

FEDERICO CROCI*

L'ECOLALIA ALLUSIVA
DAMASCIO E LA RADICALIZZAZIONE
DELL'IMPIEGO PLATONICO DELL'APORIA

The Allusive Ecolhalia. Damascius and the Radicalization of the Platonic Use of the Aporia

This paper discusses from a theoretical point of view the role of aporia in Plato's philosophy and its systematic adoption by Damascius. After a brief analysis of the occurrences of the term ἀπορία in Plato's dialogues, the article exposes a theoretical reading of the first nine aporias of Damascius' Ἀπορίαὶ καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν, showing the radical and innovative reinterpretation of the classical Neoplatonic topics developed by the diadochus: the role of the Principle, the status of knowledge and language, and the epistemology of the mind.

Keywords: Neoplatonism, Scepticism, Damascius, Plato, aporia

Ὁὐ γὰρ εὐπορῶν αὐτὸς τοὺς ἄλλους ποιῶ ἀπορεῖν,
ἀλλὰ παντὸς μᾶλλον αὐτὸς ἀπορῶν οὕτως καὶ τοὺς ἄλλους ποιῶ.

PLATONE, *Men.*, 80C 6-8¹

1. *Dogma e scepsi*

Ἀπορίας μεστοὶ ἤμεν ἅπαντες². Ci troviamo tutti, scrive Platone, in una grande aporia. Questa citazione degli *Amanti* rende la cifra di ciò che, agli occhi di Damascio, la filosofia vuole essere nel suo primo costituirsi quale ἐπιστήμη: indagine incessante, problematica, dubbiosa intorno alla cosa in cui l'anima si imbatte, suscitatrice dello θαῦμα. Il sottotitolo del dialogo è, non a caso, *Sulla filosofia*: ciò che preme al filosofo non è tanto la soluzione, quanto, piuttosto, l'incalzare della domanda che, insegna l'*Eutidemo*, si articola come il movimento di due coreuti: figura duplice, ambigua, intorno a cui ci si muove quasi danzando³.

* Universidade Federal de São Paulo, Grant 2018/14732-7, São Paulo Research Foundation (FAPESP).
Email: f.croci@outlook.it
Received: 01.11.2017; Approved: 06.03.2019.

¹ «Infatti, non è che io, essendo sicuro, faccia dubitare gli altri, quanto piuttosto, io stesso di tutto dubitando, li induco all'incertezza».

² PLATONE, *Amat.*, 315A 3.

³ Id., *Euthyd.*, 283E - 284C e 286C - 288A. L'uso massiccio del duale nell'*Eutidemo* rende la cifra di come in questo dialogo si dia una visione della verità come procedere antinomico, acrobazia della parola secondo tesi e antitesi. Non è vano richiamare come il duale sia impiegato nel greco classico non in occasione della mera presenza di due oggetti, bensì a patto che questi presentino una relazione tra di loro.

È nell'ambito della filosofia neoplatonica che l'impiego platonico dell'aporia viene radicalmente declinato e raggiunge i suoi esiti estremi. Lo fa, più precisamente, nel tramontare dell'aurea catena dei diadochi, imposta dalla πρόσταξις giustiniana: proprio nella figura, ancora oscura e poco indagata, di Damascio. Simplicio lo definì un uomo totalmente dedito alla ricerca (ἀνήρ ζητητικώτατος)⁴. Con Damascio, ultimo diadoco dell'Accademia, estremo sacerdote di una scuola morente, la filosofia recupera uno dei tratti salienti che rivestiva per il maestro ateniese: pratica probatoria e tortura (ἐμπειρία καὶ βίασανος)⁵, approfondimento inesausto, rovesciamento (καταστροφή) del detto nell'atto inesauribile del dire. Per questo amore che muove la ricerca, aveva ammonito Platone, si deve essere pronti a lasciarsi scuoiare (δέξοιεν)⁶.

Per Damascio, l'interrogare non è mai qualcosa di accidentale all'indagine, né tantomeno la ricerca può trovare quiete in un sistema di proposizioni o concetti fissati una volta per sempre nello scritto. La filosofia, piuttosto, è affidata costantemente alle doglie del parto dell'aporia, che inducono colui che indaga a emettere tutta la propria voce (τῆ ἀπορία ἐνεπεπλώκη, πάσαν ἤδη φωνὴν ἠφίειν)⁷, pregando di essere salvato dalle ondate del ragionamento e di comprendere che cosa sia la scienza. Nell'esegesi damasciana di Platone non è rimasto più nulla del filosofico incantesimo (ἐπωδή)⁸, che Plotino evocava come rimedio alle doglie della conoscenza e che considerava l'effetto della ripetizione dei discorsi su ciò che è divino: questa ripetizione, per Damascio necessaria a causa della struttura iterativa del discorso filosofico, provoca e insieme accresce la tortura, non la esorcizza.

Damascio porta alle estreme conseguenze l'intuizione platonica del *Carmide*, declinandola in interrogazione protologica: l'anima ha affezione di una X, di un contenuto che, tuttavia, non è in grado di conoscere determinatamente; è cosciente del fatto di sapere, non di che cosa sia il contenuto del sapere. Proprio nel *Carmide*, Crizia offriva una definizione della σωφροσύνη come conoscenza riflessiva, vale a dire coscienza di ciò che si sa e di ciò che non si conosce (ἐπιστήμη ἐπιστήμης καὶ ἀνεπιστημοσύνης)⁹: il temperante conosce se stesso e, dunque, il proprio stesso sapere, in quanto è colui che ha coscienza dei propri limiti. L'ultimo diadoco sviluppa il convincimento che lo spessore della dialettica sia unicamente onirico, *allusivo*: ci si

⁴ SIMPLICIO, *In Phys.*, ed. H. Diels, typis et impensis G. Reimeri, Berolini 1882, p. 624.38 (*corollarium de loco*).

⁵ DAMASCIO, *De Principiis*, II, p. 101.7 e III, p. 169.9-10. L'edizione di riferimento è DAMASCUS, *Traité des premiers principes*, texte établi par L. G. Westerink et traduit par J. Combès, Les Belles Lettres, Paris, vol. I, *De l'ineffable et de l'un*, 1986; vol. II, *De la triade et de l'unifié*, 1989; vol. III, *De la procession de l'unifié*, 1991. La traduzione italiana è nostra.

⁶ PLATONE, *Euthyd.*, 285C 9.

⁷ *Ibi*, 293A 1.

⁸ PLOTINO, *Enn.*, V, 3, 17, 19-20.

⁹ PLATONE, *Charm.*, 166E 4 - 167. La traduzione di ἐπιστήμη con coscienza ci pare avvalorata dal fatto che il sostantivo greco indica uno stato permanente di possesso: tuttavia, tale resa è limitativa, poiché l'ἐπιστήμη non è solo una conoscenza di tipo riflesso (essere coscienti di conoscere o meno X), ma anche, in primo luogo, conoscenza dell'esistenza e dell'essenza della cosa stessa. Nel caso di Damascio, non solo non si sa che cosa sia la X, ma, pure, se tale X esista o meno. Per una lettura euporetica di questi passaggi, cfr. V. POLITIS, *The Place of Aporia in Plato's Charmides*, «Phronesis», 53 (2008), pp. 1-34.

deve affidare all'incantesimo (ἐπιωδή)¹⁰ e alle belle parole (οἱ καλοὶ οἱ λόγοι)¹¹, ma a patto di persuadersi del loro inevitabile naufragio.

Con Damascio, la filosofia, secoli prima della rivoluzione kantiana, si dischiude quale esame critico dei limiti del sapere e, più ancora, del pensare: può il logo, si era domandato già Platone nel *Timeo*, pensare la propria origine? Può il filosofo, si era chiesto il maestro ateniese nel *Teeteto*, arrivare a dire la cosa, determinandola perfettamente nella definizione? Damascio rilegge queste problematiche alla luce di quanto concluso dal Crizia platonico: chi possiede il sapere del sapere è uno che conosce se stesso, così come è veloce chi abbia velocità¹²; pur tuttavia, costui saprà sempre e solo che sa, non che cosa sa, vale a dire non conoscerà il contenuto del proprio sapere, poiché è incapace di definire che cosa sia la σωφροσύνη¹³.

Socrate e Platone non ebbero mai discepoli nel senso di μαθηταί, bensì di ἐταῖροι: non pretesero mai di trasmettere loro una dottrina pietrificata, bensì di sviluppare nei giovani la capacità di pensare sempre di nuovo gli stessi problemi, approfondendoli e specificandoli secondo una nota personale e irripetibile. La filosofia, che non è mai mero trasmettere e accumulare un sapere erudito (παρὰδοῦναι)¹⁴, viene a identificarsi per Damascio con il διαπορεύειν / διαπορεῖν: l'aporia non è più concepita come uno stato, quanto, piuttosto, come un attraversare che è, insieme, un essere continuamente e fecondamente in difficoltà; è πολυπράγμων ἀπορία, aporia tormentata¹⁵.

L'aporia non designa più una *impasse* epistemologica, bensì l'esperienza stessa dell'anima¹⁶, la sua struttura, per mezzo di cui l'anima si costituisce, per impiegare un termine moderno, come autocoscienza: la costituzione ipostatica dell'anima è, insieme, la presa di coscienza di essere destinalmente consegnata all'aporia: di essere, ancor meglio, essa stessa l'aporetica. L'anima, in sostanza, ha la forma del domandare continuo, dell'incessante interrogazione intorno a sé e ai propri contenuti conoscitivi¹⁷. Più che di aporetica, pertanto, si dovrebbe parlare di diaporetica damasciana come cammino iniziatico e virtù¹⁸, ginnastica in cui l'anima prende coscienza di sé: una diaporetica che, come ha scritto Combès¹⁹, pare essere la cifra del destino teoreti-

¹⁰ PLATONE, *Charm.*, 175E 5.

¹¹ *Ibi*, 157A 4.

¹² *Ibi*, 169E 4.

¹³ *Ibi*, 167B 10 - 169B 2.

¹⁴ *Id.*, *Euthyd.*, 273D 8.

¹⁵ DAMASCIO, *De Principiis*, I, p. 62.14.

¹⁶ C. METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le Péri Archôn de Damaskios*, Brill, Leiden - Boston 2012, p. 442.

¹⁷ S. GERSH, *Being different. More Neoplatonism after Derrida*, Brill, Leiden 2013, p. 122. Riprendendo alcuni spunti di Dillon, Gersh sottolinea come il movimento dell'anima sia, più che un movimento verso un trascendente, uno sforzo continuo di trascendimento dei propri contenuti.

¹⁸ Il termine greco ἀρετή presenta una gamma di significati assai più nutrita rispetto alla resa italiana, indicando quella maestà ed eccellenza, non solo morale, che si ottiene per il concorso della predisposizione naturale, del merito e del valore, si concretizza in gesta e opere e ha come premio la felicità e la prosperità. In Platone, è il sostantivo corrispondente all'aggettivo ἀγαθόν e, dunque, non è impiegato solo in riferimento all'essere umano, ma a qualsivoglia entità.

¹⁹ J. COMBÈS, *La théologie aporétique de Damascius*, in *Id.*, *Études néoplatoniciennes*, Millon, Grenoble 1996², p. 201.

co e biografico di Damascio, condannato, dopo la partenza da Atene, ad anni di incessanti peregrinazioni in terra persiana.

