

Intorno alle origini del principio primissimo come infinito: La gerarchia dell'infinito in Damascio e Dionigi Ps.-Areopagita*

TIZIANO F. OTTOBRINI / *Università Cattolica del Sacro Cuore* /

Dare pondus idonea fumo
(Pers. Sat. V 20)

Posizione del tema

Lungamente neglette, a partire dagli studi di Franco Trabattoni¹ la figura e la filosofia di Damascio sono state investite di nuova luce, recuperando il meritato spazio all'ultimo

¹ Sullo sfondo dei contributi confluiti in Combès (1996) (vergati a partire dagli anni Settanta), basterà qui ricordare che Trabattoni (1985) ha riportato l'attenzione su Damascio, costituendo a oggi un riferimento impre-

diadoco dell'Academia platonica; inserendosi in questo alveo, segnatamente gli scritti di Valerio Napoli², di Alessandro Linguiti³, di Carolle Metry-Tresson⁴ e di Marilena Vlad⁵ contribuiscono a conferire il giusto risalto alla vertiginosa teoresi di Damascio, protesa qual è a inabissarsi nel rapporto tra ineffabilità e indicibilità come forma di indicazione del principio totalmente inesprimibile superiore anche al primo uno. Consta tuttavia che, se la *facies* pagana di Damascio sta conoscendo un rinnovato interesse, risulta invece trascurata la relazione⁶ – e forse anche l'ascendenza – che il trattato damasciano *De principiis* ebbe a esercitare sul coevo neoplatonismo cristiano, in modo segnalato sulla pagina di Dionigi ps.-Areopagita.

Di qui nasce l'esigenza di indagare la struttura della ipermetafisica del Nostro non già (o non solo) in modo *retrospiciente* (da Damascio a Proclo) bensì in modo anche *prospiciente* (da Damascio al *corpus Areopagiticum*), con il dichiarato intendimento sia di guadagnare a Damascio un'immagine storico-speculativa a tutto tondo sia, soprattutto, di connotare l'estremo scolarca tanto come punto di arrivo quanto come punto di ripartenza: di arrivo *quoad* la lunga direttrice di pensiero del neoplatonismo pagano e, invece, di nuova ripartenza *quoad* l'innesto che esso variamente conobbe nella temperie della speculazione cristiana. Operando proprio a cavaliere del 529 (chiusura dell'Academia per rescritto dell'aula di Giustiniano)⁷, Damascio si propone in questi termini come un punto

scindibile per la collocazione storico-biografica dell'autore; Trabattoni (2016), per parte sua, rappresenta un fine contrappunto agli scritti di Carolle Metry-Tresson, segnando l'attuale punto di arrivo delle ricerche damasciane.

² Napoli (2008) rappresenta una delle più valide presentazioni della superhenologia di Damascio, con attenzione specifica per il Damascio del commentario al *Parmenide* platonico (parimenti, Napoli (2005) procede nella lettura di Damascio in filigrana al retaggio di Platone, questa volta nei termini della *Repubblica*); è evidente che, per la propria natura ipomnemica – impegnata a costeggiare la lettera dell'autore sotto esame –, il commento damasciano al *Parmenide* non partecipa della stessa libertà speculativa che lo scolarca poteva avere nel *De principiis*, così che questo scritto si segnala – oltre che per l'audacia di pensiero – anche per il fatto di restituire un'elaborazione teoretica più genuinamente damasciana.

³ Cfr. soprattutto Linguiti (1990).

⁴ Particolarmente Metry-Tresson (2012), in cui il carattere del trattato damasciano è individuato nel fastigio dell'aporia, elevata a strumento ermeneutico invece che a mero limite dell'atto cogitativo.

⁵ Vlad (2004), (2012a), (2012b), (2013), (2014), (2016b), (2017) mettono a fuoco, da punti di vista differenti, il grande tema giamblicheo della trascendenza irriducibile dell'uno rispetto alla pensabilità dell'uno, operando un'articolazione strutturale del portato ineffabile entro l'architettura dell'essere: l'ineffabilità del principio primissimo porta la filosofia ai suoi estremi confini, facendo della metafisica (forte dei suoi protocolli elencici) una protologia, incardinata qual è invece su una struttura fondamentalmente aporematica.

