

La nozione di «epekeina» nel tardo neoplatonismo: la metafisica del «limite» nel *De principiis* di Damascio e nell'*In Parmenidem* di Porfirio

TIZIANO OTTOBRINI¹

Abstract: The essay points to focus the boundaries of metaphysics from the point of view of the notion of *epekeina* (beyond which there is nothing), as developed in the late Neoplatonism. *Epekeina* is a Greek term that means “beyond” or “above” and is often used in philosophy to refer to the transcendent realm of ideas, forms, or principles. In this horizon, particular attention will be paid to the notion of “ineffability” and “unknown”, understood as the “limit” of philosophical thought. Along this limit, philosophy is distinguished from mysticism, which is instead linked to a dimension of Revelation and not to the investigation of Logos. Taking into account particularly Damascius’ *De principiis*, the masterpiece of the last diadochus in the Neoplatonic Academy, in comparison to Porphyrius’ *In Parmenidem*, it will be shown that not only is the concept of “limit” the external perimeter of metaphysics, but also the internal limit of metaphysics itself, which therefore does not dominate everything that reason contains.

Keywords: *limit, metaphysics, ineffable, epekeina, Damascius, Porphyrius, Neoplatonism.*

1 Università degli studi di Bergamo.

Allo spirare della scuola neoplatonica di Atene (chiusa per rescritto dell'imperatore Giustiniano nel 529)², si staglia la figura dell'ultimo scolarca Damascio³, il cui trattato speculativo *De principiis* ha la finalità di analizzare la *ratio* del principio nella sua dimensione di incoordinabilità al tutto: l'ἀρχή, nella sua eccedenza rispetto all'intero edificio dell'essere, viene connotandosi come infinitamente superiore a ogni atto intellettuale, tanto da caratterizzarsi come ultimamente ineffabile, inconcepibile e inafferrabile. La conseguente disamina dell'ἐπέκεινα, in tutte le sue varie formulazioni, dà luce al tema metafisico del "limite" colto nella sua dimensione più radicale, giacché viene messa in questione la natura di con-tatto e de-finizione/distinzione tra le sfere della pensabilità – soggetto al logos – e dell'impensabilità – inapprensibile al logos e, *quo talis*, destinata a restare inconoscibile, se non per il predicato stesso di essere almeno inconoscibile *quodammodo*⁴.

Il rilievo che Damascio tributa al tema del "limite" (πέρας) nell'economia speculativa del *De principiis* è evidente fin dall'*incipit* dell'opera:

«Πότερον ἐπέκεινα τῶν πάντων ἐστὶν ἢ μία τῶν πάντων ἀρχὴ λεγομένη, ἢ τι τῶν πάντων, οἷον κορυφὴ τῶν ἀπ' αὐτῆς προϊόντων; καὶ τὰ πάντα σὺν αὐτῇ λέγομεν εἶναι, ἢ μετ' αὐτὴν καὶ ἀπ' αὐτῆς; Εἰ μὲν γὰρ τοῦτο φαίη τις, πῶς ἂν εἶη τι τῶν πάντων ἐκτός; Ὡν γὰρ μηδ' ὀτιοῦν ἄπεστι, ταῦτα πάντα ἀπλῶς ἄπεστι δὲ ἢ ἀρχή· οὐκ ἄρα πάντα ἀπλῶς τὰ μετὰ τὴν ἀρχήν, ἀλλὰ παρὰ τὴν ἀρχήν. Ἔτι δὲ τὰ πάντα πολλὰ βούλεται εἶναι πεπερασμένα· τὰ γὰρ ἄπειρα

2 Per un'analisi storico-filosofica, cfr. T. F. Ottobrini, *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 (2016), pp. 77-90, ove sono contenuti i riferimenti alla bibliografia precedente.

3 Fondamentale sul suo profilo storico e culturale è F. Trabattoni, *Per una biografia di Damascio*, «Rivista di storia della filosofia» 40/2 (1985), pp. 179-201.

4 Tra i non radi contributi che negli ultimi anni sono stati dedicati a istruire i caratteri dell'opera damasciana e a elucidare questi e consimili aspetti, si segnalano almeno, in termini di sintesi, M. Vlad, *De principiis: de l'aporétique de l'Un à l'aporétique de l'Ineffable*, «Chôra: Revue d'Études Anciennes et Médiévales» 2 (2004), pp. 125-148; Ead., *Ineluctable totalité: Damascius et l'aporie du principe au-delà du tout*, «Synthesis Philosophica» 27/1 (2012), pp. 141-157 e, infine, V. Napoli, *Conoscibilità e inconoscibilità dell'Uno nella lettura di Damascio della Repubblica di Platone*, «Pan» 23 (2005), pp. 183- 208.