Accostare il nome di Platone a quello di Damascio è un'operazione al tempo stesso complessa e suggestiva: complessa, in quanto unidirezionale, giacché, parlando di Platone e di Damascio²⁰, si deve tenere presente che si discute e ci si muove sempre all'interno di una lettura damasciana di Platone, da cui emerge un *Plato aporematicus*²¹; suggestiva, in quanto tale opzione offre la possibilità di analizzare un'esegesi del testo platonico assai diversa da quella che caratterizza i neoplatonici precedenti. I due problemi, come si vedrà, sono intimamente connessi.

Come giustamente ha rilevato Hoffmann, tutti i neoplatonici sono accomunati dal fine di scardinare l'equazione aristotelica di essere e pensiero²²: tuttavia, all'interno di questo contesto generale, Damascio ricopre un ruolo del tutto peculiare. L'elemento che maggiormente differenzia Damascio rispetto a Plotino, come ha sottolineato sempre Hoffmann, è l'assenza di qualsiasi pretesa di un superamento della struttura aporetica che caratterizza l'indagine filosofica: nella filosofia di Damascio non c'è traccia né della visione o del tocco unificante di cui parla diffusamente Plotino, né di alcun procedimento di anagogia teurgica di procliana memoria²³. Per impiegare una terminologia hegeliana che ben rende l'idea, si può dire che in Damascio manca totalmente la sintesi che risolve in sé, elevandola, l'antitesi contraddittoria che si ingenera nel discorso²⁴; la filosofia diviene incessante e inesausto agone del pensiero in se stesso e con se stesso, alieno da qualsiasi *beatitudo*.

È evidente, allora, l'interesse peculiare che la lettura damasciana di Platone assume secondo un doppio rispetto, teoretico e storico-filosofico insieme. Per Damascio, così come per i suoi predecessori ateniesi e alessandrini, il pensiero di Platone si

²⁰ Sulla figura e il pensiero di Damascio, cfr. PH. HOFFMANN, *Damascius*, in R. GOULET (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, CNRS, Paris 1994, vol. II, D 3, pp. 541–593; G. VAN RIEL, *Damascius*, in L. GERSON (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 2011, vol. II, pp. 667–696; J. OPSOMER, *Syrianus, Proclus, and Damascius*, in J. WARREN - F. SHEFFIELD (eds.), *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*, Routledge, New York 2014, pp. 1479–1517.

²¹ L. STEFANINI, *Platone*, 2 voll., Cedam, Padova 1949², vol. I, pp. XVI–XVII.

²² PH. HOFFMANN, *L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius*, in C. LÉVY - L. PERNOT (éds.), *Dire l'évidence. Philosophie et rhétorique antiques*, L'Harmattan, Paris 1997, pp. 335–390, in particolare p. 335.

²³ La filosofia di Damascio può essere considerata un misticismo? La domanda, che solleva una serie di interrogativi, non può trovare risposta in questa sede. In primo luogo, si dovrebbe precisare che cosa si intende con questo termine, dato che diverse culture e tradizioni hanno rilevato differenti esperienze riconducibili alla definizione del mistico. Come ha rilevato Metry-Tresson, qualora si volesse parlare di un misticismo damasciano, si dovrebbe tenere ben presente che questo si differenzerebbe da quello unitivo di Plotino e da quello teurgico di Proclo, apparendo come una sorta di *mystique dé-créative ou froide*, di carattere non estatico, bensì *enstatique*, spogliata di qualsivoglia lirismo emozionale, beatitudine edulcorata o illuminazione contemplativa: una mistica del nulla e del vuoto. Sul problema, cfr. METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites*, pp. 451–465. Per un inquadramento generale della relazione tra henologia e mistica, cfr. F. CROCI, *Del Principio. Meditazioni su mistica e henologia*, Il Prato, Padova 2012.

²⁴ Di parere diverso la Galpérine, che ritiene di poter rinvenire in Damascio una sorta di euforia anagogica, seppur paradossale, rispetto al discorso aporematico, che renderebbe l'Ineffabile accessibile. Cfr. M.C. GALPÉRINE, *Introduction a DAMASCIUS, Des Premiers Principes. Apories et résolutions*, introduction, note et traduction par M.C. Galpérine, Lagrasse, Verdier 1987, p. 57. Sulla stessa scia si muove la monografia di Metry-Tresson, secondo cui il nodo gordiano dell'aporia non va sciolto, ma tranciato, saltando oltre il piano linguistico e logico.

presenta come un blocco unitario, svolto all'interno delle varie tetralogie: la lettura che Damascio offre di Platone è accomunata a quelle che la precedono dall'intima convinzione di una strutturale continuità teoretica dell'ateniese, le cui sottigliezze e implicazioni sono tali da rendere necessario il lavoro dell'esegeta: questo perché il filosofo non è mai considerato dai neoplatonici un pensatore originale, bensì è sacralizzato quale sacerdote di un culto tutto teso a esplicitare le sfumature interpretative del testo platonico, che di per sé è ambiguo e si presta a controversie (ἀμφισβητήσιμος)²⁵. Anche per Damascio la filosofia non è mai un pensare in proprio, che esporrebbe al rischio di quella che Proclo esecrava come innovazione (καίτοιμιά) del verbo divinamente ispirato di Platone (ἔνθεος φιλοσοφία; ἔνθεος ὑφήγησις)²⁶, bensì, semplicemente, commento e chiarificazione di ciò che già Platone aveva inteso comunicare. Per citare un'efficace notazione di Napoli, Damascio non persegue l'originalità, ma l'originarietà²⁷.

Questi rilievi ci portano al secondo punto, quello della suggestione generata dal peculiare commento di Platone offerto da Damascio. In proposito, si assiste a un vero e proprio duello interpretativo, in cui si oppongono due diverse letture dei dialoghi: quella procliana, che fa del platonismo una dottrina ben definita e contenutisticamente determinata e che la rilegge come un ben preciso sistema di nozioni codificate; quella damasciana, che esalta l'aporia come la cifra caratteristica del filosofare platonico. Le due letture sono non solo non accomunabili, ma schiettamente inconciliabili: se il commento procliano si configura come l'esito di una sistematica dogmatizzazione del testo platonico, l'interpretazione damasciana vuole incarnarne lo spirito problematico, tanto da poter affermare che Damascio «conduit courageusement le néoplatonisme à sa puissance maximale, jusqu'à la rupture, jusqu'à sa libération d'un dogmatisme devenu entravant, de tout dogmatisme même»²⁸.

La conclusione da trarsi è chiara: all'assiomatica procliana viene opponendosi l'aporetica damasciana; alla teurgia, intesa come coronamento della filosofia, la riscoperta dell'afflato plotiniano alla ricerca interiore quale indagine *sola ratione*²⁹. Per Damascio, non vi è alcun dubbio che Platone avesse voluto esporre nei propri dialoghi una precisa dottrina, unitaria e intimamente coerente: solo, tale dottrina non sarebbe, come per Proclo, una serie di teorie dogmaticamente irrefutabili, bensì non altro che l'esaltazione dello sforzo continuo di ricerca, alla luce della struttura aporetica della realtà e del discorso che se ne fa³⁰. Si potrebbe dire che per Damascio

²⁵ DAMASCIO, *De Principiis*, II, p. 11.11-12.

²⁶ PROCLO, *Theol. Plat.*, éd. par H.D. Saffrey et L.G. Westerink, 6 voll., Les Belles Lettres, Paris 1968-1997, vol. I, 2, p. 8.22 e I, 3, p. 13.8-9.

²⁷ V. NAPOLI, *Ἐπέκεινα τοῦ ἑνός. Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio*, Officina di Studi Medievali, Catania - Palermo 2008, p. 48.

²⁸ METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites*, p. XVII e 90-91. Curioso che Metry-Tresson sostenga che Damascio volesse presentarsi come un innovatore della dottrina neoplatonica: tesi che, per le ragioni storiche sopra richiamate, ci pare difficilmente condivisibile.

²⁹ *Ibi*, p. 467.

³⁰ Che Proclo sia l'obbiettivo della critica damasciana è esplicito: la lettura di una sostanziale continuità è tipica dell'800 e sottende la convinzione, ormai insostenibile, di una scarsa novità teoretica da parte di Damascio. Come sottolineato in S. RAPPE, *Reading Neoplatonism. Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Cambridge University Press, New York 2000, p. 225, «in the *Peri Archon*, Damascius criticizes the foundational premises of Procline metaphysics in his attempt to renew the contem-

il platonismo non è una dottrina costante nel tempo, bensì un metodo consistente³¹. Se è in Proclo che l'aporia assurge al ruolo di riflessione cosciente sulla negatività, è solo con Damascio che il metodo aporematico viene depurato da quell'istanza euristica, iconicamente elicoidale, che lo concepisce come una semplice espressione di una potenza dinamica anagogica³², capace di far rimontare l'anima sempre più su, sino alle realtà divine³³.

Come ebbe a sottolineare Breton, se si applica alla biografia e alla henologia dei tre principali pensatori neoplatonici lo schema manenza-processione-ritorno, se ne trae che Plotino incarna l'aspetto manente e definitorio del neoplatonismo, Proclo l'energia processiva e il motore dello sviluppo, Damascio l'aspetto conversivo, riflessivo e critico, che sottomette al gioco serio dell'aporia la costituzione interna del filosofare³⁴.

2. Il fanciullo e le allodole

Il lessico di Platone riporta centoquattro occorrenze del termine ἀπορία nelle sue varie declinazioni³⁵: l'occorrenza del termine è inversamente proporzionale all'antichità di datazione di ciascun dialogo e passa progressivamente a designare l'*im-passe* argomentativo dei dialoganti, rispetto al significato, primario nei dialoghi giovanili, di perplessità o confusione³⁶.

L'aporia, ci dice Platone³⁷, è un male, poiché costituisce un ostacolo al procedere (ιέναι) e all'avanzare (πορεύεσθαι): aporia, dunque, è sinonimo di vizio

plative form of his tradition and to guide his school by means of a radically non-dual philosophy». Per un'attenta e scrupolosa analisi comparativa del pensiero dei due filosofi, unita a una valutazione delle dipendenze giamblichee di Damascio, è imprescindibile il volume di Valerio Napoli. Proprio Napoli (Ἐπέχεινα τοῦ ἐνόως, p. 42, nota 40), riprendendo rilievi già di Westerink, riporta l'impiego da parte di Damascio del verbo ἀντιπαράκεινόμενα, che indica la stesura di qualcosa in parallelo oppositivo rispetto a un'altra. Per una disamina della bibliografia inerente al problema dei rapporti tra Giamblico e Damascio, cfr. *ibi*, p. 178, nota 121.

³¹ RAPPE, *Reading Neoplatonism*, p. 227. Anche Metry-Tresson individua come merito maggiore di Damascio l'aver elevato l'aporia a metodo della filosofia, ma lo inquadra in una lettura di Damascio dichiaratamente antitetica quella della Rappe (e alla nostra), tutta tesa a mostrare come esito positivo dell'aporematica un silenzio depurato da ogni tratto tragico e tormentoso.

³² Sulla sostanziale continuità di Damascio, rispetto alla tradizione neoplatonica, relativamente alla δύναμις, cfr. J. DILLON, *Some Aspects of Damascius' Treatment of the Concept of Dynamis*, in *Id.*, *The Great Tradition. Further Studies in the Development of Platonism and Early Christianity*, Ashgate, Aldershot 1997, pp. 139-148.

³³ METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites*, p. 31.