⁶ A parte Vlad (2016a) sul tema circostanziato del silenzio, fa eccezione Lilla (2005) (su cui capiterà di tornare), con il dirimente *caueat* tuttavia che l'attenzione dello studioso verge verso Dionigi e non verso Damascio: sotto questo rispetto, sono stati piuttosto gli studi teologici dionisiani che non gli studi filosofici damasciani a ravvisare l'importanza della relazione Damascio-Dionigi.

⁷ Sulla vitalità della ricerca filosofica negli ultimi anni dell'Academia, cfr. Napoli (2005), che ha tra gli altri il merito di mettere a fuoco come gli anni prossimi al 529 fossero ben lontani da una mera decadenza intellettuale – come del resto il profilo di Damascio testimonia. Quanto invece alla mal testimoniata ma fervida temperie culturale della scuola ateniese nel suo esilio persiano, cfr. Ottobriani (2016).

di vista privilegiato per investigare le interferenze tra i due rispetti del neoplatonismo, quello pagano senescente e quello cristiano trionfante.

In questo orizzonte il rapporto – diretto e/o indiretto – tra Damascio e Dionigi verrà indagato specificamente nel riscontro della gerarchia dell'infinito, giacché i due pensatori mostrano di condividere la singolare posizione per cui è l'infinito a essere eccellente sul finito e non il finito sull'infinito, come era invalso nella tradizione filosofica greca; il finito è ciò che ha limiti definiti e, quindi, permane ed è noeticamente apprensibile mentre l'infinito è aorgico, mutante e ultimamente inconoscibile. Stante l'eccellenza del permanente sul diveniente, una lunga tradizione di pensiero greca di marca postparmenidea – con l'eccezione saliente di Melisso – aveva pertanto postulato la superiorità del finito sull'infinito. Entro tale quadro si distaccherà anche Dionigi, con tutta la tradizione di pensiero che ne deriva: questi infatti si è sempre segnalato come il sostenitore della precellenza dell'infinito superiore al finito, donde deriva che il Dio cristiano, in quanto primo principio, è infinito e *quo talis* il principio primissimo è indefinito e ultimamente inconoscibile. Si tratta, come evidente, di una inversione ontologica gravida di conseguenze e che Dionigi risulterà avere operato non *ex abrupto* bensì sfruttando le vette della più recente ricerca accademica. Il trattato *De principiis* di Damascio⁸ mostra che l'inversione gerarchica tra infinito e finito era stata compiuta in modo organico e compaginato anche da parte della speculazione pagana, invitando a ripensare l'originalità e i prodromi della proposta dionisiana e del platonismo cristiano nel suo complesso.

I. Archeologia del primato dell'infinito sul finito: il tentativo di Melisso

«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»⁹: queste parole sintetiche valgono a definire il bivio¹⁰ davanti al quale

⁸ Il *De Principiis* di Damascio sarà citato secondo l'edizione approntata da Westerink e Combès (Damascius 1986–1991).

⁹ Casertano (2010: 94).

¹⁰ 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 (DK 12 B 1), 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 DK 12 A 15, 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.

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 B 2 di Melisso¹¹ è stata trascurata in modo reciso e costituisce – pur nel divario temporale – il riferimento concettuale 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'infinito¹² 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 questa, infatti, la condizione che Giorgio Agamben ha bene sintetizzato circa l'approccio damasciano al mistero dell'essere, scrivendo che «nell'uno si specchia[va] l'altro, inafferrabile»¹³: 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 (ambidue 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 al *logos*:

¹¹ La parafrasi di Simplicio di DK 30 B 2 è qui preferita perché si segnala per la sua forza sintetica (sulle critiche in proposito, cfr. Melisso 1970: 374–375); Simplicio (*in Ph.* 103, 24 Diels) scrive: ἀλλ' ἐπειδὴ τὸ γενόμενον ἀρχὴν ἔχει, τὸ μὴ γενόμενον ἀρχὴν οὐκ ἔχει· τὸ δὲ ὄν οὐ γέγονεν· οὐκ ἄρ' ἔχει ἀρχὴν. ἔτι δὲ τὸ φθειρόμενον τελευτὴν ἔχει. εἰ δὲ τί ἐστιν ἄφθαρτον, τελευτὴν οὐκ ἔχει. τὸ ὄν ἄρα ἄφθαρτον ὄν τελευτὴν οὐκ ἔχει. τὸ δὲ μῆτε ἀρχὴν ἔχον μῆτε τελευτὴν ἄπειρον τυγχάνει ὄν. ἄπειρον ἄρα τὸ ὄν.