οὐκ ἂν εἶη πάντα ἀπαρτί. Οὐδὲν ἄρ' ἕξω φανεῖται τῶν πάντων· ὁρος γάρ τις ἢ παντότης καὶ ἤδη περίληψις, ἐν ἧ ἢ μὲν ἀρχὴ πέρας τὸ ἄνω· τὸ δ' ἀπ' ἀρχῆς ἔσχατον πέρας τὸ κάτω· πάντα ἄρα μετὰ τῶν περάτων»⁵.

Se è vero che la dimensione dell'ineffabilità è connaturale a quella di limite nel pensiero di Damascio, visto come il coronamento del Neoplatonismo su questi temi, mette conto di dar luce a una prospettiva dinamica per vedere la *Entstehung* della riflessione vertiginosa dell'ultimo scolarca, nella sua radicalità di analisi sul confine tra ineffabilità (ciò che oltre il pensabile) e catafatismo (il vertice del pensabile). Sotto questo punto di vista potrà essere utile istruire una sinossi tra Damascio e l'*In Parmenidem* di Porfirio, in ragione della prossimità (e distanza) di quest'ultimo scritto rispetto al nostro punto di osservazione.

Prima di illustrare le linee essenziali sia diegetiche sia concettuali del palinsesto taurinense che veicola l'opera di Porfirio⁶ e, soprattutto, prima di avviarsi da questa propedeutica all'indagine genetica del *De principiis* rispetto allo scritto porfiriano⁷, 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

5 DAM., *De princ.* I, 1, 1-16 Westerink-Combès (=W.-C.). Il testo greco è tratto dalla seguente edizione critica: Damascius, *Traité des Premiers Principes* (éd. L.G. Westerink – J. Combès), 3 voll., Les Belles Lettres, Paris 1986-1991 (rist. 2003).

6 Per un quadro prodromico, cfr. V. Napoli, *Ἐπέκεινα τοῦ ἐνός. Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio*, CUECM, Catania – Officina di studi medievali, Palermo 2008, pp. 481-485.

7 Come è stato fin qui fatto, lo scritto anonimo è riferito a Porfirio: quand'anche esso rifletta posizioni ascrivibili non alla figura storica (cfr. A. Linguisti, *Commentarium in Platonis Parmenidem*, in Aa.Vv. *Corpus dei papiri filosofici greci e latini: testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, L.S. Olschki Editore, Firenze 1995, pp. 63-202), 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. R. Majercik, *Porphyrus and Gnosticism*, «Classical Quarterly» 55 (2005), pp. 277-292; più in generale, cfr. R. Chiaradonna, *Nota su partecipazione e atto d'essere nel neoplatonismo: l'anonimo* Commento al Parmenide, «Studia graeco-arabica» 2 (2012), pp. 87-98, soprattutto pp. 87-88, n. 2, ove è un deciso rifiuto della collocazione anteplothiniana, se non addirittura mesoplatonica – Numenio –, dello scritto ipomnemato in considerazione, come invece avanzato dal Bechtel e con minor forza dal Corrigan).

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 Porfirio⁸ 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)⁹ 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 Giamblico¹⁰, citando il libro XXVIII della sua *Teologia caldaica*; Damascio si interroga πότερον δύο εἰσὶν αἱ πρῶται ἀρχαὶ πρὸ τῆς νοητῆς πρώτης τριάδος, ἢ τε πάντη καὶ ἡ ἀσύνητακτος 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 incoordinabile 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

8 Le corrispondenze tra Porfirio e Dionigi illuminano di riflesso anche le tangenze tra Porfirio e Damascio in S.R.C. Lilla, *Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius*, in Y. de Andia (a cura di), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en orient et occident*, Institut d'études augustiniennes, Paris 1997, pp. 117-152.

9 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.).

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

il principio incoordinato 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 capita 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 neoplatonismo¹¹ culminante in Proclo¹². Scrive Damascio: ἡ ὡς οἱ πλείστοι 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 giamblicea non cambia l'ipotesi 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 ulteriormente¹³

11 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 Damascius, *op. cit.*, vol. III, 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 specie col. 1834, ll. 57-61: «in der Beiseitlassung des absoluten, noch über dem ἄρρητον ἀγαθόν stehenden qualitätsloren Einen des Iamblich ist T. mit Syrian einig»).

