congettura proposta dal primo editore Ruelle ἀντιπαραινόμενον per ἀναπαραινόμενον (tràdito in A, con richiamo a margine) impiega un termine di ascendenza platonica (PLAT., *Phædr.* 257C4), occorrente anche nel colofone autentico dell'*In Parmenidem* di Damascio (cod. *Marc. gr.* 246): cfr *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 1.

(671) Diogene Laerzio ricorda che Cleone si distinse anche come detrattore e oppositore di Anassagora (*Vit. phil.* II, 12).

(672) Cfr III, 67, 22-23.

(673) Il sintagma ὅπη καὶ ὅπως – col suo uso di esaustione per generalizzazione – rimonta senz'altro a Platone (cfr, tra gli altri, PLAT., *Tim.* 37B1; *Rsp.* 612A4-5; *Leg.* 899A9, B8).

(674) Damascio risulta essersene occupato in altri scritti, di cui è recata notizia in PHOT., *Bibl.*, cod. 130, 96b36 – 97a7.

(675) Cfr (PS.-)PLAT., *Alc. I*, 129B5 – 130A4.

(676) Cfr PLAT., *Leg.* 898A8-B4 e *Tim.* 34A3-5.

(677) Cfr PLAT., *Leg.* 896B1-2 e *Phædr.* 245C10.

(678) Cfr PLAT., *Leg.* 898A3-8 (specialmente l. 4); si può riflettere che l'immosso si muove *sempre talvolta* per generalizzazione del discreto, qua-

le si esprime nel mescolare il *talvolta* al *sempre*.

(679) Come si ricava da *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 1, il termine εἴθεσις è rarissimo: cfr *Scholia in Acharn.* 566, p. 78, 13 Wilson e *in Plut.* 253, p. 338a5 Dindorf, oltre a una formazione artificiale nel *Quod deus sit immutabilis* di Filone (42).

(680) Cfr ancora PLAT., *Leg.* 898A8-B4.

(681) L' αὐτογένητον è messo in rapporto all'anima da Simplicio (*In Phys.* p. 824, 15-17), considerando l'autogenerato come il tratto dell'anima che si divide da sé pur rimanendo sé nella sua doppiezza secondo cui sussiste autogenerata (τὴν ἐν αὐτῇ διπλόην, καθ' ἣν αὐτογένητος ὑπέστη).

(682) Cfr III, 69, 3 ss.

(683) Cfr PROCL., *Elem. theol.*, § 166 Dodds.

(684) Cfr PLAT., *Rsp.* 379B1 – 380C10.

(685) Cfr PROCL., *Elem. theol.*, § 62 Dodds, circa la tesi per cui ogni pluralità è meno estesa in quantità che le pluralità più lontane dall'uno, inversamente al grado di potenza di cui partecipa.

(686) Cfr III, 62, 14 – 69, 22; 70, 1 – 72, 2, 72, 3 – 74, 24; 75, 1 – 80, 5; 80, 6 – 83, 2.

(687) Al vertice dell'intellegibile-intellettivo principia l'alterità dell'uno dall'essere (cfr PLAT., *Parm.* 143A4 ss.)

(688) Come osservato in W.-C., l'uso al femminile di ἴδιος in questo passo rimanda a III, 44, 20 (cfr anche PLAT., *Prot.* 349B4).

(689) Cfr III, 84, 5-14.

(690) *Or. Chald.* fr. 4 dP.

(691) Su ἐκτένεια (per cui cfr I, 107) si rinvia anche a PROCL., *Theol. Plat.* III, 8, p. 31, 23 Saffrey-Westerink.

(692) Cfr PLAT., *Soph.* 245A5-6.

(693) *Or. Chald.* fr. 18 dP e anche fr. 198 dP (da PROCL., *In Tim.* I, p. 430,

6).

(694) Il riferimento mitico è a Dioniso e ai Titani (cfr *Orphic.* fr. 210-211 K.), nei termini di intelletto diviso e insieme di ogni principio dividente.

(695) Cfr II, 99, 1-4.

(696) Cfr III, 88, 1 ss.

(697) Cfr PLAT., *Symp.* 221B8-C1.

(698) Cfr *Or. Chald.* fr. 18 dP.

(699) Cfr PLAT., *Parm.* 142B5 – 143A.

(700) Questa sezione reca gli echi di PLAT., *Parm.* 142C7 – 143A3 e 144A2 – 145A4.

(701) Cfr III, 95, 15-20 e PLAT., *Parm.* 143A2.

(702) Cfr III, 96, 16 – 97, 15.

(703) Cfr III, 168, 1.

(704) Cfr III, 100, 18 – 102, 2.

(705) Cfr PLAT., *Phædr.* 247C6-7.

(706) Cfr III, 15, 3 – 17,14; 61, 19 – 62, 13; 89, 2-9.

(707) Cfr *Or. Chald.* fr. 21 dP.

(708) Cfr PROCL., *Theol. Plat.* III, 9 Saffrey-Westerink (specialmente p. 35, 25 – 36, 7).

(709) Cfr II, 85, 18.

(710) Cfr PLAT., *Parm.* 143A4-B8.

(711) Cfr *Or. Chald.* fr. 18 dP.

(712) Cfr *Or. Chald.* fr. 4 dP.

(713) Cfr III, 166, 8-22 e 167, 1-24.

(714) Cfr *Orphic.* fr. 64 K.

(715) Cfr ÆSCH., *Niob.* fr. 162 Nauck (*apud* PLAT., *Rsp.* 391E7), già ripreso nella *Vita Isidori* (p. 26, 4-5 e p. 27, 8-9 Zintzen).

(716) Cfr *Or. Chald.* frr. 3-4 dP e PROCL., *Theol. Plat.* III, 9; IIII, 1 e 3 Saffrey-Westerink.

(717) Al solito, Siriano e Proclo; cfr anche III, 113, 18. In νεώτεροι si ravvisa non solo un'indicazione anagrafica di giovinezza ma una contrapposizione di stili di pensiero rispetto alla veneranda antichità del sapere teurgico appena evocato dall'autore.

(718) Sulla scorta di *Or. Chald.* fr. 4 dP, Damascio valuta la tesi già di Siriano e Proclo per cui in ogni triade solo i primi due costituenti (limitante e limitato) sarebbero enadi mentre il misto – terzo componente – sarebbe una sostanza (cfr ancora PROCL., *Theol. Plat.* III, 9; IIII, 1 e 3 Saffrey-Westerink).

(719) Cfr *Orphic.* fr. 85 K.

(720) Piuttosto che a Zenodoto e Ammonio (di cui Damascio aveva audite le lezioni rispettivamente ad Atene e Alessandria: cfr *Vit. Isid.*, p. 319, 12-18 Zintzen), il rinvio pare essere a Isidoro, il venerabile maestro prossimo all'influenza giamblichea che con forza imprime la direzione anche alle pagine qui in trattazione.

(721) Vale ricordare che le enadi dell'unitario (sostanza, vita, intelletto) sono partecipabili mentre la prima enade della seconda triade è impartecipabile, in quanto limitante.

(722) Siriano e Proclo (per l'appellativo di νεώτεροι, cfr n. 717).

(723) Cfr III, 118, 18 – 159, 5.

(724) Residua qui il solito rinvio a Siriano e Proclo.

(725) Cfr III, 93, 13-18 e 104, 18 – 105, 11 (già anche in II, 94, 23-26; 103, 18 – 104, 7 e 213, 3-7).

(726) Cfr *Orphic.* fr. 66 K.

- (727) Così il greco ἀμφιλαφές (già in I, 36, 6).
- (728) Cfr *Or. Chald.* fr. 4 dP.
- (729) Cfr ARIST., *De an.* 411b17-18.
- (730) Cfr M. PSELL., *Hypot.*, §§ 4-5 e MICH. ITAL., *Ep.* XVII, 181, 25 – 183, 15; sullo specifico delle guide cosmiche, cfr anche M. PSELL., *Exeg.* 1132d1-8; *Chald. ekth.* 1152a2-5 e *Hypot.*, §§ 6-9.
- (731) Cfr *Orphic.* fr. 86 K.
- (732) Cfr *Or. Chald.* fr. 18 dP.
- (733) Cfr ZENOB. 4, 96 (CPG I, p. 113).
- (734) Cfr PLAT., *Parm.* 143A4 – 144E8.
- (735) Cfr III, 119, 9 – 120, 8.
- (736) Cfr II, 103, 11 – 104, 10.
- (737) Cfr II, 103, 14 – 104, 7.
- (738) Siriano e Proclo, come sempre.
- (739) Cfr PROCL., *Theol. Plat.* III, 24, 8 Saffrey-Westerink (alle pp. 84, 4 – 85, 16 la potenza è trattata entro l'uno e l'essere).
- (740) Si intende la sostanza pura.
- (741) Si intende l'intelletto puro.
- (742) Si intende la vita pura.
- (743) Vale qui ricordare, con *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 4, che il passo prende in esame il sostanziale come antidistinto rispetto all'unitario (o sovrasostanziale); si tratta di un'antidistinzione in seno al primo ordine dell'intelligibile-intellettivo, successivamente all'intelligibile o unificato che realizza la sostanza pura.

(744) Cfr II, 143, 5 – 156, 18.

(745) Riflesso orfico in PROCL., *Theol. Plat.* VI, 11 Saffrey-Westerink, per cfr *Orphic.* fr. 195 K.

(746) Andando oltre il francese «surajouter» di W.-C., la resa italiana vuole esplicitare come Damascio ricorra qui a ἐπανθεῖν rinviando al tecnicismo della nozione del fiore dell'essenza in ripresa dalle ll. 21-22 appena precedenti, con l'eco del salto epistemico che il fiore (dell'anima/dell'intelletto) reca con sé all'economia della conoscenza dell'oggetto di riferimento.

(747) Cfr II, 2, 5.

(748) Sulle ascendenze pitagoriche della monade come principio del numero, cfr ARIST., *Top.* 108b26 e 30; 141b8.

(749) Damascio fonde la *solità dell'essenza* nella *solessenzialità* di ciò che è semplice, così da ottenere un'identità intrinseca di unico ed essenza capace di superare *quo talis* ogni circoscrizione sovraontologica.

(750) Cfr III, 114, 23-25 e II, 207, 22-23.

(751) Cfr II, 93, 23.

(752) Cfr III, 141, 20 – 142, 22.

(753) Cfr III, 115, 15-19.

(754) Qui in senso non specifico, di contro a PLAT., *Parm.* 156D3-E3.

(755) Cfr PLAT., *Phil.* 64C1.

(756) Cfr *Or. Chald.* fr. 18 dP.

(757) Cfr III, 74, 2.

(758) In questo luogo il numero che è primo viene inteso in *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 1 come numero intellegibile, in senso analogico, e non in accezione ristretta quale numero del primo ordine dell'intellegibile-intellettivo.

(759) Cfr III, 93, 13-18; 104, 18 – 105, 11; 114, 6-7; 119, 15-19; 125, 16 – 126, 6; cfr anche II, 94, 23-26; 103, 18 – 104, 7; 212, 20 – 213, 3.

(760) Cfr *Or. Chald.* fr. 3, 1 dP.

(761) Cfr I, 107, 6.

(762) Cfr III, 71, 21-26 e già II, 146, 15 – 147, 5.

(763) Questa è infatti la concezione tradizionale di numero, quale definita pluralità (cfr NICOM., *Intr. arith.* I, 7, 1).

(764) Verisimile è il rinvio alla concezione del numero come successione senza limite sostenuta presso la scuola pitagorica (cfr ARIST., *Met.* 986a17-19).

(765) Cfr II, 207, 11-12 e 213, 19-24.

(766) Cfr PLAT., *Parm.* 142C7-D9.

(767) Sulla scorta di PLAT., *Parm.* 142D8-9 e di 144E9 – 145A4, Proclo ascrive la totalità (ὁλότης) al secondo ordine intellegibile (*Theol. Plat.* III, 25 Saffrey-Westerink) mentre il tutto e le parti pertengono al secondo ordine intellegibile-intellettivo (*ibid.*, IIII, 35-36).

(768) Cioè Crono: cfr *Or. Chald.* fr. 152 e 169 dP.

(769) Cfr *Or. Chald.* fr. 1, 4 e fr. 169 dP.

(770) Cfr III, 143, 13-25.

(771) Cfr III, 154, 22-24.

(772) Cfr *Or. Chald.* fr. 1, 4 dP.

(773) Facendo leva su *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 1 si potrà così sintetizzare l'articolazione della triade unicata: a) padre dei padri; potenza paterna; intelletto-padre degli intelletti; b) padre-potenza; potenza delle potenze; intelletto-potenza; c) intelletto paterno; intelletto della potenza paterna, intelletto unicato e del padre unicato.

(774) Cfr III, 160, 16.

(775) Cfr III, 159, 17 – 160, 16 e *Orphic.* fr. 60 K.

(776) Consueto rinvio a Siriano e Proclo. Può qui essere ricordato che, secondo la testimonianza di Marino (*Vit. Procl.* 26-27), Siriano aveva pensato un ciclo di lezioni per Proclo e Domnino a scelta o sugli *Orphica* (opzione preferita da Domnino) o sugli oracoli dei Caldei (preferiti da Proclo). Benché non si fosse pervenuti a dare concretezza ad alcuna delle alternative, Siriano avrebbe curato due libri di un'opera dedicata alla συμφωνία tra Orfeo, Pitagora e Platone, oltre a un altro scritto riguardante la teologia di Orfeo, senza dire che Marino ascrive a Siriano pagine ipomnematiche su Orfeo. Alla morte di Siriano, Proclo vide in sogno più volte lo stesso maestro, intento a stornarlo dal proposito di commentare gli *Orphica* al modo in cui egli aveva commentati gli oracoli. Su istanza di Marino, per tramite di Proclo molto del materiale di Siriano sull'argomento doveva sopravvivere in Atene, verisimilmente fino al tempo di Damascio, che poteva essersene servito (cfr *WESTERINK 1991 *ad locum*, n. 8).

(777) Cfr *Orphic.* fr. 66 e 70 K.

(778) Sull'impossibilità di individuare l'origine di questo appellativo entro accettabili margini di sicurezza, cfr M.L. WEST, *The Orphic Poems*, Oxford 1983, pp. 205-207.

(779) Cfr PROCL., *In Tim.* III (segnatamente p. 274, 14-20, ove sono echi – oltre che di *Orphic.* fr. 162 K. – di PLAT., *Phædr.* 248C3; *Rsp.* 616C5; *Tim.* 41E2-3).

(780) Si accetta la correzione di Kroll (Τιτᾶνας per τινάς di A) accolta anche in W.-C., come confermato dal rinvio paretimologico al verbo διατείνειν riscontrabile *infra*, alla l. 14 (cfr PROCL., *In Crat.*, p. 56, 16-17 Pasquali).

(781) Si constata l'insolito e virtuosistico imperativo perfetto medio-passivo παρειλήφθωσαν, che da solo varrebbe a illustrare la ricercatezza del dettato linguistico nell'opera di Damascio, spesso assunta a dimensione consustanziale e sussidiaria dell'intendimento teoretico.

(782) Non essendo qui la sede per entrare nella teogonia babilonese, a decorrere dall'Enūma Eliš, basti ricordare alcune corrispondenze: Tauthé corrisponde a Tiamat, il mare salato, seconda divinità femminile; Apasòn rimanda ad Apsû, prima divinità maschile corrispondente alla superficie d'acqua su cui giace la terra; Moumín può rinviare al termine accadico *mummu* in riferimento al mare, interpretabile come la terza divinità con le

prime due a dare la triade primitiva; Dache e Dacho rimandano a Lahmu e Lahamu, per confusione grafica (forse avvenuta già presso Eudemo) di Δ e Λ; Kissare e Assoro rimandano ad Anšar e Kišar, di cui sono figli Ano (il cielo: Anu) e Illino (Enlil) e Ao.

(783) Alle teologie cosmogoniche orientali presentate nelle ultime tre sezioni (quella babilonese, quella dei Magi, quella sidonia), può oggi essere aggiunta la cosmogonia ugaritica accessibile tramite le tabule di Ras-Shamra; altresì mette conto di rilevare Filone di Biblo, citato in EUS., *Præp. eu.* I, 10 circa Sanchuniaton, di cui si dice la cosmogonia a partire da aria opaca e caos torbido.

(784) Cfr II, 210, 11.

(785) Vale ricordare che Filone di Biblo – EUS., *Præp. eu.* I, 10-11 – cita un Χουσώρ, identificato con Efesto.

(786) Cfr II, 11, 3-5 e 30, 8-13.

(787) In questa sezione di ascendenza egiziaca occorrono nomi su cui siamo poco informati – e comunque pressoché in modo autoschediastico come per Heraisco e il di lui fratello Asclepiade, giacché l'unica relativa fonte per noi è la *Vita Isidori* dello stesso Damascio –; nel caso di Cmeſi (Kamêphis) si conserva anche un cenno presso Giamblico (*De myst.* VIII, 3, ove si legge che Hermes avrebbe posto Κμηφ (o Ἡμηφ) come capo degli dèi celesti.

(788) Cfr III, 69, 3-21.

(789) Si mantiene nella resa italiana la pregnanza funzionale e semantica sia partitiva sia ablativale del genitivo greco αὐτῶν.