¹² Va notato che anche i radi rinvii all'infinito damasciano operati da Rodolfo Mondolfo nel 1934 (riproposto in Mondolfo 2012) 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 (donde l'idea di uno) ma è parimenti congeniale anche l'idea di infinito – e di infinito in atto, propriamente (così *ibidem*, 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.

¹³ Agamben (2013: 9–12, specialmente 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» (Agamben 2013: 12). Proseguendo nella sua *curiositas* heideggeriana verso il principio anipotetico (cfr. Agamben 1990: 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.

οὐδεμίαν ἔχομεν ἄλλην ἐκείνου γνωστικὴν (*scil.* ἔννοιαν), ὥστε μάτην αὐτὸ καὶ ἐν λέγομεν¹⁴.

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'infinito¹⁵, 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 pericolanti, perviene a un'elaborazione teoretica del principio primissimo come infinito che costituirà la sua eredità più feconda, raccolta come anticipato da Dionigi ps.-Areopagita e di qui passata alla più parte della teologia medievale (per un quadro generale si rimanda a Griffith 1997)¹⁶. Il che, evidentemente, aprirà all'esame del *continuum* tra Damascio e il *corpus* dionisiano¹⁷, 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. B 2 di Melisso, come tradito da Simplicio¹⁸, così dice in proposito:

¹⁴ Cfr. Dam. *Pr.* I, 94, 13–20 W.-C.: si parlerà pertanto di un uno indefinito solo per un'æquivocatio 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.

¹⁵ 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.

¹⁶ A dimostrazione di quanto il rapporto tra Damascio e Dionigi sia stato negletto soprattutto dagli studiosi di Damascio e, al massimo, accampato solo da alcuni interpreti del *corpus Areopagiticum* come S. Lilla (cfr. 1997 e 2013, oltre a 2005) e C. M. Mazzucchi (il quale arriva a identificare in Damascio l'autore dello stesso *corpus*: cfr. *infra* n. 63), 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 (Hägg 2006: 220–221) come un Sisifo, quale espressione di un inutile affannarsi intorno a temi tanto ambiziosi quanto destinati al silenzio dell'insuccesso.

¹⁷ 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: 265–266).

¹⁸ *Simpl. in Ph.* 29, 22; 109, 20 (cfr. Melisso 1970: 370–373).

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

Il passo è perspicuo e rilevante, poiché mette chiaramente in gioco tutti 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)¹⁹ 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 diveniente (inferiori quali sono all'uno e al manente) ma è la condizione del tutto, superiore qual esso è rispetto alle 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)²⁰; 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 pitagorica²¹, 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 tipo parmenideo, cui Melisso reagisce, porta immediatamente la rilevante conseguenza di ostacolare la strutturazione

¹⁹ Quanto al rilievo che sia interessata anche la dimensione spaziale dell'infinito, cfr. Melisso (1970: 103–104, n. 90).

²⁰ Cfr. DK 28 B 8, soprattutto vv. 42–43.

²¹ Eudemo (in *Simpl. in Ph.* 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 sostenuto dallo Zafiropulo) oppure il contrario (come viene sostanzialmente a sostenere il Raven), cfr. la sintesi e i rispettivi rimandi contenuti in Melisso (1970: 102–103 e n. 89).

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'infinito²².