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

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

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 viene a difettare la trascendenza remotissima del principio sommamente sovraordinato, facendolo scendere 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 inferenziale¹⁴. 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 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 – prese di posizione *ab intrinseco* confliggente.

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 (*ἐμπεσείται*, *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 teurgica¹⁵ degli *Oracoli caldaici* e a quanto hanno voluto dire non

14 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 Damascius, *op. cit.*, vol. III, p. 216, n. 5.

15 La lettera, dicendo τὰ λόγια μαρτύρονται (DAM., *De princ.* III, 113, 17-18 W.-C.), colloca

solo i novelli (νεώτεροι, *ibid.*, l. 18) ma soprattutto da Giamblico e Porfirio (*ibid.*, l. 19), menzionati *ex professo* in forza della loro autorità. La citazione di tale ipotesi – invocata perché 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 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 recenziore¹⁶ – e questo è l'aspetto che di Porfirio

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.

16 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, *Commentario al «Parmenide» di Platone* (a cura di P. Hadot; trad. it di P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, v. II, Paris 1968), Vita e Pensiero, Milano 1993, p. 27 e n. 38, con opportuni richiami al sempre-

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 indistinta¹⁷. 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' ἄν [...], εἴ τι περὶ ταῦτα καινοτομοίην, *ibid.*, ll. 6-8); sulla 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, conoscendolo¹⁸. Scrive

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*, Fondation Hardt, Vandoeuvres-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 non qualcuno potesse stupire [καὶ θαυμάσειεν ἂν τις] che Porfirio avesse cura τῆς Νοουμηγίου παραδόσεως) e di chiare influenze plotiniane – colte 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 anfibolico, 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, *op. cit.*, pp. 24-34).

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

18 DAM., *De princ.* III, 119, 5-6 W.-C.: ὦν τὸν ὑπέρκοσμον βυθὸν εἰδέναι νοοῦντας

Damascio di voler seguire la traccia della sua cognizione propria di chi ha molto osservato (κατὰ ἔχνη τῆς ἐκείνου πολυθεάμονος γνώμης, *ibid.*, ll. 9-10), nel portare ipotesi su quell'unicato abisso ipercosmico 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 ambedue¹⁹. 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 primo²⁰ 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 giambliceo²¹ –, si rende possibile accostare lo specifico

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.

19 DAM., *De princ.* III, 119, 11-15 W.-C: τὸν ἐνωμένον ἐκείνον βυθόν, οὐκ «ὄντως οὐσαν οὐσίαν» περιέχοντα τὴν διωρισμένην πρὸς τὸ ὀχούμενον ἔν, ἀλλὰ τὴν ἀπλῶς οὐσίαν καὶ οὔτε ἐνιαίαν οὔτε μικτὴν ἀλλὰ μόνον οὐσίαν, μίαν πρὸ ἑκατέρας.

20 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 coinvolgere alla scepsi intorno all'imprendibilità conoscitiva dell'abisso che fa di sé il vero pernio argomentativo del luogo.

21 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. A. Linguisti, *L'ultimo platonismo greco. Principi e conoscenza*, L.S. Olschki Editore, Firenze 1990 pp. 15-17) mentre dal *De mysteriis Ægyptiorum* (opera se non autenticamente giamblichea, certo da ricondursi alla di lui scuola, come certiorato già da A.R. Sodano in Giamblico, *I*

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. 64r-64v e 94r-94v 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)²².

Considerando anzitutto, per ragioni di evidenza, il fol. 94r, il principio primissimo (alla l. 1 e in séguito ipostatizzato personalmente in $\delta\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$) è caratterizzato in contrapposizione al $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, 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 ($\kappa\alpha\iota\ \epsilon\iota\ \mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \epsilon\tau\epsilon\rho\acute{o}\tau\eta\langle\tau\omicron\rangle\varsigma\ \mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$, $\acute{\alpha}\lambda\lambda'\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\ \gamma\epsilon\ \tau\acute{\omega}\ \mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \delta\ \nu\omicron\upsilon\varsigma$, *ibid.*, ll. 2-3); con una correzione asseverativa ($\eta\ \rho\eta\tau\acute{\epsilon}\omicron\nu$) 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

misteri egiziani, Abamnone, Lettera a Porfirio (a cura di A.R. Sodano), Rusconi, Milano 1984, p. 35) e da Proclo (*Elem. theol.* 20, 22, 30-31; 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 (A. Linguiti, *Giamblico, Proclo e Damascio sul principio anteriore all'uno*, «Elenchos» IX/1 (1988), pp. 95-106). 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 IAMB.L., *De myst.* VIII, 2 in cui il Dio è presentato apertamente come $\pi\rho\acute{\omega}\tau\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ 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. A. Linguiti, *L'ultimo platonismo*, cit., 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.