³⁴ S. BRETON, *Actualité du néoplatonisme*, «Revue de Théologie et de Philosophie», 23 (1973), 2, pp. 184-200, in particolare p. 185. Sulla biografia di Damascio, molto accurato risulta NAPOLI, Ἐπέχεινα τοῦ ἐνόως, pp. 65-127.

³⁵ R. RADICE (a cura di), *Plato Lexicon*, Biblia, Milano 2003, p. 141. Circa il tema, fondamentale lo studio ormai classico di M. ERLER, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*, De Gruyter, Berlin - New York 1987. Ai dialoghi aporetici individuati dall'autore (*Lachete*, *Ippia minore*, *Eutifrone*, *Carmide*, *Eutidemo*) riteniamo si debbano aggiungere anche il *Cratilo*, il *Teeteto*, il *Sofista* e il *Parmenide*.

³⁶ B. MATTHEWS, *Socratic Perplexity and the Nature of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 29-30. Sulla compresenza delle due accezioni del termine sin dai dialoghi giovanili, a unire impiego catartico e finalità zetetica, ha insistito V. POLITIS, *Aporia and Searching in the Early Plato*, in L. JUDSON - V. KARASMANIS (eds.), *Remembering Socrates*, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 88-109.

³⁷ PLATONE, *Crat.*, 415C 5. Il fatto che Platone esponga una definizione di che cosa è l'aporia nell'ambito della genealogia cratilea deve indurre, tuttavia, a riflettere attentamente: si è, infatti, nell'agone di un

(κακία)³⁸. Altre occorrenze si riscontrano nel *Parmenide*³⁹: è aporetico, ci dice il vecchio venerando e terribile, affermare l'esistenza separata delle idee. Tale aporia è grande e grave (ῥοση). La medesima difficoltà sorge nel *Protagora*, quando ci si interroga circa l'insegnamento della virtù⁴⁰, sebbene Platone avesse in precedenza affermato, sornione, che alcuna aporia sussiste nel dire che cosa sia la virtù⁴¹.

Socrate, così come tutti, non sa nulla, poiché tutti gli uomini giacciono nell'aporia⁴²: impossibile ogni scelta, specie quella circa il maestro a cui si debba affidare l'insegnamento della virtù ai giovani. Nel platonico *Epinomide*⁴³, rielaborazione di materiale accademico a opera di Filippo di Opunte, la ricerca della scienza che rende l'uomo sapiente è definita difficile: l'aporia pare sopravanzare la speranza (ἐλπίς). Addirittura, grave è l'aporia di colui che corre il pericolo di domandarsi che cosa sia male/aporia: se l'aporia è il male, allora il domandare sul male è il domandare sull'aporia, l'aporeticità del domandare stesso⁴⁴.

L'aporia turba (θράπτειν)⁴⁵ e induce in grandi difficoltà, specie quando l'anima si volge a comprendere in che cosa consista l'opinione falsa: essa, spiega Platone nel *Sofista*, induce un πάθος che non si può spiegare come si generi in noi. Totale è la perplessità che coglie l'uomo (πάση συνεσχόμεθα ἀπορία)⁴⁶ qualora ardisca interrogarsi su che cosa sia il non ente: non minore quella che ci assale interrogandoci intorno all'ente⁴⁷. Si è dinanzi all'aporia più grave e difficile (τὴν μεγίστην ἀπορίαν)⁴⁸: l'argomentazione che si presenta capovolge sempre anche se stessa (ἀνατρέπων καὶ αὐτὸς αὐτόν)⁴⁹.

La presa su che cosa sia scienza è forse più salda? Nient'affatto. Nel tentativo di districare il nodo che avviluppa la scienza alla non-scienza, si è compiuto un lungo giro, ritrovandosi dinanzi alla prima difficoltà (οὐκοῦν μακρὰν περιελθόντες πάλιν ἐπὶ τὴν πρώτην πάρεσμεν ἀπορίαν): circoscrivere (περιειληφέναι) il problema è il solo modo per conoscere l'aporia dell'indagine (μοι δοκοῦμεν νῦν αὐτοῦ γνώσεσθαι περὶ τὴν ἀπορίαν τῆς σκέψεως)⁵⁰. Da tutti i punti di vista la ricerca appare difficile. Il non-essere appare e sembra, ma non è: si dice di esso

dialogo profondamente ironico e ambiguo, dove, nondimeno, Platone affida al gioco serio della filosofia alcune delle sue più profonde intuizioni. Sul tema, cfr. F. CROCI, *Seduzione e incanto della parola. Una riflessione teoretica sull'origine e lo statuto del linguaggio a partire dal Cratilo di Platone*, «Estetica. Studi e Ricerche», VIII (2018), 2, pp. 343-374.

³⁸ PLATONE, *Men.*, 78A 5-7.

³⁹ PLATONE, *Parm.*, 130C 3, 133A 8 e 133B 1.

⁴⁰ ID., *Protag.*, 324D 2.

⁴¹ ID., *Men.*, 72A 2.

⁴² ID., *Lach.*, 200E 5.

⁴³ ID., *Epinom.*, 974C 3.

⁴⁴ ID., *Alc. II*, 150B 8.

⁴⁵ ID., *Crat.*, 187D 2.

⁴⁶ ID., *Soph.*, 250D 8.

⁴⁷ *Ibi*, 251E 1.

⁴⁸ *Ibi*, 238D 1.

⁴⁹ ID., *Euthyd.*, 286C 4.

⁵⁰ ID., *Soph.*, 249D 10.

qualcosa, ma qualcosa di falso, e ciò causa difficoltà, nel passato come nel presente⁵¹. Il filosofo è sempre esposto al sentire una cosa per un'altra (παρακαούειν)⁵².

Epimeteo si trova in aporia quando deve attribuire una facoltà specifica all'uomo⁵³. Nel *Parmenide*, si afferma che l'aporia è innervata (πλεκομένην)⁵⁴ in ogni cosa, tanto che il ragionamento ne è prigioniero (δοκεῖ ἀλισκεσθαι ὁ λόγος)⁵⁵ e l'interrogare si fa sfacciato (φορτικὸν ἐρώτημα)⁵⁶. Quando il giovane vi si imbatte, scoprendovi l'identità dell'uno e dei molti stabilita nei ragionamenti, si avvede che essa è proprietà eterna e immortale del pensiero, che sempre e dovunque, nel passato come nel futuro, è occorsa e occorrerà: nell'entusiasmo (ἐνθουσιᾷ) dell'aporia, sconvolto dal piacere, mette in moto il ragionamento, rivoltandosi e rigirandolo per ogni dove, tutti e tutto gettando in difficoltà⁵⁷.

La difficoltà non è solo male, ma, soprattutto, imbarazzo⁵⁸ e incapacità⁵⁹, tale da spingere ad agitarsi in tutte le direzioni e a contorcersi per non contraddirsi (στρέφεται ἄνω καὶ κάτω ἐπικρουπτόμενος τὴν αὐτοῦ ἀπορίαν)⁶⁰: in questo senso, è l'origine dell'indagine⁶¹, la mancanza che caratterizza Penia nella sua antitesi a Poros⁶². Nella perplessità si cade come in un pozzo⁶³, con la conseguenza che il sapere sfugge continuamente⁶⁴. Atterrando, la dimostrazione precipita (καταβαλὼν πίπτειν)⁶⁵.

Coloro che ricercano soffrono come le partorienti: hanno le doglie e sono colmi giorno e notte di perplessità (ὠδίνουσι γὰρ καὶ ἀπορίας ἐμπύμπλονται νύκτας τε καὶ ἡμέρας)⁶⁶. È necessario dimostrare l'aporia con una qualche prova, dal momento che nell'indagine tutto appare come connesso e corrispondente nelle due direzioni (ἀπορὸν γε ὅτω χροῖ ἐπιδείξαι τεκμηρίω: πάντα γὰρ ὡσπερ ἀντίστροφα τὰ αὐτὰ παρακολουθεῖ).

A più riprese e in diversi luoghi Platone ripete che le argomentazioni, quando paiono sicure e probanti, devono essere prese come valide solo per il momento presente (νῦν)⁶⁷: la soluzione non placa il dubbio, ma lo rinfocola. Provvisori non sono solo i risultati, bensì anche le concessioni ipotetiche da cui si parte⁶⁸. Sempre le stesse cose (οὐ μόνον [...] ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν αὐτῶν)⁶⁹, ogni volta d'accapo.

⁵¹ *Ibi*, 236D-237A.

⁵² *Id.*, *Epist.* VII, 340B 6.

⁵³ *Id.*, *Protag.*, 321C 7.

⁵⁴ *Id.*, *Parm.*, 130A 1.

⁵⁵ *Id.*, *Protag.*, 179B 6.

⁵⁶ *Id.*, *Euthyd.*, 287A 6.

⁵⁷ *Id.*, *Phil.*, 15D-E.

⁵⁸ *Ibi*, 20A 4 e *Id.*, *Charm.*, 169D 1.

⁵⁹ *Id.*, *Hipp. M.*, 304C 3.

⁶⁰ *Id.*, *Lach.*, 196B 1-2.

⁶¹ *Id.*, *Phil.*, 34D.

⁶² *Id.*, *Symp.*, 203B 8.

⁶³ *Id.*, *Theaet.*, 174E 5.

⁶⁴ *Id.*, *Lach.*, 194A 8.

⁶⁵ *Id.*, *Euthyd.*, 288A 4.

⁶⁶ *Id.*, *Theaet.*, 151A 7.

⁶⁷ *Id.*, *Hipp. m.*, 372E 1 e 376B 8; *Id.*, *Euthyphr.*, 6C 8.

⁶⁸ *Id.*, *Charm.*, 162D 2-3.

⁶⁹ *Id.*, *Gorg.*, 490E 10.

Si potrebbero citare molti altri esempi, ma crediamo sia sufficientemente provato che l'aporia costituisca uno dei motori del dialogo platonico, il male necessario a colui che è ormai caduto innamorato dei ragionamenti: la verità che si insegue continuamente deride gli interlocutori⁷⁰.

L'aporia è il luogo in cui si permane imbarazzati, incerti e angosciati (ἡ ἀπορία ἦν οὐ ἀπορεῖς)⁷¹: le parole divengono ἀνεμυαῖα, soggette alla forza dei venti, vane, vuote e sterili⁷².

A parere di Westerink, la caratteristica peculiare di Damascio è la libertà con cui critica le esegesi dei suoi predecessori⁷³. È naturale, allora, che non si possa confrontare l'«autentico» Platone – ammesso che un tale Platone sia davvero ricostruibile in un quadro coerente e unitario – con il Platone letto e interpretato da Damascio: il Platone damasciano è un Platone dove tutti i dialoghi risultano sovrapponibili, dove tutti possono essere letti non solo un accanto all'altro, bensì, addirittura, uno dentro l'altro e uno per mezzo dell'altro⁷⁴. L'accostamento di Damascio a Platone non può risolversi in una loro storica comparazione, che ne tradirebbe l'unilaterale dipendenza, bensì deve svilupparsi quale sforzo di intendere in che senso proprio la lettura damasciana di Platone ne riveli una sostanziale filiazione metodologica.

Ai fini del nostro discorso su Damascio e la sua ricezione del problema dell'aporia in Platone, ciò che interessa è rilevare come l'uso esteso del termine all'interno dei vari dialoghi sia indizio di un suo impiego metodico quale vero e proprio organo del filosofare: la carrellata di citazioni che si è fatta ha mostrato la presenza del termine in quasi tutti i dialoghi dell'ateniese, applicato a problemi sempre differenti, quasi un timbro speculativo che caratterizza il metodo dialettico.