(790) La sezione che con questa domanda principia e si estende fino alla l. 22 riflette PLAT., *Soph.* 251A8-C6 e *Theæt.* 201E3 – 202A8.

(791) Cfr PLAT., *Soph.* 259E4-6.

(792) Cfr III, 168, 17-18.

(793) Cfr PLAT., *Soph.* 255A10 ss.; 256B6-7; 259A4-6; cfr anche II, 79, 11-18.

Parerga e conclusioni: oltre Leopardi e Kojève

*Omnis definitio in jure civili periculosa est;
parum est enim, ut non subverti posset*

IAVOL., Dig. L, 17, 202

*Magnorum Platoniorum postremus*⁹⁴⁷ diceva il Patrizi intorno a Damascio; a giustificare questa nobile definizione intendono essere pervenute anche le pagine del presente studio. Se la citazione romanistica qui in esergo mostra il rischio insito nel tentativo di definire ciò che è oggetto del diritto, Damascio illustra l'asperità ben maggiore che si erge innanzi a chi accosti il piano inclinato della difficoltà che è contesta ai temi della protologia, laddove non si dà alcuna de-finizione perché l'indagine si misura con l'indefinibile: il rischio non giace più nella smentita bensì consiste nell'impossibilità tanto della confutazione quanto dell'affermazione.

Sulla scorta di queste direttrici di fondo, il *De principiis* è venuto connotandosi come esempio di mistica razionale, interpretando in tal senso l'accentuazione del salto trascendente dalla metafisica neoplatonica tradizionale alla protologia apofatica insita nella ricerca giamblichea del principio al di sopra dell'uno. Una mistica razionale, questa damasciana, che è venuta precisandosi con suggestioni gödeliane e agostiniane lungo due asintoti.

L'ispezione della lettera del *De principiis* ha permesso, infatti, di cogliere lo spirito del programma damasciano sotto un duplice rispetto, accostandone la cifra ora in direzione intrascopica e ora in direzione extrascopica. Se si procede da Damascio verso l'interno della sua opera, si constata una coesa unità tra le tre sezioni che tematicamente compongono lo scritto in esame: la sezione relativa all'ineffabile apre il trattato e imprime il segno secondo cui leggere le due parti successive – da un lato quella sull'uno, le enadi, il ritmo ternario dell'essere e, dall'altro lato, quella teurgica –, in modo tale che l'apofatismo non sia un elemento tra gli altri, quantunque eminente, ma sia piuttosto il carattere che condiziona *ab intrinseco* ogni livello della struttura ontologica. Questa torsione porta Damascio a inquadrare l'aporematismo come il movimento di pensiero capace non già di limitare il logos bensì di plasmare il logos medesimo dal suo interno, facendo sì che la henologia neoplatonica tradizionale non escluda in modo mu-

⁹⁴⁷

F. PATRIZI DA CHERSO, *Par.* VIII, 19v.

tuo ma anzi si integri con l'euporetica indotta dal primo principio considerato in quanto ineffabile. Di qui si ricava con nettezza il seguente impianto: con ripresa giamblichea, Damascio radicalizza la natura ineffabile dell'origine e, su questa base, ricava che il *primum* non è nemmeno dicibile in quanto primo, tanto da individuarne la specificità nell'aporematismo e, in ultima istanza, nella sua trascendenza rispetto al logos, che pure ne avverte essenzialmente la presenza. Ciò comporta che Damascio sia appresti un linguaggio in qualche misura adeguato all'ineffabile – così da rispettarne la natura, senza comprimerlo catafaticamente – sia sviluppi il rapporto tra l'uno e l'ineffabile, giacché entrambi a proprio modo sono da valutarsi come vertice dell'impianto metafisico.

Se ne deduce che, dal punto di vista metafisico, l'uno è l'acmé di tutti gli ordini epistemici e ontologici mentre, da un punto di vista protologico, l'uno non potrà dirsi nemmeno uno e, per conseguenza, esso accoglie dentro di sé una quota di ineffabilità e, insieme, la conseguente tensione aporetica; stante che l'uno è principio dell'uno-tutto, del tutto-uno, di tutti gli enti etc. e stante che l'uno è anche aporetico, l'aporia si trasmette su tutto quanto muove dall'uno.

L'aporia potrà dunque configurarsi quale il dispositivo ultradinamico capace di aprire il logos su quanto lo eccede, una volta aver chiarito che questo spalancamento conduce il logos all'abissale ulteriorità che esso porta nel suo interno: l'apofatico è sì fuori del logos perché il logos non lo controlla né gestisce ma, al tempo stesso, l'apofatico è dentro il logos poiché è impronunciabile la consistenza supermetafisica in forza di cui l'uno è uno e fonda tutti i gradi che ne dipendono.

Altresì, sotto il citato rispetto extrascopico, l'esame del dettato del *De principiis* ha permesso di illustrare la specificità della proposta di Damascio nell'interno delle coordinate della teoresi contemporanea all'ultimo diadoco dell'Accademia. L'intendimento del nostro autore è emerso in tutta la sua audacia: istruire il logos a ispezionare le sue estreme possibilità di conoscenza mediante un adeguato linguaggio sovrametafisico ha condotto Damascio a intuire l'aporia come sua struttura e non suo detrimento, condizione per cui il fondamento euporetico sfocia nel conseguente riconoscimento della gödeliana incompletezza del logos stesso. In quanto insufficiente a se stesso, il logos è anche superiore ed eccedente rispetto a sé, veicolando il nostalgico *desiderium* del principio al di sopra di sé che agostinianamente porta dentro di sé. Le coordinate della ricerca di un principio ineffabile, infinito e al di sopra di tutto si sono tratteggiate come prossime alle linee della ricerca di Dionigi l'Areopagita e di quel filone che ne sarà

influenzato, permettendo così di meglio apprezzare lo stigma dell'impianto damasciano: mentre il *corpus Areopagiticum* potrà fondare il superamento del catafatismo in direzione del principio ineffabile sfruttando l'apporto del dato rivelato, Damascio si colloca invece ancora al di qua dell'apporto di ogni teologia razionale, tanto che la proposta del *De principiis* si trova a dover superare il logos con le sole forze del logos. Si comprende di qui lo sforzo e la grandezza del tentativo di Damascio, cioè pronunciarsi sull'infinitamente trascendente in un'ottica che tuttavia sia ancora razionale. Questo carattere non poteva che sollevare i sospetti e le ansie della teologia ufficiale, quale era promossa in quegli anni dalla corte giustiniana: Damascio riusciva a spingere lo sguardo razionale alle stesse latitudini che, per parte sua, ambiva proporre anche la teologia cristiana, benché questa seconda avesse bisogno di implementare l'indagine filosofica con l'apporto del dato di rivelazione.

Stando così le cose, il programma di Damascio si è qualificato come piena espressione del suo singolare tempo di transizione, portando la tradizione neoplatonica pagana (pienamente avvertita delle acquisizioni del principio infinito di Melisso, di Parmenide e del parmenidismo di Platone, del prospettivismo aristotelico, dell'al di là dell'uno di Giamblico, senza trascurare la strutturazione razionale dell'afflato mistico di Plotino e il confronto continuo con Proclo) a competere con il neoplatonismo cristiano su punti speculativi tanto opposti per impostazione quanto prossimi per tema, fino ai fatti del 529.

Vale qui osservare che il contributo portato dal *De principiis* è parso rilevante anche per intendere nella sua polimorfa complessità il profilo di Damascio; questi, infatti, è stato filosofo capace di alternare differenti approcci ai differenti oggetti che di volta in volta le sue opere hanno preso in esame, tanto che il trattato ci restituisce un'immagine di Damascio molto più inquieta e variegata di quella che poteva effigiarsene un lettore di eccellenza come Giacomo Leopardi, sulla scorta della sola *Vita Isidori*. Il nome di Damascio era infatti noto a Leopardi, almeno per il tramite della *Bibliotheca* di Fozio, che in due canoni (166 e 242) conserva ampî escerti della citata *Vita Isidori*, singolare biografia filosofica (una sorta di *Atti degli Apostoli* filosoficamente declinati) che il Nostro verga in memoria e onore del maestro. Benché non risulti invece che il Recanatese conoscesse il trattato *De principiis*, la testimonianza dello *Zibaldone* [4218-4222] è tuttavia preziosa, se non altro perché richiama l'attenzione sull'indipendenza di Isidoro dalla linea filosofica aristotelica [4222]:

ma Damascio ha ragion di dire ἐξαίρετον δ' ἦν αὐτῷ ec. e di fare Isidoro singolare dagli altri, perchè pochi filosofi anteriori o contemporanei (e così posteriori) avevano osato così sfacciatamente ripudiare la ragione, o sottometterla al sentimento, all'entusiasmo, all'ispirazione; disprezzare il senso universale per esaltar l'individuale; deprimere e condannare Aristotele, appunto perchè seguace τοῦ ἀναγκαίου cioè dei metodi esatti di conoscere il vero, di ragionare, di convincere, per principii incontrastabili, conseguenze necessariamente dedotte; ed anteporgli Platone Pitagora ec. perchè non ragionatori, perchè πιστεύοντας al libero sentimento e all'immaginario, che Isidoro chiama divino. ec.⁹⁴⁸

Questo lacerto di pensiero (datato topicamente a Bologna e cronologicamente li 17.ottobre.1826) è interessato a inserire Isidoro e, per suo mezzo, anche Damascio entro la categoria degli autori di immaginazione, di contro a quelli dediti all'argomentazione formale e deduttiva. Se però questo allontanamento da Aristotele e, più in generale, dall'impianto argomentativo può valere per Isidoro, per la biografia a lui votata da Damascio nonché per certa parte della produzione damasciana (come quella teratologica), risulta tuttavia non poter adattarsi al genio del *De principiis*, opera sulla quale l'impronta del giro di pensiero dello Stagirite pare esercitare un'attrazione rimarchevole e in cui soprattutto, in modo lato, l'impianto delle implicazioni fra i diversi gradi dell'argomentare è risultato strutturarsi in modo alquanto serrato e conseguente.

Posti questi parerga sulla mistica razionale del trattato di Damascio tra incompletezza gödeliana e introversione agostiniana, riassumendo i passi compiuti dal contributo che qui si conclude, occorre osservare che – anche a prescindere dalla rarità dei contributi specificamente teoretici dedicati all'opera in indagine⁹⁴⁹ – l'apporto della produzione storico-filosofica presenta al suo interno una netta schisi, a detrimento della valutazione unitaria e complessiva del trattato in argomento: dall'una parte, si dànno studi come quelli vergati da Valerio Napoli⁹⁵⁰, in cui si riscontra sia che l'indagine speculativa riguarda *anche* il trattato, pur subordinandone la lettura al commentario al *Parmenide* del medesimo autore, sia che l'aspetto retorico-linguistico è per lo più negletto. Dall'altra parte, contributi di grande momento come i tre tomi curati da Westerink e Combès⁹⁵¹ hanno in sé la forza

⁹⁴⁸ G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri* (a cura di G. Pacella), Milano 1991, II, pp. 2338-2339.

⁹⁴⁹ Si tratta di contributi che dedicano al trattato damasciano un'attenzione che non supera il riferimento tangenziale, pur senza ridurre l'opera al rango di citazione dotta e, anzi, riconoscendone la forza evocativa e le potenzialità metafisiche che si manifestano anche a una lettura parziale e decontestualizzata: CACCIARI 2008; DERRIDA 2010; AGAMBEN 2013.

⁹⁵⁰ NAPOLI 2002a e, in modo rilevato, in NAPOLI 2008, che resta tra gli scritti migliori dedicati al nostro autore, benché – come denunciato da Trabattoni – non adeguatamente valorizzato da molta della letteratura successiva, come in METRY-TRESSON 2012.

⁹⁵¹ *WESTERINK 1991.

dell'indagine estensiva della lettera damasciana (come necessaria conseguenza di un intervento ecdotico di edizione critica del testo) ma tuttavia le loro pagine critiche risultano essere piuttosto introduzioni e sintesi del pensiero damasciano oltretutto rispettive riduzioni a schema, invece che protese a cogliere la dinamica della complessità euporetica e spesso magmatica esemplata nella proposta teoretica del diadoco.

Sulla scorta di queste direttrici è stata percepita la necessità di procedere alla prima traduzione italiana del *De principiis*, considerando la traduzione non (o non solo) quale un ausilio di lettura bensì come una privilegiata via di accostare il testo allo scopo di produrne un'esegesi speculativa: non soltanto la filologia applicata alla lettera e la teoresi rivolta alle pieghe del pensiero si presentano nella reciproca complementarità (ciascuna nel proprio dominio di azione) ma soprattutto l'approfondimento dell'ispezione linguistica e retorica è intesa come propellente all'approfondimento teoretico, saldando in unità i due ordini interpretativi, perché la mediazione linguistica è generativa di pensiero soprattutto quando il pensiero medesimo sfida i suoi limiti affacciati all'ineffabilità.

Con la massima sintesi, possono essere indicati i seguenti poli di tensione:

I. come ricostruito da Franco Trabattoni sulla scorta della testimonianza di Fozio (126B40), il primo segmento dell'attività ateniese del Nostro è stata improntata alla retorica; la componente retorica interviene in modo profondo nel dettato del *De principiis*: ad esempio, ha rilevante valore metafisico l'opposizione tra gli stilemi ἀπό τινος e ὑπό τινος (il primo indicando semplice processione mentre il secondo il processo di generazione ricevuta-da), il che non si lascia appiattare in una semplice notazione ablativale; occorre poi distinguere concettualmente e anche lessicalmente (di contro a quanto operano la versione francese citata e quella inglese di Sara L. Ahbel-Rappe⁹⁵², peraltro molto meno affidabile della precedente) tra 'unificato' e 'unicato' (con quest'ultima forma traduco ἡνωμένον, per distinguerlo da ἐνοποιούμενον e simili flessionali: solo nella seconda forma si può parlare di un 'unificato', in cui interviene l'idea della mediazione del ποιεῖν, che nel suo agire attua una distanziamento tra i diversi rispetti della *reductio in unum* mentre nell'unicato la condizione di uno è risultativa senza mediazione del fare, mostrando che il rilievo linguistico non è adiaforo per il senso). Altresì, lo stilema damasciano consistente in ἀν-εὖ-φημί (ἀνευφημέω) assume un valore marcato proprio perché è inserito nell'in-

952

*AHBEL-RAPPE 2010.

terno della ricerca di un modo di dire l'indicibile: stante il già platonico idiomatismo di εὐφημία da intendersi secondo l'accezione di 'tacere', in Damascio ἀνευφημέω ('non-tacere, dissottacere') procede verso una significazione che vuole essere allusione negativa al proprio referente, giacché la dizione diretta deve venire esclusa; l'oggetto non la sopporterebbe essendo indicibile e si sgretolerebbe *quo talis* una volta significato *recta uia*, ammesso che ciò fosse possibile. Senza qui dire della strategia dell'ἐνδειξις, alcune non marginali questioni come il valore speculativo da tributare alla nozione di ὑπαρξις ricevono nuova luce se accostate anche con attenzione retorica: sul punto specifico, vale ricordare che molte delle ambiguità inerenti alla ὑπαρξις damasciana constatate da Combès nel suo studio specificamente dedicato alla questione⁹⁵³ trovano una lettura disambiguante se si considera che sia nei passi programmatici del trattato sia spesso altrove ὑπαρξις non compare in forma assoluta ma anche a livello testuale giace in patente connessione col corradicale ἀρχή, a suggerire così l'idea di una tensione dinamica a livello protologico tra il principio e ciò che rispetto a questo è un subprincipio in corso di procedere (di qui, ὑπαρξις verrà tradotto con il calco 'subprincipiamento' e non con 'esistenza' o simili, come invece occorre nella resa francese, sia per conservare anche nella lettera italiana questo rinvio all' ἀρχή/*principio* sia per evitare compromissioni con il piano dell'esistenza in quanto non pertinente con l'indagine protologica che Damascio sviluppa nei torni di testo interessati).

Queste sono solo alcune emergenze che intendono illustrare l'aderente cotangenza tra significante e significato ostensibile in Damascio, poiché l'autore si trova ad approntare un paradossale linguaggio dell'indicibile: l'ordine retorico è intrinseco a quello speculativo – non un suo orpello – e questo approccio raggiunge la sua massima tensione quando il linguaggio sfida le sue possibilità per accostarsi all'indicibile, pur con tutte le difficoltà che la lezione dell'ultimo diadoco porta con sé in forza dell'audacia del suo obiettivo.

II. L'ispezione dell'opera ha condotto a sostenere una posizione già avanzata acutamente da Trabattoni⁹⁵⁴ ma non ancora diffusamente invalsa nella *communis opinio*: da un lato, l'ineffabile si dà a varî livelli e declinato in più modi e ogni livello conoscitivo non è mai completo a se stesso; dall'altro lato, occorre avere molte cautele nell'ascrivere qualsiasi forma di scetticismo al Damascio del trattato. Approfondendo questi punti, l'ineffabile

⁹⁵³ Cfr ROMANO 1994, pp. [131]-149.