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. DK 30 B 6: εἰ γὰρ <ἄπειρον> εἶη, ἔν εἶη ἄν· εἰ γὰρ δύο εἶη, οὐκ ἄν δύναίτο ἄπειρα εἶναι, ἀλλ' ἔχοι ἄν 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 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 limite²³ 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 Stagirita nel *De generatione et corruptione*²⁴: 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 primo²⁵, senza tuttavia lasciare pressoché traccia nel prosieguo del pensiero greco; come anticipato, infatti, pur riconoscendone il valore²⁶, 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

²² Cfr. Jaeger (1964: 35–49, 229–242) e Kirk, Raven (1957: 99–142), oltre a Lilla (2005: 187, n. 1); allo stesso lavoro (Lilla 2005: 187, n. 2) si rinvia per il riferimento alle opere di R. Mondolfo, C. J. de Vogel e E. Mühlberg circa l'inquadramento generale sull'infinito nella filosofia greca e nella patristica, segnatamente in Gregorio di Nissa.

²³ Melisso nel fr. B 5 individua il problema con la formula del περανεῖ πρὸς ἄλλο.

²⁴ Arist. *GC* 325a15. Circa la fallacia delle ragioni avanzate altrove da Aristotele contro le tesi melissiane (*Ph.* 186a10 e *SE* 167b13, 168b35, 181a27); cfr. Reale (Melisso 1970: soprattutto 98–101).

²⁵ L'importanza di questo capovolgimento gerarchico doveva essere sfuggito a Giovanni Filopono, se è vero che l'esegeta alexandrino, proprio commentando il luogo citato di *GC* (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: 70–71).

²⁶ Cfr. Pl. *Th.* 183e, dove il nome di Melisso precede quello di Parmenide.

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 (*Phlb.* 16c Burnet: πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἐχόντων), 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» (*Phlb.* 30c: σοφία καὶ νοῦς; trad. nostra, qui e nei passi greci citati)²⁷. Doveva trattarsi di un convincimento diffuso, ove si consideri che presso Siriano²⁸ si afferma che anche Filolao²⁹ valutasse l'infinità, insieme col limite, come realtà sì superne ma pur sempre derivanti, ancorché direttamente, dal primo principio.

II. Emergenze neoplatoniche

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 volte³⁰ 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 uno³¹. 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 – 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 per struttura è opposta, sulla scorta di Platone, all'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,

²⁷ Sapienza e intelligenza immediatamente dopo vengono dette ingenerabili senza l'intervento della ψυχή (cfr. *Pl. Tim.* 46d). *Pl. Phlb.* 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, τόδε τρίτον ἐξ ἀμφοῖν τούτων ἐν συμμίσγόμενον.

²⁸ *Syr. in Metaph.* 165, 35–166, 2.

²⁹ 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: 188, e n. 4).

³⁰ Cfr. segnatamente Procl. *Theol. Plat.* III 30–31 Saffrey-Westerink ed *Elem. theol.*, prop. 92, p. 82, 28–29 Dodds (qui e altrove: Proclus 1933, confrontato con la seconda edizione del 1963), citati anche in Lilla (2005: 189).

³¹ Procl. *Elem. theol.*, propp. 90–92 Dodds.

il che equivale a far dipendere l'infinito dal finito³². Come illustra Salvatore Lilla³³, Proclo non si discosta su questo punto da Plotino³⁴, 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 produrla³⁵; 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'infinitezza della potenza generatrice dell'uno è messa in relazione con l'infinità stessa dell'uno: è, infatti, l'infinitezza dell'uno (relativa o alla potenza o alla sua eternità) a essere indice dell'infinitezza dinamica dell'uno medesimo³⁶.

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'uno³⁷ e aveva fortemente vincolato, nel corso della seconda ipotesi, l'uno all'infinità della molteplicità degli enti³⁸, 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»); IV 3.8.38–39 («poiché anche dio non è delimitato») e VI 5.4.13–14 («se chiamiamo infinita quella natura»)³⁹. 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, *Enn.* 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

³² *Ibidem*, prop. 56 Dodds; Proclo (*in Parm.* 102, 11–12 Cousin) coordina il limite e l'illimitato (l'infinito), facendoli però dipendere dal dio che li produce insieme ed equiparati.

³³ Lilla (2005: 188).