22 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, *op. cit.* (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, *op. cit.*, p. 21.

incomponibile in rapporto a qualsiasi ente mai (ἀεὶ <δ> αὐτὸς²³ τὴν ἀσύμβλητον ἔχων ὑπεροχὴν πρὸς πᾶν ὄτιοῦν, *ibid.*, ll. 7-8). Emerge immediatamente che lo scopo dell'indagine dell'estensore del commento mira in senso henologico, definendone con nettezza il carattere sovressenziale; 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 Speusippo²⁴. 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 depauperamento²⁵, secondo la versione respinta anche dal *De principiis*²⁶. Porfirio prosegue spiegando che attribuire all'uno solo la piccolezza porta a intendere l'uno come estraneo a Dio (*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

23 Al rigo precedente si era detto di τὸ ἕν: 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.

24 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 leggersi 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, *op. cit.*, p. 121, nn. 7-8 *ad loc.*)

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

26 DAM., *De princ.* I, 3, 9-10: οὐ γὰρ ἔν ἐλάχιστον, καθάπερ ὁ Σπεύσιππος ἔδοξε λέγειν, ἀλλ' ἔν ὡς πάντα καταπιόν: 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.

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. 12-13²⁷. 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 allotrio 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 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

27 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.

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 concluso 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 ἔστιν πάθημα), parimenti quanti navigano lungo la costa credono che a muoversi sia la costa, quando invece è la loro imbarcazione a procedere²⁸. Porfirio ribadisce in questo modo che ἐπὶ τοῦ θεοῦ πᾶσα μὲν ἑτερότης καὶ ταυτότης καὶ ὁμοιότης ἐκβέβληται καὶ ἀνομοιότης²⁹: 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 poetico-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 sovraccellenza 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

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

29 Fol. 94r, ll. 33-35.

καὶ ἀνομοιούμενα καὶ πρὸς αὐτὸν <έα>υτὰ συναρτᾶν σπεύδοντα τὰς περὶ αὐτὰ σχέσεις ἀντιστρέφειν καὶ πρὸς ἐκεῖνον οἶεται (*ibid.*, ll. 1-4). Anche in questo caso, allorché il paradigma dell'intrascendibilità apofatica rischia di essere inficiato dal verticismo della conoscenza catafatica, lo scritto ipomnematico 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 recuperarne la cognizione ma il reciproco non vale³⁰, 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

30 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 ἀρετή, 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'ultratrascendenza dell'uno di questi (cfr. PLOT., *Enn.* I, 2, 1, 43-44: οὐδὲ γὰρ οἰκία ἢ αἰσθητικὴ τὸ αὐτὸ τῆ νοητῆ, καίτοι ὁμοίωται, che lascia di fatto inesplicito come possa avvenire e di che cosa si sostanzi la identità nella differenza che è ingenita nei due significati del pregnante, antinomico e concentrico concetto greco dello ὁμοιον 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 παραδείγματα (PLAT., *Parm.* 132D – 133A).

iperrazionale la dimensione esplicativa paradossale dell'aporetico eretto a sistema asistemico³¹.

Precorrendo come riferimento il carattere atopico³² della protologizzazione 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)³³ 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

31 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.

32 Si mutua il termine da G. Lettieri, G., 'Fuori luogo'. Topos atopos dal Nuovo Testamento allo Pseudo-Dionigi, in D. Giovannozzi – M. Veneziani (a cura di), *Locus-spatium*. XIV Colloquio Internazionale (Roma, 3-5 gennaio 2013), L.S. Oschki Editore, Firenze 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'ultrascendenza.