Per Damascio – che, come si è detto, leggeva i dialoghi in parallelo, cercando spesso in uno la chiave interpretativa di ciò che gli appariva oscuro in un altro – questo impiego massivo era un chiaro indizio che Platone avesse attribuito all'aporia un ruolo rilevante, se non addirittura decisivo, nella definizione del sapere. In sostanza, l'uso metodologico dell'aporia da parte di Platone, che a livello storico lascia indecisa la questione relativamente a quale spessore assumesse nella filosofia dell'ateniese, si traduce immediatamente per Damascio in un carattere metafisico che investe la realtà e il linguaggio. Assistiamo al preciso ribaltamento del realismo dogmatico procliano in un dubitare aporematico: se per Proclo ogni lemma platonico rifletteva nel discorso qualcosa della realtà divina, per Damascio l'aporia, in cui il filosofare inevitabilmente precipita, è cifra della struttura ontologicamente ambigua, indeterminata e incatturabile delle cose.

⁷⁰ ID., *Charm.*, 175C 8.

⁷¹ ID., *Protag.*, 324E 1-2.

⁷² ID., *Theaet.*, 151E 4.

⁷³ L.G. WESTERINK, *Damascius, commentateur de Platon*, in P. HADOT (éd.), *Le Néoplatonisme*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1971, p. 132.

⁷⁴ D. O'MEARA, *The Transformation of Metaphysics in Late Antiquity*, in G.T. DOOLAN (ed.), *The Science of Being as Being*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2012, pp. 36-52. O'Meara avanza la suggestiva ipotesi che l'intendimento della metafisica come scienza dimostrativa abbia la propria origine nei commenti ad Aristotele di Alessandro di Afrodisia, i quali avrebbero ispirato Siriano – e, sulla sua scia, Proclo e Damascio – alla medesima operazione nei confronti di Platone. Costoro avrebbero inteso i testi commentati come espressioni di un pensiero intrinsecamente unitario, assiomatico e sillogistico.

Con Damascio, l'aporia diviene la cifra del costituirsi della filosofia come discorso sul divino (teologia): una *teologia aporetica*, per usare l'espressione di Combès⁷⁵, come radicalizzazione della classica teologia apofatica nella forma di una radicale *filosofia del linguaggio di matrice scettica*, tutta tesa a scardinare qualsiasi pretesa di significatività della parola⁷⁶. Nell'esegesi dell'ultimo diadoco, l'aporia diviene non solo la struttura del logo, ma, ancor più profondamente, una forma di purificazione radicale da tutte le forme che il discorso può indurci ad attribuire all'Ineffabile: «Purifier est en quelque sorte passer de l'illusion à l'allusion»⁷⁷.

La profonda originalità che caratterizza il pensiero damasciano lo differenzia da Plotino e Proclo. Contro Proclo, Damascio si avvale del convincimento che la via privilegiata di accesso al divino non sia più la teurgia, ma ritorni a essere il discorso filosofico⁷⁸; contro Plotino, Damascio afferma che il ragionamento logico non può più essere concepito come una scala attraverso cui accedere al divino dopo lunghe e faticose peregrinazioni, bensì si traduce in dubbio costante, in perenne prova e tortura, in infinito sforzo di conversione che, sempre d'accapo, si costituisce nella forma di una caduta dell'anima su se stessa⁷⁹.

Come ha sottolineato la Galpérine, «purifier n'est pas nier, c'est affirmer ensemble deux contraires»⁸⁰. Una conversione al divino che non riesce mai a essere null'altro che una conversione del sé su di sé, riflesso di un riflesso, riflessione sopra una riflessione: la tensione ascendente (ἀνάτασις)⁸¹ non ha mai fine, anzi assume i tratti di un ripiegamento. Non si tratta più della meravigliosa esperienza di un'illuminazione unitiva, bensì uno sforzo psichico destinato alla tragedia di un'ineluttabile aborto: le doglie del parto che straziano l'anima si rivelano essere null'altro che questo troncamento della conversione⁸².

Il pre-sentimento dell'Ineffabile celebrato da Damascio non ha più nulla a che fare con una presunta positività del conoscere, bensì emerge dalla constatazione dello scacco di ogni nostro sforzo concettuale. L'aporia individuata da Damascio, che rivela il rapporto di opposizione ed esclusione tra la nozione di principio e quella di totalità⁸³, è mirabile: impossibile, temeraria, oseremmo dire folle è la ricerca

⁷⁵ COMBÈS, *La théologie aporétique de Damascius*, pp. 199-221.

⁷⁶ Per un approfondimento del tema, cfr. F. CROCI, *Indicibile sinestesia. Damascio e la decostruzione della semantica di alterità e negazione*, in M. DONÀ - F. VALAGUSSA (a cura di), *Alterità e negazione*, Inschibboleth, Roma 2019, pp. 31-65.

⁷⁷ METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites*, p. 447.

⁷⁸ Sullo sforzo damasciano di liberare la filosofia neoplatonica dalle sue incrostazioni teurgiche e oracolari, per riportarla al suo originario afflato plotiniano di indagine razionale, hanno posto l'attenzione la ricostruzione biografica di F. TRABATTONI, *Per una biografia di Damascio*, «Rivista di storia della filosofia», 41 (1985), 2, pp. 179-201 e METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites*, pp. 11 e 156-174. Parimenti, contro le tesi classiche di Saffrey circa la sempre maggiore vena irrazionalistica degli ultimi neoplatonici, ha insistito J. DILLON, *Damascius on the Ineffable*, in Id., *The Great Tradition*, pp. 120-129.

⁷⁹ Sui punti di contatto tra Plotino e Damascio, cfr. HOFFMANN, *L'expression de l'indicible*, pp. 337-339.

⁸⁰ GALPÉRINE, *Introduction*, p. 34.

⁸¹ Il termine è di particolare interesse, perché rileva, una volta di più, il sapiente impiego di *voces mediae* da parte di Damascio: oltre al significato primario di uno stiramento sempre più intenso verso l'altro e di sforzo e tensione violenta, si riscontra quello contrario di inflessibilità.

⁸² METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites*, p. 422.

⁸³ Relativamente alla centralità del tema dell'oscillazione nella filosofia damasciana, cfr. *ibi*, pp.

del Principio, in quanto, immancabilmente, lo ricattura nell'immanenza della totalità; impraticabile, straziante, improponibile la rinuncia a questa ricerca, in quanto costitutiva della struttura stessa dell'anima⁸⁴.

Recuperando una suadente immagine platonica, appare chiaro che gli amanti della verità sono simili a bambini a caccia di allodole (ὥσπερ τὰ παιδιὰ τὰ τοὺς κορύδος διώκοντα)⁸⁵. Il filosofo è come Dedalo: non lascia semplicemente che le opinioni fuggano via, ma le fa girare in circolo, infinitamente⁸⁶.

3. *Il divino chiasmo*

Come ebbe a sottolineare Olimpiodoro, parafrasando Aristotele, tutti gli uomini, in quanto tendono al sapere per natura, si sforzano di raggiungere il senso della filosofia di Platone: tutti sono desiderosi di dissetare la propria sete alle fonti delle ispirazioni divine dell'ateniese⁸⁷. Il filosofo è, allora, colui che vive nel desiderio violento di attingere i primi principii⁸⁸. Queste affermazioni paiono cozzare violentemente con quella secondo cui lo sforzo filosofico di Damascio si delinea come «un exercice complet de décomposition systématique de la pensée, des schémas utilisés dans ce processus»⁸⁹. La domanda a cui cercheremo dire risposta è, allora, quella che si interroga sulla possibilità di accordare due definizioni che, di primo acchito, sembrano inconciliabili. In altre parole, cercheremo di mostrare in che accezione Damascio possa dirsi platonico, sebbene in un senso profondamente diverso rispetto ai suoi predecessori.

Abbiamo già anticipato in che senso l'impiego metodico dell'aporia, che caratterizza il filosofare platonico, sia radicalizzato da Damascio in utilizzo sistematico: l'aporia non è più indicata come un momento dell'indagine filosofica, bensì assurge a vera e propria struttura del logo. Il diadoco estende a ogni campo dell'indagine la risposta che, interrogato dal dubbio filosofico, Parmenide aveva posto a conclusione del dialogo omonimo: «Αὐτό τε καὶ τᾶλλα καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλλα πάντα πάντως ἐστὶ τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται»⁹⁰. Ogni cosa, da tutti i punti di vista, è e non è, appare e non appare, sia in rapporto a sé, sia nel rapporto con le altre cose.

365-366. La studiosa mostra come l'impiego del prefisso παρα-, specie a comporre termini polise-mantici, rimanda all'immagine di una tangenza infinita dello scopo dell'atto intenzionante: l'uso di παράλλαξις, ad esempio, vuole rendere sia l'immagine di un'alternanza oscillatoria, come quella di un volto che segua il movimento di un pendolo e che conduca sino allo scambio di qualcosa con qualcos'altro, sia, come sinonimo di παραφορά, il senso di panico folle, lo scacco, la deviazione e la separazione in cui le aporie precipitano l'anima.

⁸⁴ M. VLAD, *Damascius et la divination du principe incoordonné*, «Revue philosophique de Louvain», 111 (2013), 3, pp. 469-490, in particolare p. 483.

⁸⁵ PLATONE, *Euthyd.*, 191B 2.

⁸⁶ Id., *Lach.*, 15B 8.

⁸⁷ OLIMPIODORO, *Vita Platonis*, in Id., *In Alc. I*, ed. by L.G. Westerink, Hakkert, Amsterdam 1982², 1,5.

⁸⁸ METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites*, p. 274.

⁸⁹ M. VLAD, *De Principiis : De l'aporétique de l'Un à l'aporétique de l'Ineffable*, «Χώρα», 2 (2004), pp. 125-148, in particolare pp. 135-136.

⁹⁰ PLATONE, *Parm.*, 166C 3-5.

La filosofia di Damascio è stata definita un pensiero radicalmente iconoclasta⁹¹, poiché l'intero sforzo analitico del diadoco mira all'*autopsia esegetica* della prima ipotesi del Parmenide⁹². Il titolo della maggiore opera di Damascio, Ἀπορία καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν⁹³, a ragione definita il testamento filosofico della Grecia⁹⁴, è eloquente più di qualsiasi commento. Per l'ultimo diadoco, il filosofare coincide con l'interrogare nella forma del dubitare: sempre il medesimo problema, ogni volta da una prospettiva diversa, ogni volta analizzato e ricondotto all'assurdo. Quale problema? Quello, tipicamente neoplatonico, intorno al Principio di tutte le cose.

Fin dalle prime battute, è chiara l'impostazione squisitamente protologica dell'aporetica. In merito, è notevole che Damascio, come sottolinea Metry-Tresson⁹⁵, inizi *ex abrupto*, gettando il lettore nel vortice delle aporie, senza fare precedere la trattazione dalla *pietas* di un inno agli dèi: segno, questo, di una volontà di smarcarsi dai propri predecessori e di ristabilire il primato della filosofia su ogni altra forma di sapere.