⁹⁵⁴ TRABATTONI 2002, soprattutto pp. 489 e 493.

damasciano risulta configurarsi non solo come l'irraggiungibile vertice al di sopra e al di là dell'uno (con tutte le fallacie che ne deriverebbero: come si potrebbe colmare lo stacco tra ontologia e protologia, stante che il piano resta in Damascio logico-razionale e non rivelativo, pur nell'uso che egli opera della teurgia?) ma anche inoculato entro le fibre della piramide dell'essere; l'ineffabile si dice aristotelicamente in molti modi e il modo eminente è quello del totalmente altro ma se ne declinano anche altri rispetti, intro-dotti nelle maglie della dialettica dell'essere. Questo rilievo permette di cogliere un ineffabile anche entro il dominio della ragione, non solo al di sopra di essa, così da istruire i fondamenti analogici della dizione dell'ineffabile.

Dall'altro lato, con Trabattoni risulta che non si possa affermare che siamo in presenza di un puro e semplice scetticismo; l'inattingibilità dell'ἀπόρητον non segna infatti il fallimento del logos ovvero la sua insufficienza telica ma si tratterà piuttosto di configurare un modo alternativo di dispiegare la ragione. Il *De principiis* si presenta piuttosto come il monumento della potenza del logos, che può spingersi fino alle soglie dell'ineffabile, superando anche l'uno del filone principale del neoplatonismo ortodosso. In ambito ontologico la contraddizione e l'aporia costituiscono il limite del logos ma, a livello protologico, l'aporia portata alle estreme conseguenze spalanca il logos fuori di se stesso, portandolo ad affacciarsi su ciò che lo supera senza raggiungerlo, così da rispettarne l'inviolabilità. In questo modo l'aporia si flette in euporia e ciò è reso possibile dalla specificità dell'oggetto epistemico: far rientrare nel perimetro della filosofia l'inconoscibile richiede una strategia specifica, non sopportando deflattivamente di essere ridotto al piano ontologico. Tale conversione dell'ontologia in protologia e dell'aporia in euporia si connota entro lo spazio di una iperconoscenza che intende l'ignoranza (quella sovrasostanziale) come conoscenza di non conoscere, il che è il massimo grado della conoscenza dell'ineffabile, cioè esprimere la consapevolezza di ciò che è inesprimibile e di conoscere che esso è inconoscibile – anche questo è *juxta modum* un conoscere pur senza esserlo propriamente, riprendendo l'antico effato dell'ignoranza socratica rivitalizzato e trasfigurato nel senso dell'ormai senescente neoplatonismo.

III. Il *Grundaxiom* della proposta speculativa del trattato damasciano è incardinato sull'ineffabilità del principio primissimo; a fronte della struttura henologica tradizionale (dove campeggia l'uno in quanto uno come vertice della scalarità dell'essere), l'individuazione damasciana di un metalivello

rispetto all'uno – qual è l'ineffabile *quoad se* o il rispetto ineffabile dell'uno – comporta un mutamento reciso di prospettiva: non si tratta, infatti, di aggiungere semplicemente un livello più alto alla scala dell'essere bensì consta che si deve reinterpretare tutto l'edificio dell'essere giacché assumere un ordine ineffabile al di sopra dell'uno destituisce in misura radicale l'uno stesso del suo ruolo di culmine dell'essere, facendolo venire meno alla sua istanza fondamentale.

Questo punto – quantunque decisivo – non sembra essere stato tematizzato dalla maggior parte degli studi come invece avrebbe meritato: l'ineffabile mina la dorsale henologica che aveva strutturato pressoché l'intero paradigma neoplatonico e già mesoplatonico.

A una ricognizione storica, Damascio non appare essere l'unico ad aver postulato un grado in qualche modo superiore all'uno, *pace*⁹⁵⁵ Dillon: è tuttavia la sistematicità con cui tale filosofema viene accampato nel *De principiis* a far virare queste pagine verso una traiettoria fin lì non esplorata. La radicalità con cui Damascio sostiene il carattere sovraordinato dell'ineffabile rispetto all'uno – o, *mutatis verbis*, la precedenza dell'uno in quanto ineffabile rispetto all'uno in quanto uno – risulta essere peculiare del *De principiis*: muovendo segnatamente dai guadagni degli studi di Alessandro Linguiti⁹⁵⁶, si è constatato che la linea che va da Porfirio a Proclo è stata tentata, in vario modo e a più riprese, di concepire un'eccedenza dell'uno rispetto a se stesso o un'antiorità ipermetafisica rispetto all'uno medesimo, senza tuttavia mai conferire né forma sistematica né rigore metodologico a quanto teurgicamente si adombra sotto il fiore dell'intelletto o a ciò che è al di là dell'uno (ἐπέκεινα τοῦ ἐνός). In questo quadro si segnala tuttavia Giamblico, il quale risulta aver ardito postulare un principio supertrascendente anteriore all'uno, in una traiettoria che presenta molte delle stigmati della riforma damasciana. La mia indagine ha quindi inteso operare una sinossi dell'ineffabile damasciano con la posizione giamblichea, constatando anzitutto un elemento non marginale spesso sfuggito alla critica: nelle opere di Giamblico conservate non è recata traccia di questa posizione, se non in un unico luogo – peraltro incidentale e non patente – del *De mysteriis Ægyptiorum*⁹⁵⁷; anche la tradizione neoplatonica successiva risulta non aver avvertito in Giamblico il tentativo di protrudere il pensiero a un'altezza così vertiginosa da precedere l'uno, se non ancora in un isolato passo di Proclo⁹⁵⁸, impegnato peraltro a confutare la plausibilità dell'uno

⁹⁵⁵ DILLON 1996b (cfr anche TRABATTONI 2002, p. [477] e n. 2).

⁹⁵⁶ Cfr soprattutto LINGUITI 1990 e anche LINGUITI 1988.

⁹⁵⁷ IAMBL. *De myst.* VIII, 2.

⁹⁵⁸ PROCL., *Elem. theol.* 20 Dodds.

come trascendibile da un qualsiasi altro principio o da un qualunque suo rispetto preterlogico. Stando così le cose, occorre dire che le attestazioni in cui Giamblico afferma un principio prima dell'uno – con tutto quello che ne consegue nell'economia speculativa generale – sono solo quelli a noi conservati proprio dal trattato di Damascio; considerando – come non è stato sufficientemente rimarcato – la distanza che separa il filosofo di Calcade da Damascio (Giamblico muore intorno al 330, cioè due secoli prima dell'acmé dell'attività di Damascio), si è configurata questa prospettiva: se davvero Giamblico ha postulato un livello al di là dell'uno, questo tentativo né doveva aver sollevato l'interesse generale (vi replica solo Proclo – per giunta, soltanto *per incidens* e a distanza di tempo) – né doveva essere una posizione capillare nelle opere giamblichee se è vero che, nonostante il peso speculativo della strada tentata, molti suoi scritti, come quelli a noi pervenuti, non dovevano portarne traccia. Damascio, invece, mostra di aver inteso la potenzialità di questi aspetti rimasti fin lì trascurati nell'opera giamblichea, operandone un recupero con azione da *philosophus doctus*; benché lontano nel tempo, Giamblico doveva infatti risultare a Damascio l'unico referente pregresso capace di una speculazione esplicita e *articolata* (Proclo ha una posizione oscillante) sull'ordine che è al di sopra dell'uno.

Sul punto specifico in questione, deriva dunque che la linea damasciana supera molti aspetti dell'impostazione procliana non dall'esterno bensì dal suo interno, cioè non con una proposta alternativa bensì con un orizzonte complementare che lo superi pur inglobandone le istanze: la henologia tradizionale è sussunta entro lo schema della protologia apofatica, affrontando la sfida metafisica di accogliere l'uno – tradizionalmente postulato come il vertice del tutto – come capace di comporsi con un vertice che sia più vertice del vertice.

III. Reagendo a una linea interpretativa comune alla maggior parte della letteratura critica recenziore⁹⁵⁹, l'esame integrale della lettera greca del *De principiis* ha suggerito di considerare Damascio secondo una posizione storico-speculativa altrettanto circostanziata che singolare: questi, infatti, non è solo un metafisico di genio ma è, segnatamente, l'ultimo filosofo della stagione neoplatonica, chiudendo non solo la traiettoria di pensiero

⁹⁵⁹ Così segnatamente l'*opus majus* per gli studi damasciani consistente in METRY-TRESSON 2012 e così, *inter alia*, VLAD 2004 e VLAD 2102a nonché VLAD 2016a. Sia qui detto tangenzialmente che a Vlad va senz'altro riconosciuto il merito non minimo di aver riportato l'attenzione su Damascio e, in modo segnalato, sul suo *De principiis* per quanto, correlativamente, il fuoco dei suoi contributi non superi quasi mai il perimetro della prima sezione del primo tomo del trattato (ove si dà l'enucleazione dei caratteri fondamentali di quel principio primissimo che è l'ineffabile), senza peraltro fornire un autentico avanzamento critico rispetto alla posizione della Metry-Tresson di cui sopra.

iniziata con Plotino ma, *lato sensu*, terminando anche la linea del pensiero pagano iniziata con Platone. Sotto questo rispetto, il trattato in oggetto assume un rilievo centrale, giacché – nell'interno della documentazione superstite – rappresenta la via maestra per accostare l'estremo neoplatonismo postprocliano, nel tentativo di intendere i caratteri teoretici dell'Academia nella temperie della sua chiusura su istanza giustiniana all'altezza del 529.

In questi termini è stata acquisita una duplice prospettiva: a. dall'una parte, mentre l'impostazione invalsa à *la Beierwaltes*⁹⁶⁰ individua in Proclo l'ultimo neoplatonico degno di nota, con Damascio gli ultimi cinquant'anni della scuola di Atene si presentano come vividi e vibratamente propositivi; b. dall'altra parte, Damascio appare essere non un pedissequo epigono che si muova nell'alveo di Proclo ma, rispetto all'impostazione di quest'ultimo, esibisce caratteri di netta individualità, rigettando o superando molti dei filosofemi che hanno fatto di Proclo il sistematizzatore di molta della dottrina neoplatonica.

Di qui si è reso opportuno condurre un'indagine capace di tenere presente la specifica congiuntura storica in cui il trattato alligna: è stato proprio il platonismo eterodosso e protologicamente molto audace di Damascio a portare l'Academia a una posizione di pensiero non più componibile con le istanze del neoplatonismo cristiano avallato e promosso dall'aula imperiale, donde il rescritto di chiusura dello scolarcato.

V. Liberato il trattato dall'idea di un prevalente manierismo procliano, è emersa la necessità di valutare alcuni aspetti generalmente negletti nella letteratura damasciana, quali soprattutto il rapporto, da un lato, tra il *De principiis* e la produzione teologica promossa da Giustiniano e, dall'altro lato, tra il *De principiis* medesimo e la struttura speculativa che informa il *corpus* di Dionigi ps.-Areopagita.

Circa il secondo corno della questione, occorre dire che il carattere apofatico e iperontologico delle rispettive opere risulta avvicinare Damascio a Dionigi più che a Proclo, una volta colte in Damascio le piene conseguenze della riforma giamblichea. Siccome interseca l'ambito delle competenze patristiche, il rapporto Damascio vs Dionigi è stato pressoché ignorato dagli studi damasciani vergati dagli storici della filosofia (non se trova traccia, ad esempio, nemmeno tangenzialmente, negli scritti di Linguisti, Napoli e Metry-Tresson) mentre ha sollevato qualche attenzione tra gli studiosi della produzione dionisiana; si può qui ricordare che Carlo Ma-

⁹⁶⁰

A livello bibliografico, risulta infatti che lo studioso tedesco abbia dedicato pagine a pressoché tutti i filosofi neoplatonici (non solo ai maggiori) con l'eccezione proprio di Damascio.

ria Mazzucchi⁹⁶¹ si è spinto fino a istituire, su base biografica e filologica, addirittura l'identificazione tra Damascio e Dionigi. Segnatamente, a livello forse meno suggestivo ma certo più moderato, la mia ricerca ha inteso muovere da alcuni finissimi spunti di Salvatore Lilla⁹⁶², mettendo in luce che alcuni elementi speculativi centrali in Dionigi non risultano avere precedenti se non nel contemporaneo Damascio: *inter alia* si può citare con Lilla il riscontro per cui sia Dionigi sia Damascio si muovono in controtendenza rispetto alla linea generale della teoresi (neo)platonica – sia pagana sia cristiana – circa la gerarchia ontologica tra limitato e illimitato, giacché entrambi considerano superiore, in modo iterato ed esplicito, l'illimitato sul limitato. Questa è una virata decisiva, che – nel censimento operato da Lilla da Parmenide a Proclo – conosce rarissime attestazioni (alcune luoghi, peraltro oscillanti, in Proclo e attestazioni recise ma rade nel solo Gregorio di Nazianzo). Infatti, sovraordinare l'illimitato al limitato confligge contro uno dei paradigmi metafisici fondamentali della tradizione greca tutta, quello per cui l'atto è superiore al potenziale e il permanente è superiore al diveniente, poiché per sua natura l'illimitato è stato prevalentemente inteso come indeterminato, dinamico in direzione del costante e manchevole; di qui subordinare il limitato all'illimitato richiede una revisione profonda dell'intera struttura della piramide dell'essere, il che si concreta in Dionigi per ascrivere al principio primo (il Dio biblico, nella sua prospettiva di Rivelazione) il carattere della libertà come insofferenza di confini e in Damascio per conferire alla causa primissima al di sopra dell'uno lo stigma dell'ineffabilità, in forza di cui il modello protologico sovraccelle su quello ontologico *quoad* esprimibile. Altresì, alcuni filosofi molto marginali nella tradizione filosofica greca come la categoria dell'improvviso (τὸ ἐξάφνης) mostrano singolari, mutui punti di contatto nello sviluppo loro accordato presso Damascio e Dionigi.

Quanto poi al primo corno della questione di cui sopra (il rapporto tra il *De principiis* e la produzione teologica giustiniana), si è reso opportuno verificare anche questo terreno di studio, pressoché mai arato, stante la contemporaneità tra i due assi di pensiero. Come è noto in ambito romanistico, nel *Corpus juris civilis* si sono conservati scritti che riflettono l'im-

⁹⁶¹ Soprattutto nella formulazione di MAZZUCCHI 2013 che raccoglie una pregressa e complessa linea di sviluppo di ricerche che, in quanto redatte in lingua italiana, hanno avuto una maggiore diffusione nel dibattito critico (la scelta di scrivere latinamente questo contributo nasce dalla volontà dell'autore di evitare che il dibattito sull'identità di Dionigi potesse diffondersi fuori dell'ambito specialistico, come successo in precedenza con il riscontro presso il quotidiano "Avvenire"). Va in questa sede almeno espresso che l'analisi di Mazzucchi – per non pochi aspetti convincente pur nell'osatissima tesi di fondo – si basa solo in modo alquanto sporadico su elementi speculativi e il contributo del *De principiis* è molto limitato, giacché l'autore in massima parte ha fondato le sue argomentazioni sul riscontro storico-biografico della *Vita Isidori*.

⁹⁶² LILLA 1997 e LILLA 2005.

postazione speculativa avallata dall'imperatore; allargando lo sguardo agli atti dei concili ecclesiastici di età giustiniana nonché agli scritti che sembrano potersi ricondurre alla mano dello stesso Giustiniano⁹⁶³, è stato possibile ricostruire le linee di fondo che separano e legano la proposta ipermetafisica del trattato damasciano con la linea di politica speculativa del potere imperiale parallela al Nostro, mostrando sia la permeabilità del pensiero ufficiale dell'aula imperiale alle istanze damasciane sia l'incompatibilità dei rispettivi paradigmi strutturali.

Sulla scorta di un sinergico approccio sia teoretico sia linguistico sia storico, il percorso qui compendiato in alcuni dei suoi tornanti è pervenuto a guadagnare il *De principiis* di Damascio sotto un orizzonte per molti aspetti inedito e, talora, in controtendenza rispetto alla letteratura specifica: oltre all'ascendenza procliana, il trattato mostra un impianto autonomo, in buona parte riconducibile a una profonda revisione giamblichea, in forza di cui si è reso necessario valutare in Damascio non solo il fatto che (il *quid*, ampiamente messo in luce dalla Metry-Tresson) occorre un impiego positivo del modo epistemico dell'aporia ma anche il come (il *quomodo*) dell'aporematismo medesimo. Mentre molti interpreti hanno privilegiato la sola sezione apofatica, consta che il trattato ha una sua embricata unitarietà strutturale nelle tre sezioni (sull'ineffabile, sull'uno, sulla teurgia), giacché l'ineffabile non esclude l'impostazione della henologia tradizionale ma le conferisce una mutata luce e ne riceve, per parte sua, una nuova chiave interpretativa. Approdo ultimo sarà la definizione dei caratteri fondamentali di una singolarissima mistica razionale, che risulta essere la cifra della torsione di pensiero di Damascio: il logos cerca di urgere fuori di sé, restando mediante l'aporia sul ripido crinale del dicibile affacciato all'inesprimibile.