³⁴ Anche Porfirio seguirà Proclo sul punto in questione (*Sent.* 40 dipende infatti da Plot. *Enn.* VI 5.12).

³⁵ 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 *voûç*: essendo questo il primo prodotto dell'uno, l'infinito è subordinato all'uno).

³⁶ Sullo specifico aspetto dell'insubordinazione dell'infinito nella dottrina dell'uno plotiniano, cfr. Proclus 1933: 245–247 e Sweeney (1957: 718, n. 85).

³⁷ *Pl. Prm.* 137d.

³⁸ *Ibidem*, 144a–b.

³⁹ 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: 190–191, n. 11).

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 Dionigi⁴⁰: «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»⁴¹.

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 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).

III. Damascio e la radicalizzazione dell'infinitudine dell'uno. Influenza di Aristotele e il caso di Gregorio di Nissa

Questo è il quadro speculativo con il quale poteva confrontarsi Damascio, quando all'altezza del 515 assunse la dignità di diadoco dell'Accademia⁴². 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 Phlb.* 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, *in Phlb.* 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 esposi-

⁴⁰ Dam. *in Prm.* I 88, 8–9; Dion. *De diu. nom.* 889D; Proclo (*Elem. theol.*, propp. 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: 194).

⁴¹ Procl. *in Prm.* VI (98, 6–8 Cousin); cfr. Lilla (2005: 194), da cui è anche tolta la traduzione del luogo procliano.

⁴² Damascius 1986–1991: XIX–XX., vol. I.

zione 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 sporadica⁴³.

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 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 determinati⁴⁴: 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* aristotelica⁴⁵ –: 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»⁴⁶ e ancora, con leggiera variazione, «la causa illimitata e l'infinita eccellenza dell'uno [...]»⁴⁷. 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»⁴⁸.

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»⁴⁹; Damascio riconosce che il grandissimo perimetro o massima circoscrizione

⁴³ Cfr. Dam. *Pr.* II 9, 19–21 W.-C.

⁴⁴ Sui passi citati perveniva già alle nostre conclusioni anche Lilla (1991–1992: 3–72, soprattutto 50).

⁴⁵ Cfr. Arist. *Ph.* 207a8–9.

⁴⁶ Procl. *in Prm.* VI (73, 11–12 Cousin).

⁴⁷ *Ibidem*, VI (73, 16–17 Cousin).

⁴⁸ Plot. *Enn.* V 3.15.29–31.

⁴⁹ Dam. *Pr.* I 3, 10 W.-C.

di tutti gli esseri, comunque vengano chiamati, è ricompresa dall'uno: «ma se l'uno [...] li comprende tutti [...]»⁵⁰. Il diadoco afferma questo concetto ancora, dicendo «ottiene l'uno, che contiene tutti gli esseri in sommo grado»⁵¹. 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 Lilla⁵², deve ravvisarsi che già Aristotele si era interrogato su come nulla possa essere lasciato fuori dello ὄλον 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 sé⁵³. 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 tutto⁵⁴.

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

⁵⁰ *Ibidem*, I 5, 16–18 W.-C.

⁵¹ *Ibidem*, I 63, 20 W.-C.

⁵² Lilla (2005: 192, n 15).

⁵³ Cfr. Arist. *Ph.* 207a18–21.

⁵⁴ 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: 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'onnicomprendività 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).

precipuo, quello di essere inconoscibile: come avvertiva già Proclo, «ciò che è infinito è inconoscibile per quegli enti in rapporto ai quali è infinito»⁵⁵ nonché, con portata più generale, «ogni ente particolare [...] non appena appare infinito, sfugge alla facoltà conoscitiva»⁵⁶. Ciò comporta necessariamente che l'uno, in quanto infinito⁵⁷, 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 *diseicta membra*. La dottrina dell'inconoscibilità del principio originante apparteneva infatti alla prima ipotesi del *Parmenide*; l'uno è nominato ἄπειρον da Parmenide⁵⁸ e si giungerà ad affermare che esso è preterconoscibile, superando non solo ogni conoscenza scientifica ma anche ogni conoscenza doxastica⁵⁹. La connessione tra i due predicati doveva risultare però disagevole a Platone, nel suo schema di dipendenza dell'infinito dall'uno, tanto che in *Parmenide* 141e l'uno della prima ipotesi risulta essere assolutamente inconoscibile non in quanto infinito ma in quanto non partecipe in nessun modo dell'essere (οὐδαμῶς ἄρα τὸ ἐν οὐσίας μετέχει [...] οὐδαμῶς ἄρα ἔστι τὸ ἐν).