33 Fol. 94v, l. 17.

dall'impotenza del linguaggio umano, piuttosto che dalla natura del Dio stesso. In questi termini, l'ultrascendenza 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 specularmente, 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 Hintikka³⁴ 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'aporia 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

34 J. Hintikka, *La vérité est-elle ineffable?*, Éd. de l'Éclat, Combas 1994 (soprattutto p. 11, dove il linguaggio è detto essere un *medium universel*, pertanto intrascendibile alla conoscenza umana; da questa posizione discendono due corollari: 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).

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 teoretica. Di qui è chiaro che Damascio supera – e non aggira, come fa Porfirio – la fallacia individuata da Raoul Mortley³⁵ 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 rigi immediatamente successivi articolano questa posizione, esplicitando (*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 μὴ[δὲν] ἐσμὲν πρὸς αὐτόν). Stante che il simile conosce il simile³⁶, a Porfirio corre la necessità di preservare la trascendenza del Dio ponendone la dissimiglianza

35 R. Mortley, *From Word to Silence*, v. II, *The Way of Negation*, Hanstein, Bonn – Frankfurt a.M. 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 limiti 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).

36 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 ma anche *Epist. ad Marc.* 19).

rispetto all'uomo, condizione per cui – prosegue – noi non ne raggiungiamo la conoscenza (*ibid.*, ll. 22-23: δι' ἣν αἰτίαν οὐκ ἐχώρει τὸ γνῶναι αὐτόν). Ne discende il rafforzamento dell'acquisizione in forza di cui il Dio è il veramente essente mentre noi siamo il nulla al confronto: 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 ἀγνο[ίᾳ γενόμε]νος 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 conoscere³⁷ 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* plotiniani³⁸ – secondo la quale la conoscenza di Dio coincide con se stessa (*ibid.*,

37 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.

38 Cfr. PLOT., *Enn.* VI, 7, 39, 4: ἀλλὰ οὐκ ἔντος οἷον διαστήματος τινος οὐδὲ διαφορᾶς πρὸς αὐτὸ τὸ ἐπιβάλλειν ἑαυτῷ τί ἂν εἴη ἢ αὐτό; Si tratta di una formulazione dell'assolutezza del principio

l. 34: ἀλλ' αὐτὸ τοῦ[το γνῶσις ο]ῦσα), di contro alla conoscenza ordinaria che è invece di un conoscente verso i conosciuti (*ibid.*, ll. 32-33: γνῶσις ἐστὶν οὐχ ὡς γιγνώσκοντος 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 ma tale conoscenza è l'uno al di là di ogni ente sia conosciuto sia ignorato³⁹. 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'avvistamento di una forma almeno embrionale di iperignoranza la quale, pur senza venire polita, pochi righe sotto (*ibid.*, ll. 23-26) viene tentativamente esposta nel suo carattere fondamentale: διὸ οὐδὲ οἶόν τέ ἐστὶν τὸν εἰς ἔννοιαν αὐτοῦ [ἰ]όντα ἐχόμενον τῶν ἀλλοτρίων αὐτ[οῦ] ἀντειληφθαι τῆς ἐννοίας αὐτοῦ. Prescindendo dalla possibilità di accostamento con la nozione di προέννοια⁴⁰, 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 divino⁴¹. Si noti che Porfirio parrebbe parlare – se l'integrazione è accettabile

primo: se esso è il tutto, non c'è nulla che se ne possa distinguere senza avere protrusione verso di esso (ἐπιβολὴ αὐτῶ πρὸς αὐτὸν ἔσται, *ibid.*, l. 2).

39 Fol. 64r, ll. 10-12: ἀλλὰ τὸ ἐν τούτῳ γνῶσις οὔσα πρὸ παντὸς γιγ<ν>οσκομένου καὶ ἀγνοουμένου <καὶ> εἰς γνῶσιν ἐρχομένου.

40 Cfr. Porfirio, *op. cit.*, p. 124, n. 53.

41 Fol. 64r, ll. 26-28: la condizione di approssimazione al divino è così posta: εἰ δέ, ἀποστάντα

– 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 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 escogiterà 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 procliana⁴² – l’occorrenza dell’alterità

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 ὡς εἴ τις <εἰ>ς τὴν ἀπάθειαν ἐξελάων τι ἀποθεῖτο ἄλλο τι).