Di qui, il trattato protologico mostra che Damascio non è un autore di appendice alla storia del neoplatonismo, pur senza allievi al suo tempo e senza lettori successivi⁹⁶⁴, bensì è un metafisico di prima grandezza che porta un originale contributo nell'intendere il punto di arrivo della tradizione neoplatonica – altro sarà infatti il neoplatonismo visto come culminante in Proclo e altro come culminante in Damascio. Proprio perché collocato sul diaframma di due epoche culturali con una posizione storica e politica senza eguali, Damascio chiede di essere accostato secondo una

⁹⁶³ Per la selezione dei testi l'unica silloge e l'unico studio che affronti in modo filologicamente avvertito il rispetto di Giustiniano come uomo di pensiero è MIGLIARDI ZINGALE 2011.

⁹⁶⁴ Con l'eccezione di pochi casi noti come quello di Patrizi da Cherso e del Bessarione, cui la tradizione manoscritta stessa rimonta: i tempi sembrano maturi per riprendere in mano in modo sistematico lo studio sulla ricezione del Patrizi e per accostare gli ancora inediti scolî di mano bessarionea al codice della Marciana, non pubblicati dal Westerink nella curatela dei tre tomi dell'opera.

complementare prospettiva: da Damascio verso indietro e da Damascio verso avanti (Dionigi).

Non aveva allora ragione Alexandre Kojève. Giunti alla fine di questo percorso entro il pensiero sinusoidale e vertiginoso di Damascio, infatti, si potrà finalmente intendere l'angoscia di quello che è senz'altro il più temerario tra i giudizi espressi dalla critica su Damascio, benché raramente considerato: il *De principiis* come opera di filosofia materialistica⁹⁶⁵. Sembrerebbe antifrastico tacciare di materialismo un'indagine filosofica che si spinge fino all'ἐσχάτη τῆς πρώτης αἰτίας⁹⁶⁶, eppure Kojève mostra di aver così intuito se non un carattere almeno una possibile conseguenza profonda della radicalismo ineffabile del sistema damasciano; elevando infatti l'inconoscibile a chiave di volta al di sopra dell'uno, Damascio sottrae di fatto alla conoscenza il vertice dell'essere, arroccato in una condizione inspugnabile al logos. Per conseguenza, alla filosofia spetterebbe di muoversi solo nello spazio subordinato della gerarchia dell'essere, quand'anche questo sia espresso nelle sue manifestazioni le più alte. In questa prospettiva l'accusa di Kojève appare allora fermamente fondata, andando a toccare un ganglio decisivo della rivoluzione postprocleana tratteggiato dal *De principiis*: se con Proclo il vertice di tutto è l'uno – che è anche ineffabile ma non solo ineffabile –, allora il pensiero può ambire alle cause primissime; se invece il culmine di tutto è Quell'ineffabile che è tanto ineffabile da non essere nemmeno ineffabile, consegue che il logos sarà limitato alle cause seconde, ivi compreso l'uno: il materialismo di ciò che non è il principio primissimo appare dunque fondato.

Però proprio su questo punto si è constatato insistere l'arco dell'attenzione del pensiero di Damascio, perché sottrarre al logos il dominio sull'intera regione dello scibile non significa *ipso facto* ridurre la ragione bensì può spalancare gli orizzonti su un al di sopra che la trascende – e che, soprattutto la trascende di una eccedenza metalogica e metarazionale, non rivelativa. Tutta la henologia plotiniana deve essere salvata ma innestata sul tronco nuovo del totalmente ineffabile, così da ottenere uno sfondamento ultrametafisico in cui il logos superi verso la piena libertà l'ultimo limite che ancora avesse, cioè se stesso. Torna quindi la centralità dell'ineffabile guadagnato come insidente (o anche insidente) entro la protologia dell'uno, mostrando che l'intuizione di Kojève è altrettanto sottile che unilaterale.

⁹⁶⁵ Cfr A. KOJÈVE, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, v. III, Paris 1973 (rist. 1997), in specie pp. 237-238; 361-363; 510, n. 36.

⁹⁶⁶ DAM., *In Parm.* III, 114, 12-13 W.-C. (cfr *ibid.*, 117, 4-5 dove l'oggetto di ricerca nelle cose damasciane è definito come ἀπῆχμα τοῦ πρώτου, 'eco del primo' e, prima ancora, *ibid.*, 116, 10-11 dove si dice dello slancio al μίμημα τοῦ πρώτου 'imitazione del primo': evidentemente tutte modulazioni lessicali che si adattano con aderenza all'intento dell'intero corpus damasciano).

le: Damascio non solo esempla il fastigio della razionalità dal punto di vista del procedere argomentativo ma, per contro, opera un oltrepassamento razionale urgendo a vette mistiche quanto all'oggetto – l'antinomia contenuta *in uerbis* nella mistica razionale è sviluppata dialetticamente dall'impostazione stessa degli argomenti del trattato.

«Certo, se tu non fossi venuto, avrei chiuso»: Marino⁹⁶⁷ racconta che, con queste parole, il custode dell'acropoli – sede di Atena, dea della filosofia – accoglieva Proclo appena condotto in Atene dagli dèi per diventare diadoco sulla cattedra che era stata di Platone. Sarà invece alle spalle di Damascio, un cinquantennio più tardi, che le porte dell'Accademia si sarebbero chiuse – e questa volta davvero; e per sempre.

⁹⁶⁷

MAR., *Vita Procli*, 10.

Bibliografia e sigle*

* Segue una bibliografia tetrapartita, per agilità di consultazione articolata secondo la consistenza bibliografica dei contributi alla maniera repertoriale: edizioni moderne delle opere di Damascio; fonti antiche; monografie; contributi apparsi in periodici; non verranno compresi tesi di dottorato *uel similia* se inediti. Per ragioni di spazio, sono di séguito repertate solo le opere di diretta pertinenza allo studio in oggetto: delle altre opere citate è stato fornito *ad locum* ogni riferimento bibliografico. A scopo distintivo, il sistema di sigle fruito impiega il corsivo nella data di edizione di contributi apparsi in periodici (il tondo per le monografie), oltre a premettere uno o due asterischi rispettivamente per distinguere la prima e seconda sezione bibliografica; secondo l'uso si è proceduto a iscrivere con iniziale majuscola almeno tutti i termini lessicalmente significativi nei titoli di opere in lingua inglese, ove non già così distinti nell'originale; sono state uniformate in carattere majuscolo tutte le iniziali dei titoli di periodico; si è fatto ricorso all'italiano per ogni notazione complementare (es. 'a cura di' in vece di 'éd.' in opere francesi). Di opere riferite in più edizioni, si indica nella sigla l'edizione fruita. L'occorrenza di caratteri non latini nei titoli è stata conservata e uniformata in carattere corsivo mentre in tondo sono stati uniformati i rimandi ad altri titoli di opere; i diacritici [e] intervengono per uniformazione anche per contributi che vi ricorrano in almeno una tra le versioni cartacea o digitale. Altresì è stata riprodotta la numerazione di serie in carattere romano ove presente nelle fonti bibliografiche nonché l'originale presenza di caratteri majuscoli nei titoli. Si è tenuto conto dell'indistinzione tra volume e tomo in molta della bibliografia francese. Le opere in neogreco sono traslitterate. I titoli di periodi in carattere non latino sono stati ridotti alla trascrizione latina con eventuali diacritici secondo l'occorrenza specifica. Per evidenza di successione alfabetica, i preformanti dei cognomi italiani sono stati considerati univertati per concrezione (es. 'LO CASTRO' e non 'CASTRO, LO'). Opere a più mani vengono abbreviate in sigla mediante riferimento del primo autore in ordine alfabetico; i sottotitoli sono riferiti, ove necessario, nella forma sintetica; non si riportano gli editori. Opere collettive vengono citate mediante il riferimento dell'autore del singolo autore, a eccezione di opere miscellanee fruita per la totalità o la maggior parte dei contributi ivi raccolti (nel qual caso viene citata l'opera collettiva sotto il nome dei curatori mentre ai singoli contributi vien fatto riferimento nel corso del testo). Ove altrimenti ricavabile da indicazione pregressa o contestuale, nel corso del testo per *WESTERINK 1991 non è stata ripetuta l'indicazione del volume di riferimento (i volumi qui vengono indicati in numero di tre con data collettiva del recenziere). Il testo critico della *Theologia Platonica* di Proclo fruito in **PROCLO 2005 è quello apprestato in **PROCLUS 1997 (e notato nello studio con indistinto rinvio ai curatori Saffrey-Westerink, ove non necessariamente opportuno). A livello sitografico, si segnala il repertorio bibliografico damasciano raggiungibile all'indirizzo <http://www.hiw.kuleuven.be/dwmc/plato/damascius/damasciusbiblio.html>.

Bibliografia (semel)

*Edizioni moderne delle opere di Damascio**:

***AHBEL-RAPPE 2010**

DAMASCIUS, *Problems and Solutions Concerning First Principles* (a cura di S. AHBEL-RAPPE), Oxford 2010.

***ATHANASSIADI 1999a**

DAMASCIUS, *The Philosophical History* (a cura di P. ATHANASSIADI), Athènes 1999.

***FRANKE 2004**

FRANKE, W., *Of the Ineffable: Aporetic of the Notion of an Absolute Principle in Damascius*, «Arion» 12/1 (2004), pp. 19-39.

***GALPÉRINE 1987**

DAMASCIUS, *Des Premiers Principes. Apories et résolutions*, (a cura di GALPÉRINE, M.-C.), Lagrasse 1987.

***HENRY 1960**

Vita Isidori, in PHOTIUS, *Bibliothèque* (a cura di R. HENRY), v. II (cod. 181), Paris 1960; v. VI (cod. 242), *ibid.* 1971.

***VLAD 2006**

DAMASCIUS, *Despre primele principii: aporii si solutii* (a cura di M. VLAD), Bucaresti 2006.

***WESTERINK 1959**

DAMASCIUS, *Lectures on the Philebus, wrongly attributed to Olympiodoros* (a cura di L.G. WESTERINK), Amsterdam 1959 (rist. 1983).

***WESTERINK 1977**

* Il sistema delle sigle adottato in questa sezione privilegia il nome dell'editore moderno su quello dell'autore antico (diversamente da quanto disposto nella sezione successiva, circa gli altri autori antichi), per disambiguare il più possibile anche alla prima consultazione il riferimento della presente sezione a opere che, tutte, sono da ricondursi a un unico autore. Le edizioni di opere di Damascio aventi un valore solo di riscontro storico sono comprese nella sezione *ter* di questa bibliografia. Si prescinde dalla traduzione ridottissima e peraltro a macchie di leopardo in «The Shrine of Wisdom» 37 (1928).

The Greek Commentaries on Plato's Phaedo, v. II, (a cura di L.G. WESTERINK), Amsterdam 1977.

WESTERINK 1991*

DAMASCIUS, *Traité des Premiers Principes* (a cura di L.G. WESTERINK – J. COMBÈS), 3 voll., Paris 1986-1991 (rist. 2003).

***WESTERINK 2003**

DAMASCIUS, *Commentaire du Parménide de Platon* (a cura di L.G. WESTERINK – J. COMBÈS), 4 voll., Paris 1997-2003.

***ZINTZEN 1967**

Damascii Vitae Isidori reliquiae (a cura di C. ZINTZEN), Hildesheim 1967.

** Riferito esclusivamente come W.-C. per i rinvii testuali; la presente sigla è invece privilegiata per i rimandi al commento.

Bibliografia (bis)

*α) Fonti antiche**:

****CHALDÆAN 1978**

Chaldaean Oracles and Theurgy (a cura di H. LEWY), Paris 1978² (1956¹).

****DIONIGI 2009**

DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere* (a cura di P. SCAZZOSO ed E. BELLINI), Milano 2009.

****GIAMBLICO 1984**

GIAMBLICO, *I misteri egiziani, Abammone, Lettera a Porfirio* (a cura di A.R. SODANO), Milano 1984.

****IAMBlichUS 1973**

Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta (a cura di J.M. DILLON), Leiden 1973.

****IN ALCIBIADEM 1983**

OLYMPIODORUS, *Commentary on the First Alcibiades of Plato* (a cura di L.G. WESTERINK), Amsterdam 1956 (rist. 1983).

****IN GORGIAM 1970**

In Platonis Gorgiam commentaria (a cura di L.G. WESTERINK), Leipzig 1970.

****IN PARMENIDEM 1953**

Procli Commentarium in Platonis Parmenidem, Pars ultima adhuc inedita interprete Guillelmo de Moerbeka (a cura di R. KLIBANSKY – C. LABOWSKY), Londres 1953.

* Vengono citate sole le edizioni di opere antiche di cui sia stato fatto un uso metodico (per debito concettuale più che per frequenza di citazione). Per uniformità di sistema si adotta anche presso questa sezione il sistema delle medesime sigle che nella restante parte del presente studio, quantunque nel corso dello stesso si sia di norma – salvo diverso avviso – fatto uso della referenza consueta agli autori antichi per abbreviazione di nome e opera e non mediante sigla (peraltro, nel corso dello studio è stato fatto seguire il nome dell'editore ove ritenuto utile all'immediata identificazione della numerazione della pericope citata). I nomi di autore sono riportati in modo continuativo al titolo dell'opera secondo l'endonimo dell'edizione originale; nel caso di commentari, nella sigla è stato privilegiato il titolo dell'opera commentata rispetto al nome dell'estensore del commento per sottolineare *ictu oculi* il carattere ipomnemato della referenza.

****IN PARMENIDEM 1961**

Procli *Commentarium in Platonis Parmenidem* (I-VII) (a cura di V. COUSIN, *Procli opera*), Paris 1864 (rist. Hildesheim 1961).

****IN PHÆDONEM 1976**

The Greek Commentaries on Plato's Phaedo, v. I, Olympiodorus (a cura di L.G. WESTERINK), Amsterdam 1976.

****MELISSO 1970**

MELISSO, *Testimonianze e frammenti* (a cura di G. REALE), Firenze 1970.

****PLOTINUS 1966-1989**

PLOTINUS, *Enneads* (a cura di A.H. ARMSTRONG), 7 voll., Cambridge, Massachusetts 1966¹/1978-1989.

****PORFIRIO 1993**

PORFIRIO, *Commentario al «Parmenide» di Platone* (a cura di P. HADOT; trad. it di P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, v. II, Paris 1968), Milano 1993.

****PROCLO 2005**

PROCLO, *Teologia platonica* (a cura di M. ABBATE), Milano 2005.

****PROCLUS 1963**

PROCLUS, *The Elements of Theology* (a cura di E.R. DODDS), Oxford-New York 1963² (1933¹).

****PROCLUS 1997**

PROCLUS, *Théologie platonicienne* (a cura di H.D. SAFFREY – L. G.WESTERINK), 6 voll., Paris 1968-1997.

β) Opere antichistiche generali e/o di referenza (sigle):

D.-K. = *Die Fragmente der Vorsokratiker* (a cura di H. DIELS – W. KRANTZ), Dublin-Zürich 1966 (VI ed.)

LSJ = Liddell-Scott-Jones(-McKenzie-Renehan), *A Greek-English Lexicon*, Göttingen 1975 (IX ed.)

Or. Chald. = *Oracles Chaldaïques* (a cura di E. DES PLACES), Paris 1971 (con rinvio anche a: *De oraculis Chaldaicis* [a cura di W. KROLL], Breslau 1894, rist. Hildesheim 1962).

Orphic. = *Orphicorum fragmenta* (a cura di O. KERN), Berlin 1922 (rist. Dublin-Zürich 1972).

P.-W. = Pauly-Wissowa(-Kroll), *Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, Stuttgart 1894-1997.

Bibliografia (ter)

Monografie (nonché contributi in miscellanee e capitoli di libri):

ABBATE 2010

ABBATE, M., *Parmenide e i neoplatonici. Dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Alessandria 2010.

ABOUT 1973

ABOUT, P.-J., *Plotin et la quête de l'Un*, Paris 1973.

AGAMBEN 2013

AGAMBEN, G., *Idea della prosa*, Macerata 2013² (2002)¹.

AMELOTTI 1977

AMELOTTI, M. – MIGLIARDI ZINGALE, L. (a cura di), *Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano*, Milano 1977.

ARMSTRONG 1983

ARMSTRONG, A.H., *The Negative Theology of Nous in Later Neoplatonism*, in H.-D. BLÜME – F. MANN (a cura di), *Platonismus und Christentum. Festschrift für H. Dörrie*, Münster 1983, pp. [31]-37.

ASMUS 1911

ASMUS, R., *Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damaskos*, Leipzig 1911.

ASSMANN 2000

ASSMANN, J., *La théorie de la «parole divine» chez Jamblique et dans les sources égyptiennes*, in ID., *Images et rites de la mort dans l'Egypte ancienne: l'apport des liturgies funéraires*, Paris, pp. [107]-127.

ATHANASSIADI 1999b

ATHANASSIADI, P., *The Chaldean Oracles, Theology and Theurgy*, in P. ATHANASSIADI – M. FREDE (a cura di), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, pp. [149]-183.

ATHANASSIADI 2006

ATHANASSIADI, P., *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif de Numenius à Damascius*, Paris 2006.

AUBENQUE 1971

AUBENQUE, P., *Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique*, in P.M. SCHUHL – P. HADOT (a cura di), *Le Néoplatonisme. Actes du Colloque de Royaumont, 9-13 juin 1969*, Paris 1971, pp. [101]-108.