Di fatto, l'opera di Damascio non è una silloge di specifici problemi, quanto, piuttosto, lo sviluppo drammatico e ridondante di un'unica, imponente aporetica⁹⁶. Cifra di questo incedere tortuoso e affannato è il ricorrere costante, nel dipanarsi delle innumerevoli aporie, di una locuzione: Πάλιν ἐξ ἀρχῆς. Di nuovo dall'inizio. Sempre, instancabilmente, d'accapo. La prima, tremenda aporia risiede nel titolo stesso dell'opera: al lettore che vi si avvicina ricercando le soluzioni promesse, non resta che arrestarsi, stupefatto, nella constatazione che verrà deluso. Non vi è altra soluzione che lo sciogliersi dell'aporia nella riflessione su stessa: il suo svilupparsi in argomentazioni sempre più sottili e analitiche, senza che sia possibile costruirne una sintesi⁹⁷. La predicazione circa il Principio è, dunque, null'altro che autopredicazione psichica, autoaffezione, proiezione del sé su di sé⁹⁸. Lo stesso termine λύσις indica, ambigualmente, tanto la soluzione quanto la dissoluzione, la liberazione/purificazione e l'espiazione/confutazione. Addirittura viene impiegato per indicare l'asindeto, cioè l'approssimazione infinitesimale di due curve⁹⁹.

⁹¹ METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites*, p. 6.

⁹² *Ibi*, p. 25.

⁹³ Di seguito verranno analiticamente ripercorse le prime nove aporie dell'opera. Per evitare di appesantire inutilmente il testo, si sono evitati i rimandi delle citazioni greche, facilmente riscontrabili seguendo la lettura delle pp. 1-26, salvo là dove esse sono estratte da altri luoghi dell'opera.

⁹⁴ A. ED. CHAIGNET (éd.), *Damascius le Diadoque. Problèmes et solutions touchant les Premiers Principes*, 3 voll., Leroux, Paris 1898, vol. I, p. XLIII.

⁹⁵ METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites*, p. 40, nota 48.

⁹⁶ *Ibi*, p. 46.

⁹⁷ È rimarchevole che il termine λύσις compaia nel testo del *De Principiis* una sola volta (III, p. 16.4) – mentre le occorrenze del termine ἀπορία sono ben 82 – e secondo l'accezione di 'diffusione'. Inoltre, anche quest'unica occorrenza, a parere di Westerink e Combès, sarebbe frutto di un errore del copista, che avrebbe confuso λύσις con χύσις ('fusione'). Le occorrenze dei termini ἀπορία, ἀπόρητος (74 occorrenze), ἄρητος (40 occorrenze), περιτροπή (15 occorrenze) e ὠδὶς (37 occorrenze) sono state elencate e analizzate una a una in S. HEINZEN, *Initiation aporétique à l'ineffable dans Le Traité de premiers principes de Damascius*, Fribourg 2009 (dissertazione dottorale), pp. 109-199.

⁹⁸ *Ibi*, p. 425.

⁹⁹ Sulle influenze del lessico matematico pitagorico su Damascio ha richiamato l'attenzione V. BÉGUIN, *Ineffable et indicible chez Damascius*, «Les Études Philosophiques», 107 (2013), 4, pp. 553-569, in particolare p. 561, nota 37.

Damascio, ha sottolineato Metry-Tresson, è un filosofo che ingenera imbarazzo e scontento¹⁰⁰. Nel suo trattato la nozione di principio si fa *antinomia*, in quanto si rileva l'impossibilità di accordare l'esigenza della processione di tutte le cose dal Primo con l'affermazione della sua trascendenza¹⁰¹. L'aporetica del Principio è posta in forma chiasmatica: il Principio del tutto è al di là di tutte le cose o è una tra tutte le cose? Proprio per mezzo di questo chiasmo, Damascio opera un tentativo sinora inaudito nella storia del pensiero, teso a scardinare teoreticamente l'assioma per mezzo di cui i neoplatonici precedenti hanno pensato la trascendenza: come la posizione, da parte del pensare stesso, di un Principio assoluto *al di là e anteriore* al tutto.

Perché questo attacco, apparentemente incomprensibile, contro uno dei capisaldi della filosofia neoplatonica? Perché, sostiene Damascio, la nozione di principio è di per sé insufficiente allo scopo dell'indagine speculativa. Vi è, infatti, una reciproca esclusione semantica tra la nozione di principio e quella di totalità: l'aporia che le investe manifesta la necessità di mantenere entrambi i concetti e, al contempo, l'impossibilità di qualsiasi sintesi logica. Si avrà modo di comprendere perché, a partire da questa constatazione, Damascio si prefigge una decostruzione interna della logica della distinzione, che anima ogni affermazione neoplatonica sulla trascendenza del Principio: anche l'uno, infatti, considerato da Plotino e Proclo come il principio supremo, si definisce per distinzione rispetto ai molti, come ciò che non è molti e, perciò stesso, è immediatamente catturato dalla relazione con la pluralità. Il trascendente, infatti, si definisce in relazione a ciò che è trasceso e, dunque, mantiene col trasceso un legame che contamina la trascendenza stessa: la trascendenza, che è esclusione di qualsivoglia relazione, si istituisce essa stessa all'interno di una relazione, anzi, come relazione rispetto a qualcosa.

L'uno, il principio di tutte le cose che tutte le precede, è il cominciamento degli enti. La Galpérine ha sottolineato come gli elementi grammaticali più carichi semanticamente siano, in Damascio, gli avverbi di tempo: all'uno si addice l'avverbio ἤδη, attraverso cui si esprime la preesistenza di tutte le cose nell'uno, le quali, tuttavia, sono già in relazione a ciò che deve avvenire, significando la processione del tutto dall'uno stesso¹⁰². Il nodo dell'aporia plotiniana della derivazione di tutte le cose dall'uno non è risolto, ma tagliato: il tutto deriva dall'uno in quanto l'uno non lo trascende, bensì vi è immanente come vertice e fonte di tutte le cose. L'uno è il tutto, ma in forma ancor implicita. Al contempo, l'impiego ossessivo dell'avverbio ἔτι rimanda sia al continuo infrangersi dell'aporia entro i limiti dell'anima, che impediscono una risoluzione dei problemi protologici, sia all'insaziabile necessità di ripercorrere le questioni sempre d'accapo, pur disperando di qualsivoglia esito euporetico.

¹⁰⁰ METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites*, pp. 19 e 27.

¹⁰¹ M. VLAD, *Discours et suppression du discours dans le De Principiis de Damascius*, «Historia Philosophica», 10 (2012), pp. 25-40, in particolare p. 26: «Chez Platon, l'impossibilité de nommer l'un, dans la première hypothèse – en dépit du fait qu'on l'ait déjà nommé, dès le début de l'hypothèse, et qu'on le nomme tout en le déclarant innommable – peut passer pour une contradiction, pour un paradoxe ou tout simplement pour une limite de la pensée. Chez Damascius, cette impossibilité de nommer et de penser le principe devient une exigence du principe».

¹⁰² M.C. GALPÉRINE, *Le temps intégral selon Damascius*, «Les Études Philosophiques», 3 (1980), pp. 325-341, in particolare pp. 327-328.

Due sono i lati dell'antinomia, quello immanentistico e quello trascendentistico. Relativamente al primo, Damascio sottolinea come la totalità è ciò che non manca di nulla: tuttavia, proprio per questo, insiste Damascio, le manca il Principio (ἄπεισι δὲ ἢ ἀρχή), poiché il Principio non può trovarsi in ciò che è principiato. La totalità (τὰ πάντα) è l'avvolgimento (περίληψις) che tutto circonda, meno il Principio: l'omni-avvolgente è, suo malgrado, avvolto da altro¹⁰³. Al contempo, non si può semplicemente affermare, come fanno Plotino e Proclo, che il Principio trascenda il tutto, poiché il tutto non manca di nulla.

L'aporia esplose in quanto si rileva che il tutto, come totalità dei determinati¹⁰⁴, non può ricomprendere quel radicalmente altro che è il Principio come *indeterminatezza assoluta*. L'Ineffabile: questo il nome che, come una sorta di icona impossibile, Damascio attribuisce al Principio al di là dell'uno. Esso è strutturalmente ἀπερίληπτον¹⁰⁵, cioè incircoscribibile nell'angustia di limiti spaziali e temporali. Tale Principio dissolve il senso del tutto come coordinazione di tutte le cose nell'atto stesso in cui dovrebbe istituirla, fondarla e salvarla. Il Principio, scrive infatti Damascio, è di necessità al di là di tutto, al di là della totalità del manifesto, del pensabile, del reale.

Giustamente la Vlad¹⁰⁶ ha richiamato l'attenzione sul fatto che il sintagma ἐπέκεινα (al di là) non vada inteso come identico al sintagma τῶν πάντων ἐκτός (fuori dal tutto): per Damascio, infatti, il Principio non è un oggetto che resti al di fuori della totalità delle cose (ἔξω τῶν πάντων), poiché ha una 'natura' differente da quella delle cose. Proprio questa precisazione ingenera l'aporia, poiché mostra come il Principio non possa essere un qualcosa di determinato, in quanto, altrimenti, sarebbe esattamente quel vertice del tutto di cui discute il lato immanentistico dell'antinomia. Sempre la Vlad¹⁰⁷ ha sottolineato come Damascio riprende sì la celebre definizione del tutto offerta da Platone nel *Parmenide*¹⁰⁸ e nel *Teeteto*¹⁰⁹, ma la applica al tutto inteso come totalità delle cose (senso esclusivo del tutto), e non più come un tutto determinato da altri 'tutto' (senso sommativo). Il tutto di cui parla Damascio non è definito da ciò che lo compone: è il tutto in quanto è ciò che non manca di nulla, vale a dire la *totalità* degli enti¹¹⁰.

¹⁰³ Per una disamina di questi passi, cfr. V. NAPOLI, *Il principio unico e il tutto. Una lettura della questione iniziale delle Aporie e soluzioni sui primi principi di Damascio*, «Schede medievali», 40 (2002), pp. 37-92.

¹⁰⁴ Il termine tutto (τὰ πάντα) non indica la semplice aggregazione sommativa delle cose, quanto, piuttosto, l'architettura coordinativa (σύνταξις) che le struttura e le tiene in relazione.

¹⁰⁵ DAMASCIO, *De Principiis*, I, p. 19.11.

¹⁰⁶ M. VLAD, *Inéluctable totalité: Damascius et l'aporie du principe au-delà du tout*, «Synthesis Philosophica», 53 (2012), 1, pp. 141-157, in particolare pp. 148-149.

¹⁰⁷ *Ibi*, pp. 142-143.

¹⁰⁸ PLATONE, *Parm.*, 137C 7.

¹⁰⁹ *Id.*, *Theaet.*, 205A 1-5.

¹¹⁰ Relativamente alla questione, si dovrebbe discutere la differenza semantica che Platone istituisce nel *Teeteto* (204E) tra l'intero, definito come ciò la cui unità non è data dalla somma dei suoi componenti, e il tutto: basti solo ricordare che è sulla base della differenza di intero e tutto che Socrate rifiuta la definizione della scienza come descrizione analitica degli elementi che compongono un tutto. Una tale disamina, tuttavia, è impossibile in questa sede. Ai fini del nostro discorso, è notevole che Damascio individui come principale indizio della finitezza del linguaggio la sua struttura diairetica, che conduce a nominare le cose, di per se stesse passibili di un'analisi infinita, sempre secondo un aspetto particolare espresso in una definizione. Cfr. DAMASCIO, *De Principiis*, II, pp. 198-199.