42 Cfr., tra gli altri passi, PROCL., *In Parm.* 1182, 35 – 1183, 10-18; 1184, 26-34; 1185, 1-2 (partizione di *Procli Commentarium in Platonis Parmenidem* (I-VII) (a cura di V. Cousin,

(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 Plotino⁴³. 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 alcuni⁴⁴ 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 Hadot⁴⁵. 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 sostanza 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 (λόγω ὡς δυνατόν ἀκούειν περὶ αὐτοῦ, *ibid.*, l. 23). Occorre a questo

Procli opera), Olms, Hildesheim 1961 (Paris 1864).

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

44 Si tratta della tradizione caldaica degli oracoli (per le cui referenze – oltre a un richiamo di Psello – cfr. Porfirio, *op. cit.*, p. 124, 59).

45 Sul dettaglio di tale ipotesi e la sua attendibilità, cfr. R. Chiaradonna, *Nota su partecipazione e atto d'essere nel neoplatonismo: l'anonimo Commento al Parmenide*, «Studia graeco-arabica» 2 (2012), pp. 87-98, in specie, p. 89.

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*)⁴⁶; 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 connotarsi come l'impossibilità del logos di accedere alle supreme sfere dello scibile – o meglio, superiori allo scibile –, in Damascio questa

46 Cfr. DAM., *De princ.* I, 41, 23 – 42, 1 W.-C. e C. Metry-Tresson, *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le Péri Archôn de Damaskios*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 204-206.

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)⁴⁷ 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 elenctico 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 tale⁴⁸.

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

48 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 <δν> γιγνώσκεται 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 Stagirita tratta degli elementi aneuclidei della geometria, come il postulato delle rette parallele, in un

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 invece 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 *εἰκόνημα* (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

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*, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 110-112).

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 ed 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 (τῶ ἐπὶ πᾶσι θεῶ), 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 partecipare, 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 estatico⁴⁹, 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 ἐννοῦσῃ 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 γνωσόμεθά ποτε, αὐτὸ χωρῆσαι τι <τὸ> ἄγνωστον ἀξιοῖ γενοίμεθα, *ibid.*, ll. 30-31). La coinnestazione 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

49 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).

rispetto che Damascio impiegherà la vivida ipotiposi dell'esortazione a non numerare sulle dita nemmeno l'intelligibile, giacché anche al livello più alto del comprensibile non è dato di essere sfiorato con concetti intrinsecamente razionali⁵⁰; anche in questo caso siamo in presenza della prospettazione 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'illimipoteniale (ἀπειροδύναμον) dell'uno in rapporto identitario al 'molti', poiché tutti gli enti sono atto onniabbiente (παντούχος) 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 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 dello stesso metro sia l'intelligibilità sia gli intelligibili – 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

50 DAM., *De princ.* III, 136, 8-21 W.-C. e cfr. G. van Riel, «N'essayons pas de compter l'intelligible sur le doigts». *Damascius et les principes de la limite et de l'illimité*, «Philosophie Antique» 2 (2002), pp. 199-219 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'intelligibile, prima ancora di salire all'ineffabile, e verso questo (ἐκείσε, *ibid.*, l. 15) occorre traguardare con il mistico occhio di chi dischiude l'unico, massimo occhio dell'anima (καὶ μύσαντες, τὸ ἐν καὶ μέγιστον ἀνοίξαντες ὄμμα τῆς ψυχῆς, *ibid.*, ll. 10-11).

questo discrimine in Porfirio si presenta come un limite – ciò che oltrepassa la ragione resta ignoto perché inattuabile – 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 ipomnemata porfiriana che ancora possono essere addotte⁵¹, si possono trarre altri elementi utili alla sinossi col *De principiis*: segnatamente è tale l'osservazione per cui l'essere è duplice (ὥστε διττὸν τὸ εἶναι, fol. 93v, l. 29). commentando *Parmenide* 142B, ove si pone la problematica affermazione che l'uno partecipa della sostanza⁵², 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 sostanza (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 assoluto⁵³ (τὸ δὲ ὁ ἐπάγεται ἐκ τοῦ ὄντος τοῦ

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

52 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 ποιῆται 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.

53 Cfr. anche fol. 93v, ll. 23-27, ove lo ἐν τὸ ἐπέκεινα οὐσίας apre all'interpretazione dell'agire

ἐπέκεινα ἐνδὸς 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 sostanzializzazione⁵⁴ 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 corrispondenza (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

puro. L'indagine porfiriana sul *Parmenide* accentua il tratto ipermetafisico del complesso ontologico, prendendo le mosse e approfondendo PLAT., *Rsp* VI, 509B.

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

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 ambiti 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.