AUBENQUE 1980

AUBENQUE, P., *Sur la notion aristotélicienne d'aporie*, in AA. Vv., *Symposium Aristotelicum I, Aristote et les problèmes de méthode* (Louvain 24 août – 1 septembre 1960), Louvain-la-Neuve 1980² (1961¹), pp. [3]-19.

BARBANTI 2002

BARBANTI, M. – ROMANO, F. (a cura di), *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione*. Atti del III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul neoplatonismo. Università degli Studi di Catania, 31 maggio – 2 giugno 2001, Catania 2002.

BASTID 1969

BASTID, P., *Proclus et le crépuscule de la pensée grecques*, Paris 1969.

BEAUCHAMP 2002

BEAUCHAMP, J., *La philosophie et le joueur. la date de la fermeture de l'école d'Athènes*, in AA. Vv., *Mélanges Gilbert Dagron*, Paris 2002, pp. [21]-35.

BECHTLE 1999a

BECHTLE, G., *The Anonymous Commentary on Plato's «Parmenides»*, Berne-Stuttgart-Vienne 1999.

BEIERWALTES 1963

BEIERWALTES, W., *Der Begriff des «unum nobis» bei Proklos*, in P. WILPERT (a cura di), *Miscellanea Mediaevalia II. Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlin 1963, pp. 255-266.

BEIERWALTES 1974

BEIERWALTES, W., *Reflexion und Einung. Zur Mystik Plotins*, in ID. – H.U.

VON BALTHASAR – A.M. HAAS (a cura di), *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974, pp. [7]-36.

BEIERWALTES 1975

BEIERWALTES, W., *Das Problem des Erkenntniss bei Proklos*, in H. DÖRRIE (a cura di), *De Jamblique à Proclus*, Vandœuvres-Genève 1975, pp. [153]-191.

BEIERWALTES 1979

BEIERWALTES, W., *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt a.M. 1979² (1965¹).

BEIERWALTES 1985

BEIERWALTES, W., *All-Einheit*, in ID., *Denken des Einen. Studien zur Neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a.M. 1985, pp. [37]-70.

BEIERWALTES 1997

BEIERWALTES, W., *Dionysios Areopagites – ein christlicher Proklos?*, in TH. KOBUCH – B. MOJSISCH (a cura di), *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*, Darmstadt, 1997, pp. [71]-100.

BERG 2000

BERG, R.M. VAN DER, *Towards the Patterns Harbour. Proclean Theurgy and the Contemplation of the Forms*, in A.PH. SEGONDS – C. STEEL (a cura di), *Proclus et la théologie platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13-16 mai 1998). En l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink*, Leuven-Paris 2000, pp. [425]-443.

BERTI 2007

BERTI, E., *Tradurre la Metafisica di Aristotele*, Brescia 2017.

BERTIER 1977

BERTIER, J. – BRISSON, L. – COMBÈS, J., *Recherches sur la tradition platoniciennes. Platon, Aristote, Proclus, Damascius*, Paris 1977.

BLUMENTHAL 2002

BLUMENTHAL, H.J., *Platonism in late Classical Antiquity and some Indian Parallels*, in P. GREGORIOS (a cura di), *Neoplatonism and Indian Philoso-*

Paralipomeni sul *De principiis* di Damascio: intorno alla teoresi dell'apofatismo
phy, Albany 2002, pp. [127]-151.

BOHM 1980

BOHM, D., *Wholeness and the Implicate Order*, London 1980.

BONAZZI 2017

BONAZZI, M., *Atene, la città inquieta*, Torino 2017.

BRETON 1981

BRETON, S., *Difficile néoplatonisme*, in P.M. SCHUHL – P. HADOT (a cura di), *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*, Paris 1981, pp. [91]-101.

BRETON 1987

BRETON, S., *Négation et négativité proclusiennes dans l'œuvre de Jean Trouillard*, in G. BOSS – G. SEEL (a cura di), *Proclus et son influence. Actes du colloque du Neuchâtel, juin 1985*, Zürich 1987, pp. [81]-100.

BRETON 1992

BRETON, S., *Le pensée du rien*, Kampen, 1992.

BRISSEON 1987

BRISSEON, L., *Proclus et l'Orphisme*, in J. PÉPIN – H.D. SAFFREY (a cura di), *Proclus: lecteur et interprète des anciens. Actes du colloque international du CNRS, Paris (2-4 octobre 1985)*, Paris 1987, pp. [43]-104.

BRISSEON 1991

BRISSEON, L., *Damascius et l'Orphisme*, in B. BORGEAUD (a cura di), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève 1991, pp. [157]-209.

BRISSEON 1997

BRISSEON, L., voce *Damaskios*, in H. CANKIK – H. SCHNEIDER (a cura di), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, vol. III, Munich, 1997, pp. 292-293.

BRISSEON 2000

BRISSEON, L., *La place des Oracles chaldaïques dans la Théologie platonicienne*, in A.-PH. SEGONDS – C. STEEL (a cura di), *Proclus et la Théologie*

Platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13-16 mai 1998), Leuven-Paris 2000, pp. [109]-162.

BRUNI 2004

BRUNI, L., *Sulla perfetta traduzione* (a cura di P. VITI), Napoli 2004.

BUCHERER 1892

BUCHERER, F., *Kritische Beiträge zu Damascius' Leben des Isidorus*, Leipzig 1892.

BURKERT 2003a

BURKERT, W., *Les cultes à mystères dans l'antiquité tardive*, Paris 2003.

BURKERT 2003b

BURKERT, W., «Seele», *Mysterien und Mtstik: griechische Sonderwege und aktuelle Problematik*, in W. JENS – B. SEIDENSTICKER (a cura di), *Ferne und Nähe der Antike*, Berlin, pp. [111]-128.

BUSSANICH 2000

BUSSANICH, J., *Mystical Theology and Spiritual Experience in Proclus' 'Platonic Theology'*, in A.-PH. SEGONDS – C. STEEL (a cura di), *Proclus et la Théologie platonicienne*. Actes du Colloque International de Louvain (13.-16 mai 1998). En l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink, Leuven-Paris, pp. [291]-310.

CACCIARI 2008

CACCIARI, M., *Dell'inizio*, Milano 2008³ (1990¹).

CALABI 2002

CALABI, F. (a cura di), Arrhetos Theos. *L'ineffabilità del primo principio nel medio platonismo*, Pisa 2002.

CALUORI 2017

CALUORI, D., *Aporia and the Limits of Reason and of Language in Damascius*, in G. KARAMANOLIS – V. POLITIS (a cura di), *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*, Cambridge 2017, pp. [269]-284.

CAMERON 2014

CAMERON, A., *Dialoguing in Late Antiquity*, Washington D.C., 2014.

CAPIZZI 1994

CAPIZZI, C., *Giustiniano I tra politica e religione*, Soveria Mannelli 1994.

CARABINE 1995

CARABINE, D., *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Traditions. Plato to Eriugena*, Louvain 1995.

CHAIGNET 1898

CHAIGNET, A.-E., *Damascius le Diadoque, Problèmes et Solutions touchant les Premiers Principes*, 3 vv., Paris 1898 (rist. 1964).

CHARLES-SAGET 1982

CHARLES-SAGET, A., *L'architecture du divin. Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*, Paris 1982.

CHIARADONNA 2017

CHIARADONNA, R., *Platonismo*, Bologna 2017.

CHUVIN 2012

CHUVIN, P., *Cronaca degli ultimi pagani* (trad. it. di *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, 2009³), Brescia 2012.

COLETTE 2002

COLETTE, B., *Dialectique et Hénologie chez Plotin*, Paris 2002.

COMBÈS 1981

COMBÈS, J., *La théologie aporétique de Damascius*, in P.M. SCHUHL – P. HADOT (a cura di), *Néoplatonisme. Mélanges offerts à J. Trouillard*, Paris 1981, pp. [125]-139 (rist. in COMBÈS 1996).

COMBÈS 1984

COMBÈS, J., voce *Damascius*, in AA. VV., *Dictionnaire des Philosophes*, Paris 1984, pp. 722-725.

COMBÈS 1987

COMBÈS, J., *Proclus et Damascius*, in G. BOSS – G. SEEL (a cura di), *Proclus et son influence. Actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985*, Zürich,

pp. [221]-246 (rist. in COMBÈS 1996).

COMBÈS 1988

COMBÈS, J., *Damascius ou la pensée de l'origine*, in J. DUFFY – J. PERADOTTO (a cura di), *Gonimos. Neoplatonic and Byzantine Studies Presented to L.G. Westerink at 75*, Buffalo NY 1988, pp. [85]-102 (rist. in COMBÈS 1996).

COMBÈS 1992

COMBÈS, J., *Symbolique de l'intellect dans l'In Parmenidem de Damascius*, in M.-O. GOULET-CAZÉ – G. MADEC – D. O'BRIEN (a cura di), *Σοφίης μαιήτορες = Chercheurs de sagesse: hommage a Jean Pépin*, Paris 1992, pp. [433]-450.

COMBÈS 1996

COMBÈS, J., *Études néoplatoniciennes*, Grenoble 1996² (1989¹).

COMBÈS 2000

COMBÈS, J., *La théorematique de la Théologie Platonicienne de Proclus d'après Damascius*, in A.-PH. SEGONDS – C. STEEL (a cura di), *Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13-16 mai 1998)*. En l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink, Leuven-Paris, pp. [445]-458.

CORRIGAN 2000

CORRIGAN, K., *Platonism and Gnosticism. The Anonymous Commentary on the Parmenides, Middle or Neoplatonic?*, in J.D. TURNER – R. MAJERCIK (a cura di), *Gnosticism and Later Platonism, Themes, Figures, and Texts*, Atlanta 2000, pp. [141]-177.

CROME 1970

CROME, P., *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache. Jamblichos. Plotin. Porphyrios. Proklos*, München 1970.

CÜRSGEN 2002

CÜRSGEN, D., *Metaphysische Prinzipientheorie und Theologische Symbolik im späten Neuplatonismus*, in TH. KOBUSCH – M. ERLER (a cura di), *Metaphysik und Religion: Zur Signatur des spätantiken Denkens*. Akten des internationalen Kongresses von 13.-17. März 2001 in Würzburg, München-

Leipzig, pp. [491]-516.

CÜRSGEN 2003

CÜRSGEN, D., *Die Phantasietheorie des Damascius und ihre Stellung im neuplatonische Denken*, in TH. DEWENDER – TH. WELT (a cura di), *Imagination – Fiktion – Kreation: das kulturschaffende Vermögen des phantasie*, München-Leipzig, pp. [99]-113.

CÜRSGEN 2007

CÜRSGEN, D., *Henologie und Ontologie: die metaphysische Prinzipienlehre des späten Neuplatonismus*, Würzburg 2007.

DALMASSO 1996

DALMASSO, G., *La verità in effetti. La salvezza dell'esperienza nel neoplatonismo*, Milano 1996.

DERRIDA 2010

DERRIDA, J., *La naissance du corps (Plotin, Proclus, Damascius)*, Paris 2010.

DILLON 1991

DILLON, J.M., *Philosophy and Theology in Proclus. Some Remarks on the «Philosophical» and «Theological» Modes of Exegesis in Proclus' Platonic Commentaries*, in F.X. MARTIN – J.A. RICHMOND (a cura di), *From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John O'Meara*, Washington DC, pp. [66]-76.

DILLON 1996a

DILLON, J.M., *Some Aspects of Damascius' Treatment of the Concept of Dynamis*, in F. ROMANO – L. CARDULLO (a cura di), *Dynamis nel Neoplatonismo. Atti del II Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo*, Università degli Studi di Catania (6-8 ottobre 1984), Firenze, pp. [139]-148.

DILLON 1997a

DILLON, J.M., *Damascius on Procession and Return*, in J.J. CLEARY (a cura di), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, pp. [369]-379.

DILLON 1997b

DILLON, J.M., *The Heris of Plato. A Study of the Old Academy*, Oxford

2003.

DILLON 1998

DILLON, J.M., voce *Damascius*, in E. CRAIG (a cura di), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London-New York, vol. II, pp. 771-772.

DI PASQUALE BARBANTI 1994

DI PASQUALE BARBANTI, M., *Proclo tra filosofia e teurgia*, Catania 1994² (1983¹).

DIXSAUT 1991

DIXSAUT, M., *La négation, le non-être et l'autre dans le Sophiste*, in P. AUBENQUE (a cura di), *Études sur le Sophiste de Platon*, Paris 1991, pp. [165]-213 (rist. in EAD., *Platon et la question de la pensée*, Paris 2000, pp. 225-270).

DÖRRIE 1974

DÖRRIE, H., *Die Religiösität des Platonismus im 4. und 5. Jahrhundert nach Christus*, in ID. (a cura di), *De Jamblique à Proclus*, Vandœuvres-Genève 1974, pp. [257]-281.

DÖRRIE 1975

DÖRRIE, H., *Philosophie und Mysterium. Zur Legitimation des Sprechens und Verstehens auf zwei Ebenen durch Platon*, in H. FROMM – W. HARMS – U. RUBERG (a cura di), *Verbum et Signum*, t. II, München 1975, pp. [9]-24.

ERLER 1987

ERLER, M., *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, Berlin-New York 1987.

FATTAL 1998

FATTAL, M., *Logos et image chez Plotin*, Paris 1998.

FATTAL 2003

FATTAL, M., *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, Paris 2003.

FERRARI 2009

FERRARI, F., “Un altro modo di vedere”. Motivi e paradossi dell'estasi in Plotino, in M. DI PASQUALE – D. IOZZIA (a cura di), *Anima e libertà in Plotino*, Atti del Convegno Nazionale, Catania, 29-30 gennaio 2009, Catania

2009, pp. [113]-135.

FESTUGIÈRE 1936

FESTUGIÈRE, A.-J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936.

FORMAN 1990

FORMAN, R.K.C. (a cura di), *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy*, Oxford-New York 1990.

FORMAN 1999

FORMAN, R.K.C., *Mysticism, Mind, Consciousness*, Albany NY 1999.

FOWDEN 1986

FOWDEN, G., *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the late Pagan Mind*, Oxford 1986.

FOX 2005

FOX, R.L., *Appendix: Harran, the Sabians and the Late Platonist «Movers»*, in A. SMITH (a cura di), *The Philosopher and Society in Late Antiquity. Essays in Honor of Peter Brown*, Swansea 2005, pp. [231]-244.

FRANTZ 1988

FRANTZ, A., *The Athenian Agora*, Princeton 1988.

GALPÉRINE 1964

GALPÉRINE, M.-C., *La théorie du mélange dans le stoïcisme et le Néoplatonisme*, in AA. VV., *Actes du VII.ème Congrès de l'Association G. Budé*, Paris 1964, pp. [298]-300.

GALPÉRINE 1971

GALPÉRINE, M.-C., *Damascius et la théologie négative*, in C.J. VOGEL – H. DÖRRIE – E. ZUM BRUNN (a cura di), *Le Néoplatonisme* (Colloque International du Centre National de la Recherche Scientifique, Royaumont 09-13 juin 1969), Paris 1971, pp. [261]-263.

GATTI 1996

GATTI, M.L., *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Milano 1996.

GERSH 1978

GERSH, S., *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden 1978.

GERSH 2014

GERSH, S., *Being Different. More Neoplatonism after Derrida*, Leiden-Boston 2014.

GHISALBERTI 1987

GHISALBERTI, A., *Conoscere negando. Immobilità di Dio e fondamento in Dionigi Areopagita*, in AA. VV., *La differenza e l'origine*, Milano, 1987, pp. [20]-40.

GIRGENTI 1996

GIRGENTI, G., *Il pensiero forte di Porfirio: mediazione fra henologia platonica e ontologia aristotelica*, Milano 1996.

GRIFFITH 1997

GRIFFITH, R., *Neo-Platonism and Christianity, Pseudo-Dionysius and Damascius*, in E.A. LIVINGSTONE (a cura di), *Studia patristica XXIX. Papers Presented at the 12th International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1995*, Leuven 1997, pp. [238]-243.

GUÉRARD 1987

GUÉRARD, CH., *L'hyparxis de l'Âme et la Fleur de l'Intellect dans la mystagogique de Proclus*, in J. PÉPIN – H.D. SAFFREY (a cura di), *Proclus, lecteur et interprète des anciens*, Paris, pp. [335]-349.

GURTLE 1988

GURTLE, G.M., *Plotinus. The Experience of Unity*, New York-Bern-Frankfurt a.M.-Paris 1988.

HADOT 1978

HADOT, I., *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiérocleès et Simplicius*, Paris 1978.

HADOT 1987a

HADOT, P., *Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque*, in M. TARDIEU (a cura di), *Les règles de l'interprétation*, Paris

1987 (rist. in HADOT 1998).

HADOT 1987b

HADOT, P., *L'union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne*, in G. BOSS – G. SEEL (a cura di), *Proclus et son influence*. Actes du Colloque de Neuchâtel, juin 1985, Zürich 1987.

HADOT 1993

HADOT, P., *Porfirio e Vittorino*, (trad. it. di *Porphyre et Victorinus*, vol. I, 1968), Milano 1993.

HADOT 1997

HADOT, P., *Éloge de la philosophie antique*, Paris 1997.

HADOT 1998

HADOT, P., *Études de Philosophie Ancienne*, Paris 1998.