In sostanza, come ha sottolineato Metry-Tresson, l'Ineffabile supera qualsivoglia relazione tra termini dello stesso genere (contraddistinzione orizzontale) e ogni concezione che lo determini come un principio che sta prima rispetto a qualcos'altro (contraddistinzione verticale)¹¹¹: l'Ineffabile dissolve dall'interno la dialettica tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto. Il termine greco *περίληψις*, che Damascio impiega per definire il tutto, rimanda alla stretta, all'abbraccio e all'amplesso: inoltre, indica ciò che, come un perimetro, delimita e contiene. Tuttavia, una totalità immanente – una totalità, cioè, che sia autoprincipiata – è, agli occhi di Damascio, un assurdo: tutto è principio o deriva da un principio (*ἄλλα μὲν δεῖ γε πᾶν ἢ ἀρχὴν εἶναι ἢ ἀπ' ἀρχῆς*). Il Principio non è nel tutto, ma ciò non può indurre a concludere che il tutto sia un principiato: se, infatti, fosse tale, il Principio sarebbe di necessità al di fuori del tutto e contraddirebbe la nozione di un tutto assoluto.

È evidente che Damascio non sta semplicemente affermando che il tutto non può essere il Principio e che, quindi, il Principio è qualcosa di assolutamente trascendente il tutto in quanto principiato. Questa è la posizione classica di Plotino, approfondita da Proclo: per costoro, l'uno non ha in sé nulla, se non ciò che è uno (*οὐδὲν ἔχον ἐν ἑαυτῷ, ἀλλὰ ἐν τι*)¹¹². Ben più radicalmente, Damascio vuole dimostrare che non possiamo nemmeno concludere che il tutto sia un principiato: detto in altri termini, il diadoco conclude che l'impostazione chiastica della domanda con cui si apre la sua opera, cioè se il Principio sia trascendente o immanente il tutto, coordinato o incoordinato, è impropria.

Non solo le nozioni di Principio e tutto sono reciprocamente escludentisi, ma, ben più radicalmente, il concetto stesso del tutto come totalità immanente implica il venir meno dell'idea di processione, poiché nulla può emergere da una totalità perfetta: per questo, il tutto non può neppure essere principio, né di se stesso né di altro. Se il tutto implicasse in sé il principio, non vi potrebbe essere alcuna processione fuori dal tutto, nessun movimento, nessuna generazione; se il principio fosse al di là del tutto, il tutto non sarebbe il tutto. Il tutto, propriamente, è la coordinazione che intercorre tra il principio e le cose che dal principio derivano: non vi è alcun elemento del tutto, nemmeno il principio, che sia assoluto, proprio perché l'unico assoluto è la relazione tra tutte le cose tra di loro e con il proprio principio. Il tutto, allora, è coordinazione nella forma di una *relazione assoluta*.

Il nodo chiastico risulta insolubile, poiché non si può determinare né se il tutto sia principio né se sia principiato (*τὰ ἅρα πάντα οὔτε ἀρχὴ οὔτε ἀπ' ἀρχῆς*)¹¹³: se fosse principio, non potrebbe essere il tutto, mentre, se fosse principiato, ciò significherebbe che il principio riposerebbe fuori di esso. Il ribaltamento metafisico di Aristotele¹¹⁴, che va di pari passo con quello logico del principio di non contraddizione, è totale: le nozioni di principio, principiato e derivazione del principiato da un principio si rivelano essere assolutamente difettive e paradossali. Se, infatti, il principio è incluso nel tutto, allora propriamente non è il principio – giacché il principio non può essere incluso nei principiati – e, dunque, il tutto risulta essere imprincipiato e incau-

¹¹¹ METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites*, p. 298.

¹¹² PLOTINO, *Enn.*, II, 9, 1, 3-4.

¹¹³ Su questo passaggio, cfr. NAPOLI, *Ἐπέκεινα τοῦ ἑνός*, pp.145-147.

¹¹⁴ ARISTOTELE, *Phys.*, Γ, 4, 203b 6: «Ἄπαντα γὰρ ἢ ἀρχὴ ἢ ἐξ ἀρχῆς».

sato: tuttavia, così dicendo, il tutto mancherebbe, di nuovo, del principio, in quanto quel principio che è vertice del tutto non è il principio in senso proprio. L'aporia, che pareva risolta, si ripresenta all'infinito.

Anche il lato trascendentista dell'antinomia è fatto oggetto di critica implacabile. Infatti, se si pensa il Principio come ciò che è al di là di tutto, nondimeno lo si pensa e, in quest'atto, lo si rende una cosa nella forma di un pensato immanente al pensare stesso. In sintesi, pensare un qualcosa di trascendente determina il trascendente e lo ricattura nell'immanenza discorsiva del pensare in atto. Anche la categoria di trascendenza, cuore della teologia negativa plotiniana e procliana, è una categoria relazionale, che implica la coordinazione tra ciò che trascende e ciò che è trasceso¹¹⁵. L'aporetica è chiara: se il principio è principio, allora ha una relazione con i principianti ed è, come si è già rilevato, il vertice del tutto; se il principio è assoluto, cioè irrelato, allora non è principio, poiché il principio è sempre principio-di. La conclusione è un assalto alla henologia procliana: la nozione di principialità – e, dunque, di causalità – e quella di trascendenza sono inconciliabili.

La svolta damasciana, che in questi passi sembra anticipare la nota critica idealistica circa la pensabilità di un qualcosa che trascenda l'orizzonte del pensare attuale, è tutta tesa a rivenire le radici logiche di quest'aporia e a tentarne una riformulazione alla luce del *dissolvimento della struttura intenzionale e significativa del linguaggio*. Non si tratta più di costruire un sistema dei rapporti tra l'ordine divino e quello mondano, poiché qualsivoglia pretesa di fondarli metafisicamente, illustrandone le relazioni, si dimostra vacua e vana. Il lato trascendentista dell'antinomia, infatti, si ribalta in quello immanentista una volta constatata l'assurdo, e viceversa: la stessa nozione di principio perde di senso, in quanto si dimostra che la contraddizione che intercorre tra la sua pretesa di assolutezza e la sua relazionalità ai principianti implica l'impossibilità di inferire sia che il principio trascenda il tutto, sia che ne costituisca il vertice. In conclusione, non si può dire né che il principio sia trascendente o immanente al tutto, né che il principio differisca o sia identico al tutto.

4. *L'aporetica trascendentale*

Abbiamo insistito molto sul punto, perché crediamo che le proposte esegetiche finora avanzate non colgano la questione in questi termini. La tesi che questo saggio si prefigge è di mostrare che Damascio non vuole affermare in maniera più radicale di altri la trascendenza dell'Ineffabile nella forma di un silenzio che sopprima il pensiero o il discorso: questa tesi, infatti, ricadrebbe proprio nel lato trascendentista dell'antinomia pocanzi analizzato¹¹⁶. Piuttosto, ci pare che Damascio si avveda assai

¹¹⁵ M.C. GALPÉRINE, *Damascius entre Porphyre et Jamblique*, «Philosophie», 26 (1990), pp. 41-58.

¹¹⁶ METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites*, p. 74. Al contrario di Metry-Tresson, non crediamo si possa parlare del silenzio come di una *mort initiatique*, in quanto è in questione proprio il fatto che pensare il nulla non è un nulla di pensiero, vale a dire un non-pensare: pensare il nulla è pensare la contraddizione, cioè qualcosa di paradossale – anzi, la paradossalità del concetto stesso di 'qualcosa'. In questa direzione, ci pare che lo studio citato di Gersh offra un interessante esegesi del problema del silenzio, tentando di mostrare come Damascio voglia passare da una linguistica di carattere denotativo a una di carattere performativo: in sostanza, Damascio avrebbe come fine non tanto dire l'Ineffabile in una spiegazione, anche di natura paradossale, quanto, piuttosto, mostrarlo per mezzo di un'operazione linguistica. Sebbene non dividiamo né l'esegesi realistica di Gersh né la sua interpretazione del silenzio come mero tacere, è indubbio

bene che è *impossibile* pensare qualcosa al di fuori del pensare, poiché è *impossibile pensare oltre il pensare*: ciò a cui la sua aporetica mira è, allora, non tanto un presunto salto al di là del pensare e del dire, né, tantomeno, una loro soppressione, quanto, piuttosto, l'emersione del problema dell'Ineffabile nella forma di una dissoluzione della struttura semantica del discorso – discorso che, per la costitutiva *finitezza* dell'anima umana, rimane *inoltrepassabile*.

Ben prima di Kant, Damascio sembra istituire – o, perlomeno, intuire – la funzione trascendentale del soggetto, nella forma di una *psicologia trascendentale*, avente come risultato una *teologia aporetica*. Lo slittamento rispetto alla tradizione precedente è netto: non è la trascendenza dell'Ineffabile a rendere inconcepibile la sua immanenza nelle realtà inferiori, bensì è l'aporia, quale struttura del pensare, a rendere inservibili le categorie stesse di trascendenza e immanenza. L'anima umana, infatti, benché tenda all'unità come proprio fine, è normata dalla legge della divisione¹¹⁷. Detto altrimenti, Damascio apre la sua opera non presupponendo la trascendenza del Principio quale assioma, bensì interrogandosi sulle condizioni di possibilità della metafisica e del pensare in generale¹¹⁸: sua preoccupazione è quella di comprendere la natura della conoscenza sottoponendola a una critica serrata, al fine di delimitarne i confini.

Un primo indizio in questo senso lo offre l'impiego dei verbi attinenti al campo semantico della divisione. Tendenzialmente, Damascio utilizza i verbi μερίζω (frammentare), διπλασιάζω (dualizzare) e πολλαπλασιάζω (pluralizzare) al perfetto e nella diatesi medio-passiva, sottolineando così che i nostri concetti sono il *risultato* delle nostre funzioni psichiche, di per sé riflessive, che esprimono e causano al contempo una divisione non dell'oggetto, ma di noi stessi¹¹⁹. La riflessione ricade su stessa nella forma di un'autoaffezione, perché l'anima, anche quando pretende di parlare del Principio, parla riflessivamente di sé e delle proprie divisioni¹²⁰.

L'atto della nominazione, sulla cui aporeticità si era soffermato già Platone nel *Teeteto*, si risolve nella pratica della simbolizzazione: se il nome pretende di valere come descrizione propria (δήλομά τι οἰκείον), il simbolo, al contrario, non si presenta come entità linguistica dotata di significato, bensì quale semplice esibizione (ἐνδειγμα), che allude, invece che indicare¹²¹.

Il diadoco sembra suggerire che chi pretende di andare oltre il pensare ha confuso il pensare stesso con il conoscere: che l'Ineffabile sia inconoscibile, anzi che sia la destituzione di qualsivoglia pretesa di conoscibilità, è la prova suprema che noi lo pensiamo nell'atto in cui ci sforziamo di sottrarlo a ogni concettualizzazione. Che lo

che Damascio miri a superare la denotatività della negazione, che determina la X indirettamente rifiutandole ogni attribuzione, attraverso la performatività del silenzio, che mostra, nel suo essere dissoluzione dello stato determinativo della parola, l'impossibilità di determinare la X di cui si è in cerca.

¹¹⁷ GALPÉRINE, *Introduction*, p. 47.

¹¹⁸ METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites*, p. 25; GALPÉRINE, *Le temps intégral selon Damascius*, p. 339.

¹¹⁹ METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites*, pp. 107-109.

¹²⁰ Sarebbe necessaria, a questo punto, una discussione del concetto, introdotto da Damascio, di γνῶσμα, che, tuttavia, non è possibile, per ragioni di spazio, nemmeno accennare.