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'ἄπειρία, come ripetutamente afferma. Scrive Dionigi in apertura del *De diuinis nominibus*⁶⁰:

ὡσπερ γὰρ ἄληπτα καὶ ἀθεώρητα τοῖς αἰσθητοῖς ἔστι τὰ νοητὰ καὶ τοῖς ἐν πλάσει καὶ τύπῳ τὰ ἀπλᾶ καὶ ἀτύπῳ, τοῖς τε κατὰ σωμάτων σχήματα μεμορφωμένοις ἢ τῶν ἁσωμάτων

⁵⁵ Procl. *Elem. theol.*, prop. 150 Dodds.

⁵⁶ *Ibidem*, 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.

⁵⁷ 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 *Prm.* I 88, 8–9).

⁵⁸ Pl. *Prm.* 137d: ἄπειρον ἄρα τὸ ἐν, εἰ μήτε ἀρχὴν μήτε τελευταίην ἔχει.

⁵⁹ *Ibidem*, 142a: οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γινώσκειται οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται.

⁶⁰ Dion. *De diu. nom.* 588B.

ἀναφής καὶ ἀσχημάτιστος ἀμορφία, κατὰ τὸν αὐτὸν τῆς ἀληθείας λόγον ὑπέρκειται τῶν οὐσιῶν ἢ ὑπερούσιος ἀπειρία καὶ τῶν νόων ἢ ὑπὲρ νοῦν ἐνότης.

Consta che il vertice dell'edificio conoscitivo e l'infinità coincidono: più propriamente, l'infinità ipersostanziale (ἢ ὑπερούσιος ἀπειρία) si colloca al di sopra di quanto è accessibile alla ragione umana. Poco oltre⁶¹, 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 ragione⁶²:

περὶ ταύτης οὖν, ὡς εἴρηται, τῆς ὑπερουσίου καὶ κρυφίας θεότητος οὐ τολμητέον εἰπεῖν οὔτε μὴν ἐννοῆσαί 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 tempi⁶³ 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'infini-

⁶¹ *Ibidem*, 588C.

⁶² 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).

⁶³ Le opere di Dionigi fanno la loro comparsa nel 532 ma già anteriore al 528 è la prima attestazione, come afferma Mazzucchi (cfr. il suo saggio integrativo in Dionigi Areopagita (2009: 726 e 731; 2006: 299–334). 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: 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. Mazzucchi in Dionigi Areopagita (2009, 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).

to, il che si riscontra in modo manifesto sia nella *Fisica* sia nella *Retorica*: «se l'infinito è inconoscibile in quanto infinito [...]» (*Ph.* 187b7–8); «per questo è sconosciuto in quanto infinito; la materia non possiede infatti di per sé la forma» (*Ph.* 207a25–26); «l'infinito è privo di forma e inconoscibile» (*Rh.* 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 principale⁶⁴ 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» (*Eun.* 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» (*Eun.* 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» (*Tres dii*, 52, 15–20 Müller)⁶⁵. 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 nella 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 di 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 forma⁶⁶ non risulta articolata nemmeno presso Gregorio di Nazianzo né altrove nella teologia di III secolo) e induce a conferire la massima attenzione a Damascio come precursore di Dionigi, il quale ne farà

⁶⁴ 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: 129; 152 e n. 605): questo punto forma il capitolo 7 dell'omelia 38 del Nazianzeno (SC 358, 114–116).

⁶⁵ Cfr. Lilla (2005: 195–197), da cui sono tratti i riferimenti dei testi gregoriani, nella traduzione italiana ivi riportata di C. Moreschini).