HADOT 1999

HADOT, P., *Plotin, Porphyre. Études Néoplatoniciennes*, Paris 1999.

HÄGG 2006

HÄGG, F.H., *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophatism*, Oxford-New York 2006, pp. [191]-221.

HÄLLSTRÖM 1994

HÄLLSTRÖM, G. AF, *The Closing of the Neoplatonic School in AD 529. An Additional Aspect*, in P. CASTRÉN (a cura di), *Post-Herulian Athens. Aspects of Life and Culture in Athens AD 267-529*, Helsinki 1994, pp. [141]-160.

HALFWASSEN 1999

HALFWASSEN, J., voce *Damaskios*, in AA.VV., *Religion in Geschichte und Gegenwart*, v. IIII, t. 2, C-E, Tübingen 1999, pp. 525-526.

HANKEY 2000

HANKEY, W., *Le rôle du néoplatonisme dans les tentative postmodernes d'échapper à l'onto-théologie (pour le XXCII^e Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française. Québec (université Laval), 18-22 août 1998)*, in L. LANGLOIS – J.M. NARBONNE (a cura di), *Les Actes*

du XXVII^e Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française. *La métaphysique, son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris-Québec, pp. [36]-43.

HARTMANN 2002

HARTMANN, U., *Geist im Exil: Römische Philosophen am Hof der Sasaniden*, in M. SCHUOL – U. HARTMANN – A. LUTHER (a cura di), *Grenzüberschreitungen: Formen des Kontakts zwischen Orient und Okzident im Altertum*, Stuttgart 2002, pp. [123]-160.

HEITZ 1884

HEITZ, E., *Der Philosoph Damascius*, in AA. VV., *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie: Eduard Zeller zu seinem siebenzigsten Geburtstage*, Freiburg i.B-Tübingen, pp. [1]-24.

HINTIKKA 1994

HINTIKKA, J., *La vérité est-elle ineffable?*, Combas 1994.

HOFFMANN 1994

HOFFMANN, PH., voce *Damascius*, in R. GOULET (a cura di), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, v. II, Paris 1994, pp. 541-593.

HOFFMANN 1996

HOFFMANN, PH., *L'arrière-plan néoplatonicien de 'l'École d'Athènes' de Raphaël*, in PH. HOFFMANN – P.-L. RINUY (a cura di), *Antiquités Imaginaires. La référence antique dans l'art occidental de la Renaissance à nos jours*, Paris 1996, pp. [143]-158.

HOFFMANN 1997

HOFFMANN, PH., *L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec, de Plotin à Damascius*, in C. LÉVY – L. PERNOT (a cura di), *Dire l'évidence*, Paris 1997, pp. [335]-390.

HOFFMANN 1998

HOFFMANN, PH., *La fonction des prologues exégétiques dans la pensée pédagogique néoplatonicienne*, in J.-D. DUBOIS – R. ROUSSEL (a cura di), *Entrer en matière. Les prologues*, Paris 1998, pp. [225]-239.

HORN 2002

HORN, CH., *L'auto-déclaration de l'un dans l'Ennéade V, 3 [49] et son arrière-plan dans la théorie plotinienne de la prédication*, in AA. VV., *La connaissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin*, Paris 2002, pp. [41]-72.

HUBER 1955

HUBER, G., *Das Sein und das Absolute. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie*, Basel 1955.

IVÁNKA 1969

IVÁNKA, E. VON, *Die Überwindung des neuplatonischen Intellektualismus in der Deutung der Mystik*, in W. BEYERWALTES (a cura di), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt, 1969, pp. [147]-160.

KAHN 1973

KAHN, CH., *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Dordrecht 1973.

KALTENBRUNNER 1996

KALTENBRUNNER, G.-K., *Dionysius vom Areopag. Das Unergründliche, die Engel und das Eine*, Zug 1996.

KATZ 1978

KATZ, S. (a cura di), *Mysticism and Philosophical Analysis*, Londres 1978.

KATZ 1983

KATZ, S. (a cura di), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford 1983.

KATZ 1992

KATZ, S. (a cura di), *Mysticism and Language*, Oxford 1992.

KENNY 2000

KENNY, J.P., *Ancient Apophatic Theology*, in J.D. TURNER – R. MAJERCIK (a cura di), *Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures, and Texts*, Atlanta 2000, pp. [259]-275.

KOLAKOWSKI 1988

KOLAKOWSKI, L., *Metaphysical Horror*, Oxford 1988 (in francese: *Horreur métaphysique*, Paris 1989).

KOPP 1826

Damascii Quaestiones de primis principiis (a cura di J. KOPP), Frankfurt am Main 1826.

KROLL 1901

KROLL, W., voce *Damaskios*, in P.-W., v. III.2, coll. 2039-2042.

LARSEN 1972

LARSEN, B.D., *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe*, Aarhus 1972.

LEINKAUF 1990

LEINKAUF, TH., *Il neoplatonismo di Francesco Patrizi come presupposto della sua critica ad Aristotele*, Firenze 1990.

LETTIERI 2014

LETTIERI, G., 'Fuori luogo'. Topos atopus dal Nuovo Testamento allo Pseudo-Dionigi, in D. GIOVANNONZI – M. VENEZIANI (a cura di), *Locus-spatium*. XIV Colloquio Internazionale (Roma, 3-5 gennaio 2013), Firenze 2014, pp. [81]-148.

LEWY 1929

LEWY, H., *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, Giessen 1929.

LEWY 1956

LEWY, H., *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Le Caire 1956¹ (nuova edizione a cura di M. TARDIEU, Paris 1978²).

LIEFFERINGE 1999

LIEFFERINGE, C. VAN, *La Théurgie. Des oracles chaldaïques à Proclus*, Liège 1999.

LILLA 1997

LILLA, S.R.C., *Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius*, in Y. DE ANDIA (a cura di), *Denys l'Aréopagite et sa posterité en orient et occident*, Paris 1997, pp. [117]-152.

LILLA 2005

LILLA, S.R.C., *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Brescia 2005.

LILLA 2013

LILLA, S., *Il silenzio nella filosofia greca (presocratici, Platone, giudeo-ellenismo, ermetismo, medioplatonismo, oracoli caldaici, neoplatonismo, gnosticismo, Padri greci): galleria di ritratti e raccolta di testimonianze*, Roma 2013.

LINGUITI 1990

LINGUITI, A., *L'ultimo platonismo greco. Principi e conoscenza*, Firenze 1990.

LINGUITI 1995

LINGUITI, A., "Commentarium in Platonis Parmenidem", in AA. VV. *Corpus dei papiri filosofici greci e latini: testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, Firenze 1995, pp. [63]-202.

LINGUITI 2002

LINGUITI, A., *Sulla datazione del commento al Parmenide di Bobbio. Un'analisi lessicale*, M. BARBANTI – F. ROMANO (a cura di), *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione. Atti del III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo. Università degli Studi di Catania, 31 maggio – 2 giugno 2001, Catania 2002*, pp. [307]-322.

LLOYD 1967

LLOYD, A. CH., *The Later Neoplatonists*, in A.H. ARMSTRONG (a cura di), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, pp. [269]-325.

LO CASTRO 2002

LO CASTRO, C., *Note su alcuni aspetti della vita intellettuale e spirituale nella scuola neoplatonica di Atene tra V e VI secolo D.C.*, in M. CATTO – I. GAGLIARDI – R.M. PARRINELLO (a cura di), *Direzione spirituale tra ortodossia ed eresia. Dalle scuole filosofiche al Novecento*, Brescia 2002, pp. [87]-100.

LOWRY 1980

LOWRY, J.M.P., *The Logical Principles of Proclus' στοιχείωσις θεολογική as Systematic Ground of the Cosmos*, Amsterdam 1980.

LOY 1988

LOY, D., *Nonduality. A Study in Comparative Philosophy*, New Haven 1988.

MELASECCHI 1996

MELASECCHI, B., *Il Logos esiliato: gli ultimi accademici alla corte di Cosroe*, in AA.VV., *Atti del convegno sul tema "Scienze tradizionali in Asia: principi ed applicazioni" (Perugia, 26-28 ottobre 1995)*, Perugia 1996, pp. [11]-43.

MERKUR 1999

MERKUR, D., *Unitive Thinking and Mysticism*, Albany NY 1999.

MERLAN 1969

MERLAN, PH., *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, Den Haag 1969² (1955¹).

METRY-TRESSON 2012

METRY-TRESSON, C., *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le Péri Archôn de Damaskios*, Leiden-Boston 2012.

MIGLIARDI ZINGALE 2011

MIGLIARDI ZINGALE, L., *Scritti giustinianeî extravagantes*, in J.H.A. LOKIN – B.H. STOLTE (a cura di), *Introduzione al diritto bizantino. Da Giustiniano ai Basilici*, Pavia 2011, pp. [175]-188.

MIGLIORI 2000

MIGLIORI, M., *Dialettica e Verità. Commentario filosofica al Parmenide di Platone*, Milano 2000.

MORESCHINI 1996

MORESCHINI, C., *Temi delle Lezioni sul Filebo di Damascio*, in P. COSENZA (a cura di), *Il Filebo di Platone e la sua fortuna*, Napoli 1996, pp. [73]-92.

MORTLEY 1986

MORTLEY, R., *From Word to Silence*, v. II, *The Way of Negation*, Bonn 1986.

MORTLEY 2003

MORTLEY, R., *Plotin: le langage de la négation*, in M. FATTAL (a cura di), *Logos et Langage chez Plotin et avant Plotin*, Paris 2003, pp. [247]-253.

MOTTE 2001

MOTTE, A. – RUTTEN, CH. (a cura di), *Aporia dans la philosophie grecque. Des origines à Aristote*, Louvain-La-Neuve 2001.

NAPOLI 2002a

NAPOLI, V., *Phantasia e nulla assoluto in Damascio. Prospettive di lettura*, in A. MUSCO (a cura di), *'Contrarietas'. Saggi sui saperi medievali*, Catania 2002, pp. [71]-99.

NAPOLI 2008

NAPOLI, V., *Ἐπέκεινα τοῦ ἐνός. Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio*, Catania 2008.

NARBONNE 2001

NARBONNE, J.-M., *Hénologie, Ontologie et Ereignis. Plotin – Proclus – Heidegger*, Paris 2001.

NARBONNE 2002

NARBONNE, J.-M., *Ἐπέκεινα τῆς γνώσεως. Le savoir d'au-delà du savoir chez Plotin et dans la tradition néoplatonicienne*, in TH. KOBUSCH – M. ERLER (a cura di), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens. Akten des internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001*, Würzburg-München-Leipzig 2002, pp. [477]-490.

NARBONNE 2005

NARBONNE, J.-M., *Tradition, philosophie et expérience dans la mystique plotinienne*, in PH. CAPELLE (a cura di), *Expérience philosophique et expérience mystique*, Paris 2005, pp. [93]-114.

NASERMANN 1991

NASEMANN, B., *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De Misteriis*, Stuttgart 1991.

NORDEN 2002

NORDEN, E., Dio ignoto. Ricerche sulla storia della forma del discorso religioso (a cura di C.O. TOMMASI MORESCHINI; trad. it. di *Agnostos theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, 1913), Brescia 2002.

NOVOTNÝ 1977

NOVOTNÝ, F., *The Posthumous Life of Plato*, The Hague-Prague 1977.

O'BRIEN 1991

O'BRIEN, D., *Le non-être dans la philosophie grecque. Parménide, Platon, Plotin*, in P. AUBENQUE (a cura di), *Études sur le Sophiste de Platon*, Napoli 1991, pp. [317]-364.

O'DALY 1974

O'DALY, G.J.P., *The Presence of the One in Plotinus*, in AA.VV., *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma 1974, pp. [159]-169.

O'MEARA 1975

O'MEARA, D.J., *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin. Étude historique et interprétative*, Leiden 1975.

O'MEARA 2000a

O'MEARA, D., *La science métaphysique (ou théologie) de Proclus comme exercice spirituel*, in A.-PH. SEGONDS – C. STEEL (a cura di), *Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13.-16 mai 1998). En l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink*, Leuven-Paris, pp. [279]-290.

O'MEARA 2001a

O'MEARA, D., *Intentional Objects in Later Neoplatonism*, in D. PERLER (a cura di), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden-Boston-Köln 2001, pp. [115]-125.

O'MEARA 2001b

O'MEARA, D., *Les apories de l'un dans la philosophie néoplatonicienne*, in P. GISEL – G. EMERY (a cura di), *Le christianisme est-il un monothéisme? Actes du 3e cycle de théologie systématique des Facultés de théologie de Suisse romande*, Fribourg-Paris-Montréal 2001, pp. [184]-194.

O'MEARA 2004

O'MEARA, D., *Notes on the Aporetics of the One in Greek Neoplatonism*, in J.-M. NARBONNE – A. RECKERMANN (a cura di), *Pensées de l'Un dans l'histoire de la philosophie. Études en hommage au professeur Werner Beierwaltes*, Laval-Paris, pp. [98]-107.

OPSOMER 2014

OPSOMER, J., *Syrianus, Proclus, and Damascius*, in J. WARREN – F. SHEFFIELD (a cura di), *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*, London 2014, pp. 1479-1518.

PÉPIN 1981

PÉPIN, J., *Le plaisir du mythe. Damascius, In Phaedonem I 525-526; II 129-130*, in P.M. SCHUHL – P. HADOT (a cura di), *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*, Paris 1981, pp. [275]-290.

PÉPIN 2000

PÉPIN, J., *Les modes de l'enseignement théologiques dans la Théologie platonicienne*, in A.-PH. SEGONDS – C. STEEL (a cura di), *Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13-16 mai 1998) En l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink*, Leuven-Paris 2000, pp. [1]-14.

PERCZEL 1997

PERCZEL, I., *Denys l'Aréopagite et Syméon le Nouveau Théologien*, in Y. DE ANDIA (a cura di), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Paris 1997, pp. [341]-357.

PERL 2007

PERL, E.D., *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysios the Areopagite*, New York 2007.

PLACES 1974

PLACES, É. DES, *La religion de Jamblique*, in H. DÖRRIE (a cura di), *De Jamblique à Proclus*, Vandœuvres-Genève 1974, pp. [69]-94.

PLACES 1976

PLACES, É. DES, *Platonismo e tradizione cristiana* (a cura di P.A. Carozzi), Milano 1976.

PRIEST 2006

PRIEST, G., *Doubt Truth to be a Liar*, Oxford 2006.

RAPPE 2000

RAPPE, S., *Reading Neoplatonism: Non-Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Cambridge 2000.

RICHARD 2008

RICHARD, M.-D., *L'insegnamento orale di Platone. Raccolta delle testimonianze antiche sulle "dottrine non scritte" con analisi e interpretazione* (trad. it. di *L'enseignement oral de Platon*, 1986), Milano 2008.

RIEDWEG 1987

RIEDWEG, CH., *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin-New York 1987.

RIEL 2010

RIEL, G. VAN, *Damascius*, in L.P. GERSON (a cura di), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, v. II, Cambridge 2010, pp. [667]-696.

ROMANO 1983

ROMANO, F., *Studi e ricerche sul neoplatonismo*, Napoli 1983.

ROMANO 1994

ROMANO, F. – TAORMINA, D.P. (a cura di), *Hyparxis e hypostasis nel neoplatonismo*. Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo (Catania, 1-3 ottobre 1992), Firenze 1994.

ROMANO 1998

ROMANO, F., *Damascio*, in ID., *Il Neoplatonismo*, Roma 1998, pp. [160]-170.

ROMANO 2004

ROMANO, F., *L'Uno come fondamento. La crisi dell'ontologia classica*. Raccolta di studi rari ed inediti a cura di G.R. Giardina, Catania 2014.

RUELLE 1861

RUELLE, CH.-É., *Le philosophe Damascius. Étude sur sa vie et ses ou-*

vrages, suivie de neuf morceaux inédits extraits du Traité des Premier Principes et traduits en latin, s.i.l. (estratto di «Revue Archéologique»), Paris 1861.

SAFFREY 1990

SAFFREY, H.D., *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris 1990.

SAFFREY 2000

SAFFREY, H.D., *Le Néoplatonisme après Plotin*, Paris 2000.

SAMBURSKY 1982

SAMBURSKY, S., *The Concept of Place in Late Neoplatonism. Texts with Translation, Introduction and Notes*, Jerusalem 1982.

SCHEFER 2001

SCHEFER, CH., *Platons unsagbare Erfahrung. Ein anderes Zugang zu Platon*, Basel 2001.

SCOTTI MUTH 1993

SCOTTI MUTH, N., *Proclo negli ultimi quarant'anni. Bibliografia ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero procliano e i suoi influssi storici (anni 1949-1992)*, Milano 1993.

SELLS 1994

SELLS, M.A., *Mystical Languages of Unsayings*, Chicago 1994.

SHAW 1995

SHAW, G., *Theurgy and the Soul: the Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania 1995².

SHAW 2000

SHAW, G., *After Aporia: Theurgy in Later Platonism*, in J.D. TURNER – R. MAJERCIK (a cura di), *Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures, and Texts*, Atlanta 2000, pp. [57]-82.