¹²¹ METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites*, pp. 226-227.

vogliamo o meno, sempre pensiamo il Principio (ἐννοοῦμεν δὲ καὶ τὴν ἀρχήν)¹²², ma nella forma dell'incertezza del discorso (ἀμφιβολία), espressione della sua costitutiva ambiguità sintattica e semantica.

La Galpérine ha sottolineato come l'opera di Damascio sia tanto una riflessione sulla conoscenza umana e la sua condizione quanto una ricerca sui primi principii¹²³. Rispetto ai suoi predecessori, Damascio ha ormai coscienza che cercare un principio anteriore al tutto, che ne sia la causa trascendente, instaura un rimando infinito di principii, a causa della dialettica di inclusione ed esclusione: da una parte il principio assolutamente trascendente e anteriore al pensare è ricatturato nell'immanenza del pensare stesso (lato trascendentista dell'antinomia); dall'altro, nel tentativo di sottrarre il principio alla presa dialettica, lo rispinge all'infinito, come quel principio che sta sempre dietro al principio attualmente pensato come assoluto (lato immanentista dell'antinomia).

Damascio è il primo ad assumere consapevolmente che le due nozioni di principio e totalità si coimplicano, esigendo il reciproco intrecciarsi di trascendenza e immanenza, separatezza e inclusione; al contempo, si avvede che le due nozioni sono inconciliabili e che implicano la necessità di pensare l'Ineffabile al di là della dialettica di uno-molti, trascendente-immanente, principio-totalità. Infatti, se per Proclo l'opposizione tra l'uno e tutto ciò che non è l'uno è il primo concetto della metafisica¹²⁴, per Damascio si mostra solo come la prima *determinazione concettuale*, che già cattura il Principio nel vortice del discorso.

Come ha sottolineato Béguin¹²⁵, il Principio, dovendo essere al contempo trascendente e immanente, incoordinato e coordinato, rivela una struttura antinomica, che rende necessario un ulteriore movimento di astrazione. Se per la Vlad¹²⁶ l'antinomicità della nozione di principio implica che vi debba essere un aspetto coordinato e immanente al tutto e un aspetto incoordinato e trascendente il tutto, ci pare che questa duplicità, effetto della dialettica di trascendenza e immanenza, si applichi all'uno, non all'Ineffabile: è l'uno, in quanto principio-causa, a essere l'aspetto trascendente (principiale), il cui rispetto immanente è la totalità; l'uno e la totalità, pertanto, sono due aspetti del medesimo principio-tutto, in quanto l'uno è uno come soppressione della pluralità presente nella totalità.

L'uno, seguendo le parole di Damascio, è il vertice del tutto, il suo aspetto anteriore: in sostanza, l'uno è il tutto proprio perché è l'assolutamente altro dal tutto, che sopprime le distinzioni presenti in esso; il tutto, al contempo, non è ciò che nega l'uno, bensì la realtà che gli è accanto, o, meglio, il cui essere è dato dal rapporto di 'subordinazione' al proprio stesso aspetto trascendente, cioè l'uno, in quanto la distinzione tra l'aspetto immanente e l'aspetto trascendente del principio-tutto si toglie nell'atto stesso di istituirsi. Proprio l'impossibilità di una reciprocità dei due aspetti fa del rapporto una relazione impossibile, dalla cui antinomicità sorge l'Ineffabile come esigenza di superare la nozione stessa di Principio del tutto. Come scrive giustamente la Vlad, «le

¹²² DAMASCIO, *De Principiis*, I, p. 2.5-6.

¹²³ GALPÉRINE, *Introduction*, p. 46.

¹²⁴ PROCLO, *Theol. Plat.*, II, 12, 66, 1-8.

¹²⁵ BÉGUIN, *Ineffable et indicible chez Damascius*, p. 555.

¹²⁶ VLAD, *De Principiis*, pp. 128-130.

non-un se distingue de l'Un, tandis que l'Un ne se distingue pas du non-un. De plus, même cette distinction du non-un ne peut être pensée que par l'Un, et par l'antériorité de l'Un à toute distinction»¹²⁷.

Nondimeno, non riteniamo corretta l'interpretazione della Vlad¹²⁸, quando afferma che la differenza di Damascio, rispetto ai neoplatonici che lo precedettero, sarebbe la conclusione che l'indicibilità del Principio non dipenderebbe dalla sua assoluta unità, aliena alla molteplicità del pensiero, ma dalla sua incoordinazione. Di contro, crediamo che la peculiarità di Damascio riposi nel tentativo di slegare l'aporetica del Principio dalla dialettica di trascendenza e immanenza: non a caso, è proprio Damascio a rifiutare al Principio l'appellativo di ἀρχὴν ἐπέκεινα πάντων ἀσύντακτον πρὸς πάντα¹²⁹ che inizialmente gli aveva attribuito, sostenendo che la nozione di principio va abbandonata.

Ci pare altrettanto evidente che, tematizzando l'aporia della trascendenza o immanenza del Principio, Damascio abbia colto come questa conduca all'impossibilità di pensare l'essere al di fuori del pensare stesso: l'aporia del Principio è la forma suprema dell'aporia della relazione tra il pensare e l'essere¹³⁰. È sorprendente che, nel suo tramonto, la filosofia greca classica ritorni al proprio albore, precisamente decostruendo il verbo di Parmenide da cui era sorta. Secondo un adagio che diverrà classico con l'idealismo hegeliano, Damascio precisa che pensare qualcosa che, in quanto al di fuori del pensare, sia indisponibile al pensare è *in actu exercito* averlo già pensato e determinato e, dunque, ricatturato nell'immanenza del pensare. L'aporia è dunque triplice: aporia tra trascendenza e immanenza del Principio; aporia dei rapporti tra Principio e totalità; aporia della relazione tra pensare ed essere.

Questa impossibilità di concepire non solo il Principio, ma anche la natura del tutto, è diretta conseguenza dell'incapacità di pensare l'apparire della distinzione (διάκρισις) e della molteplicità (πλήθος). Queste catturano e rendono improprie le definizioni del Principio come uno o unificato, poiché l'uno è il vertice (κορυφή) dei molti, così come l'unificato lo è dei distinti. La questione, allora, diviene precisare, contro l'esegesi tradizionale che si fa di Damascio, come il diadoco abbia di colpo superato la classica impostazione neoplatonica dell'aporia, rifiutando all'Ineffabile lo statuto di qualcosa a cui si possa giungere in modo irrazionale, o tramite un salto.

L'Ineffabile mostra la propria trascendenza – che sarebbe più corretto definire *indeterminatezza* – permanendo sempre all'interno dell'immanenza del pensare, più precisamente come struttura aporetica che dissolve la pretesa di significazione semantica della rappresentazione concettuale: « les mots et les concepts n'ont plus de sens, tout ce concert d'intelligence semble être devenu une vaine rapsodie»¹³¹.

¹²⁷ *Ibi*, p. 132. Questa distinzione di due aspetti dell'uno sembra richiamare il commento al *Parmenide* attribuito da Hadot a Porfirio: vi sarebbe continuità tra l'uno-uno della prima ipotesi e l'uno-ente della seconda, intesi come i due aspetti, rispettivamente trascendente e immanente, dell'unico principio. Sul tema cfr. S. BINAYEMOTTASH, *De l'Un-un et de l'Un-étant du Parménide selon Damascius*, «Kléos», 2-3 (1998-1999), pp. 134-143.

¹²⁸ VLAD, *Discours et suppression du discours*, p. 26.

¹²⁹ DAMASCIO, *De Principiis*, I, p. 4.14.

¹³⁰ VLAD, *De Principiis*, pp. 127-132.

¹³¹ METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites*, p. 46.

5. *L'apostasia del Principio*

Pensare aporeticamente significa fare dell'aporia l'inizio e la fine del percorso filosofico: per Damascio, l'aporia è la verità dell'indagine diaporetica, poiché non ha nulla oltre di sé. Anche studi profondi e brillanti come quelli della Vlad¹³² o di Mety-Tresson, che hanno contribuito a delucidare moltissimi aspetti dell'esegesi damasciana, concludono nell'affermazione che Damascio avrebbe cercato un superamento dell'aporia relativa all'Ineffabile: di nuovo, Damascio sarebbe un neoplatonico più raffinato di altri, tutto teso a 'saltare' oltre il dire, cercando un'unione con l'Ineffabile al di là della struttura referenziale del linguaggio. Al contrario, riteniamo che proprio il permanere nel linguaggio, proprio il sostare nel luogo dove l'Ineffabile appare come l'Assente, come il Principio che potrebbe anche non essere – perché, se fosse solo principio, il principio il cui 'essere' è necessario e innegabile, sarebbe l'uno –, sia l'ultima, disperata conclusione di Damascio: alcuna fuoriuscita dal dire, alcuna estasi mistica, alcuna visione beatifica è destinata all'anima, poiché l'indeterminatezza raggiunta è 'salvata' solo se la si tiene avvinta al determinare, cioè se la si pensa come continuo fallire del determinare stesso – del pensare qualcosa o del dire un significato.

L'esegesi della Vlad sembra suggerire che l'aporia non costituisca propriamente una contraddizione e che, dunque, sia in qualche senso salvato lo spessore di 'realtà' dell'Ineffabile: al contrario, riteniamo che l'aporia, esprimendo in massimo grado la contraddizione del pensare in atto, non salvi dal rischio di una radicale inconsistenza del Principio. Questo rivela una differente impostazione delle nostre rispettive letture: se per la Vlad la soppressione ha un valore linguistico e gnoseologico – sopprimere il linguaggio e il pensiero come forme attraverso cui si intenziona l'Ineffabile –, per noi tali negazioni assumono un valore eminentemente 'metafisico' e investono il piano del reale, la cui differenza dal pensare e dal dire non è più postulabile. Infatti, precisa a più riprese Damascio, non si tratta più di affermare o negare qualcosa dell'uno, ma di negare lo stesso uno attraverso una negazione integrale (ἡ παντελὸς ἀπόφασις), che conduca all'Ineffabile. In altre parole, il fatto che il pensare, scoperta la propria strutturale indeterminatezza, sia indistinguibile dall'Ineffabile quale suo principio, a nostro avviso non implica che questa constatazione faccia dell'aporia una sorta di quiete pacificante, di unificazione, dove l'aporia diviene sinonimo di limite, ma non di contraddizione.

Pare che per la Vlad l'aporia, mostrando l'indistinguibilità del pensare e del suo Principio, si sollevi, come una negazione della negazione, dal discorso e dalla sua negazione del Principio, giungendo a 'toccare' un Principio non discorsivo che è identico a un pensare non referenziale e che s'identifica, perciò stesso, con un pensare non linguistico, una pura intuizione che si è portata oltre la parola e la sua aporetica. La Vlad afferma espressamente che l'Ineffabile rivaluta il ruolo delle aporie, non vedendole più come delle impossibilità, degli ostacoli o delle espressioni della circolarità del discorso, quanto piuttosto come metodo per rivelare la presenza del Principio: addirittura, la divinazione, quale certezza irrefutabile dell'esistenza dell'Ineffabile, sorgerebbe dall'autoannientamento del pensiero, che si destitui-

¹³² Per affermazioni in tal senso, cfr. VLAD, *De Principiis*, pp. 144-148.

rebbe in virtù dell'impossibilità di risolvere le proprie aporie e contraddizioni¹³³; il passaggio dal pensare al divinare, vale a dire la divinazione come oltrepassamento del pensare, sarebbe una specie di dimostrazione per assurdo che condurrebbe all'Ineffabile, inteso quale Principio incoordinato, mostrando la contraddittorietà della nozione di principio del tutto. In conclusione, la Vlad pare affermare che dell'Ineffabile, una volta mostrata l'aporeticità della pretesa di una presenza discorsiva, si abbia una presenza non referenziale. Invece, proprio perché ci si muove nell'assoluta indeterminazione, riteniamo non si possa escludere la radicale soggettività di tutti i nostri schemi: per parlare metaforicamente, l'assenza del Principio *potrebbe* anche essere la sua radicale *inesistenza*.