⁶⁶ 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: 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 πλάγος della sostanza – cfr. *Or.* 38, 7 (114, 7) – quando invece nella sua radicalità predicare dell'uno l'infinitudine 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.

uso esplicito. Dionigi – come abbiamo constatato – pone Dio nella sua infinità al di sopra di tutti gli esseri perché solo così Dio può ricomprenderli tutti ed essere l'uno di tutto (cfr. *De diu. nom.* III 1) e, in questo modo, avanza una visione sovrastanziale di Dio, alla maniera di Plotino che aveva posto inequivocabilmente il primo principio al di là dell' οὐσία⁶⁷: la teologia dei Cappadoci (non solo del Niseno 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 ineffabile⁶⁸ (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 Areopagiticum* 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 infinito⁶⁹ solo parzialmente ispirata all'impianto dei Cappadoci.

III. Per un bilancio

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. La forza con cui Damascio afferma l'infinitudine del primo principio ineffabile rende la sua posizione pressoché unica nel panorama pagano tardoantico. Contestualmente, l'esame delle conseguenze del recupero 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, dissigillando nuovi orizzonti da perlustrare.

⁶⁷ Cfr. Lilla (2005: 117).

⁶⁸ Gr. Nyss. *Eun.* II (248, 2–3; 255, 1–3; 257, 21) e *hex.* (PG 44, 72C14).

⁶⁹ 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: 190).

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, G., 1990, *La comunità che viene*, Torino.
- AGAMBEN, G., 2013, *Idea della prosa*, Macerata.
- CASERTANO, G., 2010, *I presocratici*, Roma.
- COMBÈS, J., 1996, *Études néoplatoniciennes* (1989¹), Grenoble.
- CURIELLO, G., 2013, "Pseudo-Dionysius and Damascius: An Impossible Identification", *Dionysius* 31, pp. 101–115.
- DAMASCIUS, 1986–1991, *Traité des Premiers Principes*, L. G. Westerink, J. Combès (eds.), 3 voll., Paris.
- DIONIGI AREOPAGITA, 2009, *Tutte le opere*, P. Scazzoso, E. Bellini (cur.), Milano.
- GIRGENTI, G., 1996, *Il pensiero forte di Porfirio: mediazione fra henologia platonica e ontologia aristotelica*, Milano.
- GRIFFITH, R., 1997, *Neo-Platonism and Christianity, Pseudo-Dionysius and Damascius*, in: E. A. Livingstone (ed.), *Studia patristica XXIX. Papers Presented at the 12th International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1995*, Leuven, pp. 238–243.
- HÄGG, F. H., 2006, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophatism*, Oxford–New York.
- JAEGER, W., 1964, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart.
- KIRK, G. S., RAVEN, J. E., 1957, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge.
- LILLA, S. R. C., 1991–1992, "La teologia negativa dal pensiero greco classico a quello patristico e bizantino", *Helikon* 31–32, pp. 3–72.
- LILLA, S. R. C., 1997, *Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius*, in: Y. de Andia (cur.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en orient et occident*, Paris, pp. 117–152.
- LILLA, S. R. C., 2005, *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Brescia.
- LILLA, S. R. C., 2013, *Il silenzio nella filosofia greca (presocratici, Platone, giudeo-ellenismo, ermetismo, medio-platonismo, oracoli caldaici, neoplatonismo, gnosticismo, Padri greci): galleria di ritratti e raccolta di testimonianze*, Roma.
- LINGUITI, A., 1990, *L'ultimo platonismo greco. Principi e conoscenza*, Firenze.
- MAZZUCCHI, C. M., 2013, "Iterum de Damascio Areopagita", *Aevum* 87, pp. 249–265.
- MELISSO, 1970, *Testimonianze e frammenti*, G. Reale (cur.), Firenze.
- METRY-TRESSON, C., 2012, *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le Péri Archôn de Damaskios*, Leiden–Boston.
- MONDOLFO, R., 2012, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica* (1934¹), Milano.
- NAPOLI, V., 2004, "Note sulla chiusura della Scuola neoplatonica di Atene", *Schede Medievali* 42, pp. 53–96.
- NAPOLI, V., 2005, "Conoscibilità e inconoscibilità dell'Uno nella lettura di Damascio della Repubblica di Platone", *Pan* 23, pp. 183–208.
- NAPOLI, V., 2008, *Ἐπέκεινα τοῦ ἐνός. Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio*, Catania.
- OTTOBRINI, T., 2016, "Filosofi greci a Baghdad dopo il 529: gli ultimi neoplatonici al confine tra mondo greco, regno persiano e tradizione araba", *Cultura giuridica e diritto vivente* 3, pp. 77–90.
- PROCLUS, 1933 (1963²), *The Elements of Theology*, E. R. Dodds (ed.), Oxford.
- PROCLUS, 2007–2009, *Procli in Platonis Parmenidem commentaria*, C. G. Steel, L. van Campe (eds.), 3 voll., Oxford (citato secondo la paginazione di V. Cousin, 1864).

- PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA**, 1990, *Corpus Dionysiacum*, B. R. Suchla, G. Heil, A. M. Ritter (hrsg.), 2 voll., Berlin–New York.
- SIMPLICIUS**, 1882–1895, *Simplicii in Aristotelis Physicorum commentaria*, 2 voll., H. Diels (ed.), Berolini.
- SWEENEY, L.**, 1957, “Infinity in Plotinus”, *Gregorianum* 38, pp. 515–535, 713–732.
- TRABATTONI, F.**, 1985, “Per una biografia di Damascio”, *Rivista di storia della filosofia* 40, pp. 179–201.
- TRABATTONI, F.**, 2016, “Il labirinto delle aporie. Su una recente monografia dedicata a Damascio”, *Méthexis* 28, pp. 141–151.
- VLAD, M.**, 2004, “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, M.**, 2012a, “Discours et suppression du discours dans le De principiis de Damascius”, *Historia Philosophica* 10, pp. 25–40.
- VLAD, M.**, 2012b, “Inéluctable totalité: Damascius et l’aporie du principe au-delà du tout”, *Synthesis Philosophica* 27, pp. 141–157.
- VLAD, M.**, 2013, “Damascius et la divination du principe incoordonné”, *Revue Philosophique de Louvain* 111, pp. 469–490.
- VLAD, M.**, 2014, “Discourse and Suppression of Discourse in Damascius’ *De Principiis*”, *Rhizomata* 2, pp. 213–233.
- VLAD, M.**, 2016a, “Damascius and Dionysius on Prayer and Silence”, in: J. Dillon, A. Timotin (eds.), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden–Boston, pp. 192–212.
- VLAD, M.**, 2016b, “Defying Words: Damascius and the Travail of the Unsayable”, *Chôra: Revue d’Études Anciennes et Médiévales* 14, pp. 223–247.
- VLAD, M.**, 2017, “Stepping into the Void: Proclus and Damascius on Approaching the First Principle”, *Journal of the Platonic Tradition* 11, pp. 44–68.

TIZIANO F. OTTOBRINI

/ Catholic University of the Sacred Heart, Italy /
tiziano.ottobrini@unicatt.it

On the Origins of the Very First Principle as Infinite: The Hierarchy of the Infinite in Damascius and Pseudo-Dionysius the Areopagite

This paper discusses the theoretical relationship between the views of Damascius and those of Pseudo-Dionysius the Areopagite. While Damascius’ *De principiis* is a bold treatise devoted to investigating the hypermetaphysics of apophatism, it anticipates various theoretical positions put forward by Dionysius the Areopagite. The present paper focuses on the following. First, Damascius is the only ancient philosopher who systematically demonstrates the first principle to be infinite (traditional Greek thought tended to regard the *arkhê* as finite). Second, Damascius modifies the concept and in several important passages shows the infinite to be superior and prior to the finite (previously this assumption was held only by Melissus and, sporadically, by Gregory of Nyssa and Plotinus). Third, Damascius’ theory of being (infinite, endless and ultrarational) is the strongest ancient articulation of the nature of

the One which is a clear prefiguration of the negative theology developed by Dionysius the Areopagite.

KEY WORDS

Damascius, Dionysius the Areopagite, infinite, One, principle, theology, metaphysics, apophatic, Melissus, Proclus