SMART 1958

SMART, N., *Reasons and Faith: an Investigation of Religious Discourse, Christian and Non-Christian*, London 1958

SPINELLI 2008

SPINELLI, E., *L'antico intrecciarsi degli scetticismi*, in M. DE CARO – E. SPINELLI (a cura di), *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, Roma 2008, pp. 17-38.

STAAL 1975

STAAL, F., *Exploring Mysticism*, Berkeley-Los Angeles 1975.

STACE 1961

STACE, W.T., *Mysticism and Philosophy*, London 1961.

STÄCKER 1995

STÄCKER, TH., *Die Stellung der Theurgie in der Lehre Jamblichs*, Frankfurt a.M. 1995.

STÄCKER 1996

STÄCKER, TH., *Jamblich und der philosophische Begriff der Zauberei*, in A. Regenbogen (a cura di), *Antike Weisheit und moderne Vernunft*, Osnabrück 1996, pp. [99]-116.

STEEL 1987

STEEL, C., *L'anagogie par les apories*, in G. BOSS – G. SEEL (a cura di), *Proclus et son influence. Actes du colloque de Neuchâtel (20.-23. juin 1985)*, Zürich 1987.

STEEL 1997a

STEEL, C., *Breathing Thought: Proclus on the Final Lemma of the First Hypothesis of the Parmenides*, in J.-J. CLEARLY (a cura di), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Louvain 1997.

STEEL 1999

STEEL, C., *Negatio negationis. Proclus on the Final Lemma of the First Hypothesis of the Parmenides*, in J.-J. CLEARLY (a cura di), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot-Brookfield 1999, pp. [351]-368.

STEEL 2000

STEEL, C., *Procédures de l'évidence dans la Théologie platonicienne*, in A.-PH. SEGONDS – C. STEEL (a cura di), *Proclus et la théologie pla-*

tonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13-16 mai 1998) En l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink, Leuven-Paris 2000, pp. [29]-46.

STEEL 2002

STEEL, C., *Une histoire de l'interprétation du Parménide dans l'Antiquité*, in M. BARBANTI – F. ROMANO (a cura di), *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione*. Atti del III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo. Università degli Studi di Catania, 31 maggio – 2 giugno 2001, Catania 2002, pp. [11]-40.

STEEL 2003

STEEL, C., *Beyond the Principle of Contradiction? Proclus' Parmenides and the Origin of Negative Theology*, in M. PICKAVÉ (a cura di), *Die Logik des Transzendentalen*. Festschrift für Jan Jan A. Aersten zum 65. Geburtstag, Berlin-New York 2003, pp. [581]-599.

STEEL 2006

STEEL, C., *Il Sé che cambia. L'anima nel tardo Neoplatonico: Giamblico, Damascio e Prisciano* (trad. it. di *The Changing Self – A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, 1978), Bari 2006.

TAORMINA 1999

TAORMINA, D.P., *Jamblique, critique de Plotin et de Porphyre*, Paris 1999.

TEREZIS 1993

TEREZIS, CH., *Damaskios, to philosophiko tou systema, he eleutaia analampe tes archaias Hellenikes philosophias*, Athena 1993.

THIEL 1999

THIEL, R., *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen*, Stuttgart 1999.

TORINI 1997

TORINI, M.S., *Damaskios oder Vom heulenden Nordwind der Notwendigkeit*, in G. HARTUNG – W.P. KLEIN (a cura di), *Zwischen Narretei und Weisheit. Biographische Skizzen und Konturen alter Gelehrsamkeit*, Hildesheim-Zürich-New York, 1997, pp. [61]-94.

TRABATTONI 2002

TRABATTONI, F., *Filosofia e dialettica in Damascio*, in M. BARBANTI – G.R. GIARDINA – P. MANGANARO (a cura di), *Ἐνωσις καὶ φιλία – Unione e Amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, Catania 2002, pp. [477]-494.

TRABATTONI 2011

TRABATTONI, F., *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*, Napoli 2011, pp. [413]-435.

TRESSON 2005

TRESSON, C. – METRY, A., *Damaskios' New Conception of Metaphysics*, in J. FINAMORE – R. BERCHMAN (a cura di), *History of Platonism: Plato Redivivus*, New Orleans 2005, pp. [215]-236.

TROUILLARD 1969

TROUILLARD, J., *Le Néoplatonisme de Plotin à Damascius*, in AA. VV., *Histoire de la Philosophie. Encyclopédie de la Pléiade*, v. I, Paris 1969, pp. 929-931.

TROUILLARD 1974

TROUILLARD, J., *Théologie négative et psychogonie chez Proclus*, in AA. VV., *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*. Atti del convegno internazionale, Roma, 5-9 ottobre 1970, Roma 1974, pp. [253]-264.

TROUILLARD 1976

TROUILLARD, J., *Théologie négative et autoconstitution psychique chez les néoplatoniciens*, in AA. VV., *Savoir, faire, espérer. Mélanges H. van Camp*, v. II, Bruxelles 1976, pp. [307]-321.

VLAD 2011

VLAD, M., *Dincolo de ființă. Neoplatonismul și aporiile originii inefabile*, București 2011.

VLAD 2016a

VLAD, M., *Damascius and Dionysius on Prayer and Silence*, in J. DILLON – A. TIMOTIN (a cura di), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden-Boston 2016,

pp. [192]-212.

VLAD 2016b

VLAD, M., *Jean-Luc Marion lecteur de Denys l'Aréopagite*, in C. CIOCAN (a cura di), *Lectures de Jean-Luc Marion*, Paris 2016, pp. [47]-60.

WAHL 1951

WAHL, J., *Études sur le Parménide de Platon*, Paris 1951² (1926¹).

WALLIS 1995

WALLIS, R.T., *Neoplatonism*, London 1995² (1972¹).

WATTS 2006

WATTS, E.J., *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley-Los Angeles-London 2006.

WESTERINK 1971

WESTERINK, L.G., *Damascius commentateur de Platon*, in AA. VV., *Le Néoplatonisme* (Colloques Internationaux du CNRS, Royaumont 09-13.06.1969), Paris 1971, pp. [253-260] (rist. in ID., *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*, Amsterdam 1980, pp. [271]-280).

YANNARAS 1988

YANNARAS, CH., *Influences philosophiques sur la mystique de la patristique grecque*, in J.-M. VAN CANGH (a cura di), *La mystique*. Colloque de l'Académie Internationale des Sciences Religieuses (Kolymbari, Crète, 12-18 sept. 1985), Paris 1988, pp. [73]-79.

ZAEHNER 1961

ZAEHNER, R.CH., *Mysticism. Sacred and Profane*, Oxford 1961.

ZAEHNER 1970

ZAEHNER, R.CH., *Concordant Discord. The Interdependence of Faith*, Oxford 1970.

ZINTZEN 1983

ZINTZEN, C., *Bemerkungen zum Aufstiegsweg zum Seele in Jamblichs De Mysteriis*, in H.-D. BLUME – F. MANN (a cura di), *Platonismus und Christentum. Festschrift für H. Dörrie*, München 1983, pp. [312]-328.

ZUANAZZI 2005

ZUANAZZI, G., *Pensare l'assente alle origini della teologia negativa*, Roma 2005.

Bibliografia (quater)

Contributi (saggi e recensioni) apparsi in periodici:

ABBATE 2001

ABBATE, M., *Il 'linguaggio dell'ineffabile' nella concezione procliana dell'Uno-in-sé*, «Elenchos» XXII/2 (2001), pp. [305]-327.

ABBATE 2002

ABBATE, M., *Il "superamento" di Parmenide: il fondamento ineffabile di "evidenza e "verità"*, «Oltrecorrente» 5 (2002), pp. [135]-146.

ANDRON 2004

ANDRON, C.I., *Damascius on Knowledge and its Object*, «Rhizai» 1 (2004), pp. [107]-124.

ASMUS 1909

ASMUS, R., *Zur Rekonstruktion von Damascius' Leben des Isidorus (I)*, «Byzantinische Zeitschrift» 18 (1909), pp. [424]-480.

ASMUS 1910a

ASMUS, R., *Zur Rekonstruktion von Damascius' Leben des Isidorus (II)*, «Byzantinische Zeitschrift» 19 (1910), pp. [265]-284.

ASMUS 1910b

ASMUS, R., *Der Kyniker Sallustius bei Damascius*, «Neue Jahrbücher» 25 (1910), pp. [524]-522.

ATHANASSIADI 1992

ATHANASSIADI, P., *Philosophers and Oracles: Shifts of Authority in Late Paganism*, «Byzantion 62», pp. [45]-62.

ATHANASSIADI 1993a

ATHANASSIADI, P., *Dreams, Theurgy and Freelance Divination, the Testimony of Iamblichus*, «Journal of Roman Studies» 83 (1993), pp. [115]-130.

ATHANASSIADI 1993b

ATHANASSIADI, P., *Persecution and Response in Late Paganism, the Evidence of Damascius*, «Journal of Hellenic Studies» 113 (1993), pp. [1]-29.

AUJOULAT 1996

AUJOULAT, N., *Hiérocles d'Alexandrie d'après Damaskios et la Souda*, «Pallas» 44 (1996), pp. [65]-77.

BECHTLE 1999b

BECHTLE, G., *Göttliche Henaden und platonischer Parmenides. Lösung eines Missverständnisses?*, «Rheinisches Museum für Philologie» 142 (1999), pp. [358]-391.

BECHTLE 2000

BECHTLE, G., *The Question of Being and the Dating of the Anonymous Parmenides Commentary*, «Ancient Philosophy» 20 (2000), pp. [393]-414.

BÉGUIN 2013

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

BLUMENTHAL 1978

BLUMENTHAL, H.J., *529 and its Sequel: What Happened to the Academy?*, «Byzantion» 48 (1978), pp. [369]-385.

BONETTI 1980a

BONETTI, A., *Dialettica e religione nell'interpettazione neoplatonica della prima ipotesi del Parmenide*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica» 72/1 (1980), pp. [3]-30 e [195]-223.

BONETTI 1980b

BONETTI, A., *Dialettica e religione nell'interpettazione neoplatonica della prima ipotesi del Parmenide*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica» 72/2 (1980), pp. [195]-223.

BRANDNER 1997

BRANDNER, R., *Hénologie ou Noologie: à l'intersection de la pensée antique*, «Revue de Philosophie Ancienne» 15/1 (1997), pp. [35]-64.

BRÉHIER 1919

BRÉHIER, É., *L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grecque*, «Revue de Métaphysique et de Morale» 26 (1919), pp. [443]-475 (rist. in ID., *Études de philosophie antique*, 1955, pp. [248]-283).

BRETON 1973

BRETON, S., *Actualité du néoplatonisme*, «Revue de Théologie et de Philosophie» 23 (1973), pp. [184]-200.

BRETON 1974

BRETON, S., *La theoreme de l'Un dans les Eléments de théologie de Proclus*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 58 (1974), pp. [561]-582.

BRETON 1985

BRETON, S., *L'Un et l'Être. Reflexions sur la difference méontologie*, «Revue philosophique de Louvain» 83 (1985), pp. [5]-23.

BRISSEON 2001

BRISSEON, L., *Le dernier anneau de la chaîne d'or*, «Revue des Études Grecques» 114 (2001), pp. [269]-282.

BURNYEAT 1976

BURNYEAT, M., *Protagoras and Self-Reputation in Later Greek Philosophy*, «Philosophical Review» 85 (1976), pp. [44]-69.

BUSSANICH 1997

BUSSANICH, J., *Non-Discursive Thought in Plotinus and Proclus*, «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale» 8 (1997), pp. [191]-210.

CAMERON 1969

CAMERON, A., *The Last Days of the Academy at Athens*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society» 195 (1969), pp. [7]-29.

CHARLES-SAGET 1969

CHARLES-SAGET, A., *Analogie et pensée sérielle chez Proclus*, «Revue Internationale de Philosophie» 23 (1969), pp. [69]-88.

CHASE 2012

CHASE, M., recensione a DAMASCIUS, *Problems and Solutions Concerning First Principles* (a cura di S. AHBEL-RAPPE), «*International Journal of the Platonic Tradition*» 6/1 (2012), pp. [139]-145.

CHIARADONNA 2012

CHIARADONNA, R., *Nota su partecipazione e atto d'essere nel neoplatonismo: l'anonimo Commento al Parmenide*, «*Studia graeco-arabica*» 2 (2012), pp. [87]-98.

COMBÈS 1975

COMBÈS, J., *Damascius lecteur du Parménide*, «*Archives de Philosophie*» 38 (1975), pp. [33]-60 (rist. in COMBÈS 1996).

COMBÈS 1976

COMBÈS, J., *Négativité et procession des principes chez Damascius*, «*Revue des Études Augustiniennes*» 22 (1976), pp. [114]-133 (rist. in COMBÈS 1996).

COMBÈS 1977

COMBÈS, J., *Damascius et les hypothèses négatives du Parménide*, «*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*» 61 (1977), pp. [185]-220 (rist. in COMBÈS 1996).

COMBÈS 1978

COMBÈS, J., *L'un humain selon Damascius. L'objet de la troisième hypothèse du Parmenide*, «*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*» 62 (1978), pp. [161]-164 (rist. in COMBÈS 1996, pp. [189]-197).

COMBÈS 1980

COMBÈS, J., *L'anthropeion hen selon Damascius*, «*Diotima*» 8 (1980), pp. [25]-29.

COMBÈS 1998

COMBÈS, J., *Note sur critique et mystique d'après Damascius*, «*Théophylon*» III/2 (1998), pp. [279]-287.

COULOUBARITSIS 1992

COULOUBARITSIS, L., *Le statut de l'Un dans la Métaphysique*, «Revue Philosophique de Louvain» 90 (1992), pp. [497]-521.

CURIELLO 2013

CURIELLO, G., *Pseudo-Dionysius and Damascius: An Impossible Identification*, «Dionysius» XXXI (2013), pp. [101]-115.

D'ANCONA 1991

D'ANCONA, C., *Primo Principio e mondo intellegibile nella metafisica di Proclo. Problemi e soluzioni*, «Elenchos» 12/2 (1991), pp. [271]-302.

D'ANCONA 1992

D'ANCONA, C., *Proclo, enadi e ἀρχαί nell'ordine sovrasensibile*, «Rivista di Storia della Filosofia» 47 (1992), pp. [265]-294.

DEMPF 1969

DEMPF, A., *Philosophiegeschichtliche Bemerkungen zu Religionsedikten Justinians*, «Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse» 1969/1, pp. [3]-15.

DESTREE 1993

DESTREE, P., recensione a , *Traité des Premiers Principes*, 3 voll. (a cura di L.G. WESTERINK – J. COMBÈS) e a , *Traité des Premiers Principes. Apories et résolutions* (a cura di M.-C. GALPÉRINE), «Revue Philosophique de Louvain» 91 (1993), pp. 148-150.

DILLON 1996b

DILLON, J., *Damascius on the Ineffable*, «Archiv für die Geschichte der Philosophie» 78 (1996), pp. [120]-129.

DILLON 2007

DILLON, J.M., *Iamblichus' Defense of Theurgy. Some Reflections*, «The International Journal of the Platonic Tradition» 1 (2007), pp. [30]-41.

DODDS 1928

DODDS, E.R., *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'*; «Classical Quarterly» 22 (1928), pp. [129]-142.

DÖRRIE 1971

DÖRRIE, H., *Was ist 'spätantiker Platonismus'? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum*, «Theologisches Rundschau» 36 (1971), pp. [285]-302.

EHRENBURG 1947

EHRENBURG, V., «Polypragmosyne». A Study in Greek Politics, «Journal of Hellenic Studies» 67, pp. [46]-67.

EITREM 1942

EITREM, S., *La théurgie chez les néoplatonisme et dans les papyrus magiques*, «Symbolae Osloenses» 22 (1942), pp. [49]-79.

FESTUGIÈRE 1971

FESTUGIÈRE, A.-J., *Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus*, «Études de philosophie grecque», pp. [585]-596.

FOWDEN 1977

FOWDEN, G., *The Platonist Philosopher and His Circle in Late Antiquity*, «Philosophia» 7 (1977), pp. [359]-383.

FOWDEN 1982

FOWDEN, G., *The Pagan Holy Man in Late Antique Society*, «Journal of Hellenic Studies» 102 (1982), pp. [33]-59.

FRANTZ 1975

FRANTZ, A., *Pagan Philosophers in Christian Athens*, «Proceedings of the American Philosophical Society» 119 (1975), pp. [29]-38.

FREW 1999

FREW, D.H., *Harran. The Last Refuge of Classical Paganism*, «The Pomegranate» 9 (August 1999), pp. [17]-29.

GALPÉRINE 1990a

GALPÉRINE, M.-C., *Le temps intégral selon Damascius*, «Les Études Philosophiques» 3 (1990), pp. [325]-341.

GALPÉRINE 1990b

GALPÉRINE, M.-C., *Damascius entre Porphyre et Jamblique*, «Philosophie»

26 (1990), pp. 41-58.

GARDNER 2018

GARDNER, D., *The Ambiguity of the 'One' in Plato's Parmenides*, «Méthexis» 30 (2018), pp. [36]-59.

GAVRAY 2014

GAVRAY, M.A., recensione a C. METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le "Péri Archôn" de Damaskios*, «Revue Philosophique de Louvain» 112.1 (2014), pp. 169-171.

GNOLI 1961

GNOLI, R., recensione a PROCLO, *La Teologia Platonica* (a cura di E. TUROLLA), Bari 1957, «La Parola del Passato» 16 (1961), pp. [136]-159.

GRONDIJS 1959

GRONDIJS, L.H., *Sur la terminologie dionysienne*, «Bulletin de l'Association G. Budé» IIII serie, t. 18, pp. [438]-447.

GUÉRARD 1982

GUÉRARD, CH., *La théorie des Hénades et la mystique de Proclus*, «Dionysios» 6 (1982), pp. [73]-82.

GUÉRARD 1984

GUÉRARD, CH., *La théologie négative dans l'apophatisme grec*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 68 (1984), pp. [183]-200.

GUÉRARD 1985

GUÉRARD, CH., *Le danger du Néant et la Négation selon Proclus*, «Revue Philosophique de Louvain» 83 (1985), pp. [331]-354.

HADOT 1997

HADOT, I., *Aspects de la théorie de la perception chez les néoplatoniciens, sensation, sensation commune, sensibles communes et conscience de soi*, «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale» 8 (1997), pp. [33]-85.

HADOT 1959

HADOT, P., *Réflexions sur les limites du langage à propos du «Tractatus*

logico-philosophicus» de Wittgenstein, «Revue de Métaphysique et de Morale» 63 (1959), pp.[469]-484 (rist. in ID., *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris 1959, pp. 23-46).

HADOT 1961

HADOT, P., *Fragments d'un Commentaire de Porphyre sur le Parménide*, «Revue des Études Grecques» 74 (1961), pp. [410]-438 (rist. in HADOT 1999).

HADOT 1973

HADOT, P., *L'être et l'étant dans le Néoplatonisme*, «Revue de Théologie et de Philosophie» 2 (1973), pp. [101]-113 (rist. in HADOT 1999).

HADOT 1980

HADOT, P., *Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin*, «Journal de Psychologie Normale et Pathologique» 77 (1980), pp. [243]-265.

HAEHLING 1980

HAEHLING, R. VON, *Damascius und die heidnische Opposition im 5. Jahrhundert nach Christus*, «Jahrbuch für Antike und Christentum» 23, pp. [82]-95.

HAEHLING 1982

HAEHLING, R. VON, *Heiden im griechischen Osten des 5. Jahrhundert nach Christus*, «Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte» 77 (1982), pp. [52]-85.

HALFWASSEN 1996

HALFWASSEN, J., *Das Eine als Einheit und Dreiheit. Zur Prinzipienlehre Jamblichs*, «Rheinisches Museum für Philologie» 139 (1996), pp. [52]-83.

HATHAWAY 1969

HATHAWAY, R.F., *The Neoplatonist Interpretation of Plato. Remarks on its Decisive Characters*, «Journal of the History of Philosophy» 7 (1969), pp. [19]-26.

HER 1892

HER, L., recensione a CH.-É. RUELLE (a cura di), *Damascii, Dubitationes et*

solutiones. De primis principiis, In Platonis Parmenidem, «Revue Critique d'Histoire et de Littérature» 26/1 (1892), pp. [224]-232.

HOFFMANN 1983

HOFFMANN, PH., *Paratasis. De la description aspectuelle des verbes grecques à une définition du temps dans le néoplatonisme tardif*, «Revue des Études Grecques» 96 (1983), pp. [1]-26.

HUBER 1994

HUBER, G., *Remarques sur l'histoire de la notion philosophique d'absolu*, «Revue de Théologie et de Philosophie» 126 (1994), pp. [333]-344.

HULT 1992

HULT, K., *Marinus the Samaritan. A Study of Damascius Vit. Isid. Fr. 141*, «Classica et Mediaevalia» 43 (1992), pp. [163]-178.

KAHN 1966

KAHN, CH., *The Greek Verb 'to be' and the Concept of Being*, «Foundations of Language» 2 (1966), pp. [245]-265.

KALOGIRATOU 2007

KALOGIRATOU, A., *Theology in Philosophy: the Case of the Late Antique Neoplatonist Damascius*, «Skepsis» XVIII/1-2 (2007), pp. [58]-79.

KALOGIRATOU 2014

KALOGIRATOU, A., *Damascius and the Philosophical Life: on the Impossibility of Communication about and Communion with the First Principles*, «Scholè» 8/1 (2014), pp. [34]-49.

KÉLESSIDOU-GALANOS 1975-1976

KÉLESSIDOU-GALANOS, A., *Preuve de l'existence et nature du premier chez Plotin*, «Φιλοσοφία» 5-6 (1975-1976), pp. [353]-369.

LARDREAU 1987-1988

LARDREAU, G., recensione a DAMASCIUS, *Des Premiers Principes. Apories et résolutions* (a cura di M.-C. GALPÉRINE), «Annuaire Philosophique» 1987-1988, pp. [11]-49.

LAVAUD 2007

LAVAUD, L., *L'ineffable et l'impossible: Damascius au regard de la decon-*

struction, «Philosophie» 96 (2007), pp. [46]-66.

LEVEQUE 1891

LEVEQUE, CH., recensione a C.E. RUELLE (a cura di), *Damascii successoris, Dubitationes et solutiones. De primis principiis*, «Journal des Savants» (janvier 1891), pp. 17-29.

LINGUITI 1988

LINGUITI, A., *Giamblico, Proclo e Damascio sul principio anteriore all'uno*, «Elenchos» IX/1 (1988), pp. [95]-106.

LO CASTRO 1999

LO CASTRO, C., *L'essere come 'misto' e i principi della sua costituzione. A margine del commentario di Proclo al Parmenide di Platone*, «Schede Medievali» 36-37 (1999), pp. [31]-67.

LLOYD 1969-1970

LLOYD, A.CH., *Non-Discursive Thought – An Enigma of Greek Philosophy*, «Proceedings of the Aristotelian Society» 70 (1969-1970), pp. [261]-274.

MAJERCIK 2001

MAJERCIK, R., *Chaldaean Triads in Neoplatonic Exegesis. Some Reconsiderations*, «Classical Quarterly» 51 (2001), pp. [265]-296.

MAJERCIK 2005

MAJERCIK, R., *Porphyry and Gnosticism*, «Classical Quarterly» 55 (2005), pp. [277]-292.

MALTESE 1987

MALTESE, E.V., *Damascio in Psello*, «Studi Italiani di Filologia Classica» 80/III s. 5 (1987), p. 66.

MARTONE 2006

MARTONE, L.I., *Il neoplatonismo pagano nella Biblioteca di Fozio*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 98/4 (2006), pp. [619]-649.

MAZZUCCHI 2013

MAZZUCCHI, C.M., *Iterum de Damascio Areopagita*, «Aevum» 87/1 (2013), pp. [249]-265.

METRY-TRESSON 2016

METRY-TRESSON, C., *Comment l'âme peut saisir l'un: l'anagogie damascienne comme transgression de l'apophasis*, «Chôra: Revue d'Études Anciennes et Médiévales» 14 (2016), pp. [195]-221.

MORARU 2017

MORARU, C.-F., *The Forbidden Path of Late Greek Thinking. Meontology and Meontological Difference in Damascius' De Principiis*, «Revue Roumaine de Philosophie» 61/1 (2017), pp. [145]-156.

NAPOLI 2002b

NAPOLI, V., *Il principio unico e il tutto. Una lettura della questione iniziale delle Aporie e soluzioni sei primi principi di Damascio*, «Schede Medievali» 40 (2002), pp. [37]-92.

NAPOLI 2004

NAPOLI, V., *Note sulla chiusura della Scuola neoplatonica di Atene*, «Schede Medievali» 42 (2004), pp. [53]-96.

NAPOLI 2005

NAPOLI, V., *Conoscibilità e inconoscibilità dell'Uno nella lettura di Damascio della Repubblica di Platone*, «Pan» 23 (2005), pp. [183]- 208.

NAPOLI 2014

NAPOLI, V., «Apocryphal nightmares». Osservazioni sul riferimento a Damascio nel racconto *The Nameless City* di Howard Phillips Lovecraft, «PEITHO / Examina Antiqua», 5/1 (2014) pp. [213]-248.

NAPOLITANO VALDITARA 1991

NAPOLITANO VALDITARA, L.M., *Le avventure del platonismo (a proposito di pubblicazioni recenti sul Platone di Tubinga e sul rapporto platonismo-neoplatonismo)*, «Elenchos» XII/1 (1991), pp. [95]-110.

O'MEARA 1974

O'MEARA, D., *À propos d'un témoignage sur l'expérience mystique de Plotin (IV 8 [6], 1, 1-11)*, «Mnemosyne» 27 (1974), pp. [238]-244.

O'MEARA 1986

O'MEARA, D., *Le problème de la métaphysique dans l'antiquité tardive*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 33 (1986), pp. [3]-22.

O'MEARA 1990

O'MEARA, D., *Le problème du discours sur l'Indicible chez Plotin*, «Revue de Théologie et de Philosophie» 122 (1990), pp. [145]-156.

O'MEARA 2000b

O'MEARA, D., *Scepticism and Ineffability in Plotinus*, «Phronesis» 45 (2000), pp. [240]-251 (in francese: *Scepticisme et ineffabilité chez Plotin*, in M. DIXSAUT – P.-M. MOREL – K. TORDO-ROMBAUT (a cura di), *La connaissance de soi: Études sur le traité 49 de Plotin*, Paris 2002, pp. [91]-103).

O'MEARA 2006

O'MEARA, D., *Patterns of Perfection in Damascius' Life of Isidore*, «Phronesis» 51/1, pp. [74]-90.

ORBETELLO 1981

ORBETELLO, L., *Proclus, Ammonius and Boethius on Divine Knowledge*, «Dionysius» 5 (1981), pp. [127]-164.

PELEGRINIS 1979

PELEGRINIS, T.N., *Damascius, Symmetry as a Mean toward Man's Perfection*, «Diotima» 7 (1979), pp. [147]-151.

PÉPIN 1970

PÉPIN, J., *Plotin et le miroir de Dionysos*, «Revue Internationale de Philosophie» 92 (1970), pp. [304]-320.

PLACES 1992

PLACES, É. DES, *Damascius et les Oracles Chaldaïques*, «Methexis» 2 (1992), pp. [182]-192.

RAPPE 1998a

RAPPE, S., *Damascius' Skeptical Affiliations*, «The Ancient World» 29 (1998), pp. [111]-125.

RAPPE 1998b

RAPPE, S., *Scepticism in the Sixth Century? Damascius' Doubts and Solutions Concerning First Principles*, «Journal of the History of Philosophy» 36/3 (1998), pp. [337]-363.

RIEL 2002

RIEL, G. VAN, «*N'essayons pas de compter l'intellegible sur le doigts*». *Damascius et les principes de la limite et de l'illimité*, «Philosophie Antique» 2 (2002), pp. [199]-219.

RIST 1964

RIST, J.M., *Mysticism and Transcendence in Late Neoplatonism*, «Hermes» 92 (1964), pp. [213]-225.

RUELLE 1889

RUELLE, CH.-É., *Résumé analytique d'un mémoire sur Damascius et son traité des premiers principes*, «Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres» 33/5 (1889), pp. 326-224.

SHEPPARD 1982

SHEPPARD, A., *Proclus' Attitude to Theurgy*, «Classical Quarterly» 32 (1982), pp. [212]-224.

SLAVAEVA-GRIFFIN 2012

SLAVAEVA-GRIFFIN, S., recensione a DAMASCIUS, *Problems and Solutions Concerning First Principles* (a cura di S. AHBEL-RAPPE), «Ancient Philosophy» 32/1 (2012), pp. 227-231.

STEEL 1989

STEEL, C.G., *L'un et le bien. Les raisons d'une identification dans la tradition platonicienne*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 73 (1989), pp. [69]-84.

STEEL 1997b

STEEL, C. – RUMBACH, F. – MACISAAC, G., *The Final Section of Proclus' Commentary on the «Parmenides». A Greek Retroversion of the Latin Translation*, «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale» 8 (1997), pp. [211]-267.

STEEL 2004

STEEL, C. – HELMIG, C., *Neue Forschungen zum Neuplatonismus* (1995-2003), «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie» 29 (2004), pp. [143]-162 e [225]-247.

STRÖMBERG 1946

STRÖMBERG, R., *Damascius. His personality and Significance*, «Eranos» 44 (1946), pp. [175]-192.

TARÁN 1991

TARÁN, L., *Ideas, Numbers and Magnitudes: Remarks on Plato, Speusippus and Aristotle*, «Revue de Philosophie Ancienne» 9 (1991), pp. [199]-231.

TEREZIS 1996

TEREZIS, CH., *The Ontological Relation «One-Many» according to the Neoplatonist Damascius*, «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter» 1 (1996), pp. [23]-37.

TRABATTONI 1985

TRABATTONI, F., *Per una biografia di Damascio*, «Rivista di storia della filosofia» 40/2 (1985), pp. [179]-201.

TRABATTONI 1988

TRABATTONI, F., recensione a DAMASCIUS, *Traité des premiers principes. Volume I: de l'ineffable et de l'un* (a cura di L.G. Westerink e J. Combès), «Rivista di storia della filosofia» 43/3 (1988), pp. [588]-592.

TRABATTONI 2016

TRABATTONI, F., *Il labirinto delle aporie. Su una recente monografia dedicata a Damascio*, «Méthexis» 28 (2016), pp. [141]-151.

TROUILLARD 1958

TROUILLARD, J., «*Agir par son être même*»: la causalité selon Proclus, «Revue des Sciences Religieuses» 32 (1958), pp. [347]-357.

TROUILLARD 1972

TROUILLARD, J., *La notion de δόναμις chez Damascius*, «Revue des Études Grecques» 85 (1972), pp. [353]-363.

TROUILLARD 1973

TROUILLARD, J., *Le «Parménide» de Platon et son interprétation néoplatonicienne*, «Revue de Théologie et de Philosophie» 23 (1973), pp. [83]-100.

TROUILLARD 1981

TROUILLARD, J., *Procession néoplatonicienne et création judéo-chrétienne*, in AA. VV., *Le Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*, «Le Cahiers de Fontenay» 19-22 (1981), pp. [1]-30.

TROUILLARD 1983

TROUILLARD, J., *La puissance secrète du nombre selon Proclus*, «Revue de Philosophie Ancienne» 2 (1983), pp. [227]-241.

VALLIN 1958

VALLIN, G., *Essence et formes de la théologie négative*, «Revue de Métaphisique et de Morale» 63 (1958), pp. [167]-201 (rist. in ID., *Lumière du Non-Dualisme*, Nancy 1987, pp. [79]-113).

VLAD 2004

VLAD, M., *De principiis: de l'aporétique de l'Un à l'aporétique de l'Ineffable*, «Chôra: Revue d'Études Anciennes et Médiévales» 2, pp. [125]-148.

VLAD 2012a

VLAD, M., *Discours et suppression du discours dans le De principiis de Damascius*, «Historia Philosophica» 10 (2012), pp. [25]-40.

VLAD 2012b

VLAD, M., *Inéluctable totalité: Damascius et l'aporie du principe au-delà du tout*, «Synthesis Philosophica» 27/1 (2012), pp. [141]-157.

VLAD 2013

VLAD, M., *Damascius et la divination du principe incoordonné*, «Revue Philosophique de Louvain» 111/3 (2013), pp. [469]-490.

VLAD 2014

VLAD, M., *Discourse and Suppression of Discourse in Damascius' De Principiis*, «Rhizomata» 2/2 (2014), pp. [213]-233.

VLAD 2016c

VLAD, M., *Defying Words: Damascius and the Travail of the Unsayable*, «Chôra: Revue d'Études Anciennes et Médiévales» 14 (2016), pp. [223]-247.

VLAD 2017

VLAD, M., *Stepping into the Void: Proclus and Damascius on Approaching the First Principle*, «Journal of the Platonic Tradition» 11 (2017), pp. [44]-68.

WALKER 2002

WALKER, J., *The Limits of Late Antiquity: Philosophy between Rome and Iran*, «Ancient World» 33 (2002), pp. [45]-69.

WATTS 2004

WATTS, E.J., *Justinian, Malalas, and the End of Athenian Philosophical Teaching in A.D. 529*, «Journal of Roman Studies» 94 (2004), pp. [168]-182.

WATTS 2005

WATTS, E.J., *Where to Live the Philosophical Life in the Sixth Century? Damascius, Simplicius, and the Return from Persia*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» 45 (2005), pp. [285]-315.

WEHRLI 1951

WEHRLI, F., *Der Arztvergleich bei Platon*, «Museum Helveticum» 8 (1951), pp. [177]-184.

WHITTAKER 1969

WHITTAKER, J., *ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ*, «Vigiliæ Christianæ» 23 (1969), pp. [91]-104.

YATES 2004

YATES, V., *The Titanic Origin of Humans: the Melian Nymphs and Zagreus*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» 44 (2004), pp. [183]-198.

ZINTZEN 1965

ZINTZEN, C., *Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen*

Paralipomeni sul *De principiis* di Damascio: intorno alla teoresi dell'apofatismo

Philosophie, «Rheinisches Museum für Philologie» 108 (1965), pp. [71]-100 (rist. in ID., *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt 1977, pp. [391]-426).