Non si comprende perché la persistenza del problema del Principio, che implica l'impossibilità di sopprimere l'aporia e l'ansia di ricerca che costituisce metafisicamente l'anima, debba implicare una dimostrazione indiretta della necessità e dell'esistenza del Principio¹³⁴: seguiamo la Vlad sin tanto che afferma che le aporie indicano la soppressione del ruolo signficante e determinante del linguaggio, cioè dell'orizzonte degli oggetti possibili del pensiero, ma ci pare che la trascendentalità dell'aporia implichi l'impossibilità di una risposta, piuttosto che la certezza irrefutabile dell'esistenza dell'Ineffabile; le ombre aporetiche e la presenza di paradossi non possono condurre a una *deduzione* dell'Ineffabile. L'assenza, allora, non è da intendersi nella forma di qualcosa che si opponga alla presenza, come conclude la Vlad¹³⁵, bensì è proprio la forma, l'unica possibile, della presenza onnipervasiva del Principio. In sostanza, crediamo che il linguaggio non superi la referenzialità come se la negasse – altrimenti, ricadrebbe nella logica dialettica –, bensì in quanto afferma questa logica referenziale come insieme *necessaria* – la necessità dell'aporia di cui parla anche la Vlad – e *contraddittoria*. In caso contrario, il senso del filosofare come prova e tortura viene totalmente sublimato.

Alla fine del suo sviluppo il platonismo ritorna al suo inizio aporetico quale metodo: non più, tuttavia, come imbarazzo intorno a un problema determinato, bensì come struttura generale del pensare. L'aporeticità travolge anche il ritorno dell'anima in sé, che risulta impossibile a causa della mancanza di un'oggettività da conoscere. La filosofia viene ridotta a costruzione dell'apparire, che è sempre apparire rivolto all'anima: non si dà, pertanto, alcuna rappresentazione oggettiva del reale, ma solo proiezioni concettuali soggettive.

Se ne conclude che l'Ineffabile, nel fenomeno che se ne costruisce l'anima, è costantemente frainteso. Ogni determinazione predicata dell'Ineffabile è totalmente soggettiva, perché è un'affezione dell'anima per mezzo della quale l'anima *si tortura e si distrugge*. Come ha rilevato Cürsgen¹³⁶, la possibilità dell'autoconoscenza viene meno: l'anima conosce solo i propri limiti. Ogni concetto si rivela essere sempre e

¹³³ EAD., *Damascius et la divination du principe incoordonné*, p. 487.

¹³⁴ *Ibi*, p. 483.

¹³⁵ EAD., *Discours et suppression du discours*, p. 29.

¹³⁶ D. CÜRSGEN, *Was ist Erkenntnis? Die Epistemologie des Damaskios und das Begriffsfeld der γνώσις zwischen Spekulation und Skepsis*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 50 (2008), pp. 75-98, in particolare p. 79.

solo relativo all'anima che lo costruisce: il sapere risulta totalmente psicologizzato quale capacità di non-sapere, non più ridicibile al mero fatto di non sapere o errore.

Ne deriva, come anticipato, la perdita di significato della struttura riflessiva e determinante del linguaggio e del pensiero. Il sapere non è che il riconoscimento della sospensione di tale funzionalità¹³⁷, senza che per questo si possa affermare l'annichilimento del pensare – tale atto di togliimento del pensare sarebbe, infatti, un atto di pensiero. Nel neoplatonismo damasciano, la conoscenza determinata o finita è una tautologia, poiché la conoscenza non è dedotta dalla sua genesi ipostatica: si rivela essere inadatta in ogni suo livello rispetto all'Ineffabile. Ogni forma di conoscenza è finita nel senso che deve presupporre strutture relazionali che la rendono possibile. Ciò che fa essere la conoscenza, cioè la sua struttura relazionale, è ciò che la rende perciò stesso inadeguata.

Damascio non conclude ad alcuna sintesi positiva da ottenersi con altri mezzi (quali, poi?): la totale negatività che innerva il linguaggio, come aporetica e contraddizione inesaurita, è l'approdo del suo disperato filosofare. Se, riprendendo una suadente immagine, si può dire che i testi neoplatonici sono un linguaggio della visione¹³⁸, se ne può trarre la conclusione che con Damascio questa visione si scopre irrimediabilmente nata cieca.

In questo senso, l'Ineffabile non è un livello ulteriore (ontologico e gnoseologico), accanto o oltre ad altri livelli, bensì la denuncia dell'impossibilità che l'analisi si fissi e si determini in un qualcosa. L'Ineffabile sopprime tutti gli schemi determinati dal pensiero, dalla materia all'uno, mostrandosi come indistinto da questo atto di conversione dissolutrice del pensiero linguistico verso se stesso. L'Ineffabile-Pensare non è che questo: riflessione di una riflessione. Ciò rivela che, in realtà, Damascio non si riferisce a una serie di principii come ordini ontologici subordinati l'uno all'altro, bensì a schemi e rappresentazioni concettuali con cui si pensa, in maniera sempre più aporetica, l'unico Principio di tutto: non vi sono l'intelletto e l'uno come differenti livelli ipostatici, ma quali differenti concetti con cui si pensa l'indeterminatezza dell'unico Principio, l'Ineffabile¹³⁹. Per questo motivo, la strutturazione triadica dei differenti livelli ipostatici non è che la proiezione di schemi psicologici, causati dall'impossibilità di pensare l'indeterminatezza dell'Ineffabile: è per questo che, quando diciamo 'è', in realtà stiamo affermando 'mi appare', scambiando ciò che è solo soggettivo con

¹³⁷ Un'importante anticipazione della tesi sostenuta nel nostro saggio si trova in VLAD, *De Principiis*, p. 135. Che per Damascio non si dia una soppressione del pensiero è stato rimarcato in EAD., *Stepping into the Void: Proclus and Damascius on Approaching the First Principle*, «The International Journal of the Platonic Tradition», 11 (2017), pp. 46-70, in particolare p. 67.

¹³⁸ RAPPE, *Reading Neoplatonism*, p. 3.

¹³⁹ Il punto è stato perfettamente colto da VLAD, *De Principiis*, pp. 140-142. Sulla questione, concorde anche J. COMBES, *Proclus et Damascius*, in ID., *Études néoplatoniciennes*, p. 254: «Et si les principes paraissent ici se multiplier de l'ineffable à l'un et à ses hénades, ce n'est que par l'effet de notre perspective qui ne peut se tourner vers l'ineffable qu'en le divisant en quelque sorte et en multipliant elle-même ses propres appuis à travers le prisme de notre appréhension». Nel suo studio terminologico, Heinrich Dörrie ha dimostrato che il termine ὑπόστασις ha un originario significato legato alla chimica, in quanto indica il precipitato solido di un processo di stabilizzazione di flussi, in cui qualcosa di nuovo assume consistenza ed esistenza. Cfr. H. DÖRRIE, *Hypostasis. Wort- und Bedeutungsgeschichte*, «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse», 3 (1955), pp. 35-92.

una presunta oggettività in sé¹⁴⁰. La critica dei primi principii è, in verità, una critica delle possibilità del conoscere in generale.

Che cosa significa tutto ciò? Significa, come Damascio non si stanca di ripetere, che tutti i nostri concetti, le nostre rappresentazioni, le opinioni, finanche le dimostrazioni, non sono che patimenti dell'anima, la cui ragione ci rimane ignota: la diaporematica matura lentamente questa consapevolezza, prendendo coscienza che l'anima ha sempre e solo a che fare con la propria finitudine. Se mai vi è stato un radicale soggettivismo epistemologico, la filosofia damasciana ne è forse l'espressione più precoce e, insieme, radicale: tutto inizia con un *Gegenstoß* di cui non si può indicare la ragione. Ogni sforzo estrofflesso dell'anima ricade sull'anima stessa nella forma di allusione a una X indeterminabile, secondo un processo di continui rimandi. Un'eco senza fine che non è mai espressione di una voce, ma eco di una eco, eco di se stessa, ecolalia allusiva.

Si può finalmente capire in che senso Damascio superi la classica impostazione neoplatonica relativamente al problema della trascendenza del Principio: essendo indistinti l'Ineffabile e il pensare, l'Ineffabile non è né trascendente e immanente al tutto e, insieme, è l'uno e l'altro¹⁴¹. Più precisamente, proprio l'impossibilità di intenzionarlo, che pone in scacco la funzione determinante del pensare e del dire, è la cifra del suo essere pensato: un pensare aporetico, paradossale, contraddittorio, perennemente insicuro e incerto, incapace di afferrare alcunché. Non è un caso che Damascio sia stato l'unico a interpretare le ipotesi negative del *Parmenide* dando spessore ontologico al non essere e facendo dell'anima il principio di questo non essere come funzionalità rappresentativa puramente soggettiva¹⁴². Si potrebbe domandare: la riflessione di che cosa è riflessione? Damascio risponderebbe, candidamente: di se stessa; cioè, di nulla¹⁴³. Questo il senso del verbo *κενεμβάτειν*: un muoversi sopra il vuoto, oscillando come funamboli che arrancano lungo una corda tesa sopra l'abisso, scossi dalle doglie di un parto che non darà mai frutto.

L'anima è il *μεταξύ*, ciò che, stando in mezzo, può muoversi in tutte le direzioni e assumere tutte le forme, costituendo un sistema di relazioni. Proprio per questa ragione, la filosofia di Damascio – o, come l'ha definita Napoli¹⁴⁴, la *φιλοπονία* damasciana – appare essere intrinsecamente tragica. La si potrebbe definire un canto disperato

¹⁴⁰ METRY-TRESSON, *L'aporie ou l'expérience des limites*, p. 242, nota 30.

¹⁴¹ Anche da questo punto di vista, si mostra come Damascio anticipi radicalmente Kant, non solo mostrando la trascendenza della soggettività, ma anche tenendo ferma la *radicale finitudine*. Sebbene non abbia istituito questo parallelo col filosofo tedesco, la Vlad ha colto perfettamente la questione. Cfr. VLAD, *Inéluctable totalité*, pp. 155-156.

¹⁴² GALPÉRINE, *Introduction*, p. 97: «*To ouden*, le rien, ce mot est le dernier. L'œuvre s'achève sur la neuvième hypothèse. Il n'y a plus rien à dire. Le reste est silence. L'univers du discours s'étend entre ces deux abîmes de l'indicible et du néant».

¹⁴³ É. BRÉHIER, *L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec*, in *Id., Études de philosophie antique*, PUF, Paris 1955, pp. 248-283, in particolare p. 280: «Poser l'Ineffable comme principe, c'est le poser en relation avec les choses; mais le poser comme principe, c'est en même temps le poser comme absolu, et par conséquent en dehors de toute relation. La pensée est sans cesse ballottée de l'une à l'autre de ces deux conditions contradictoires; mais c'est ce mouvement lui-même qui constitue la notion que nous pouvons avoir de l'Ineffable». Sullo statuto solo provvisorio dei livelli ipostatici e sui legami con l'εποχή scettica ha insistito RAPPE, *Reading Neoplatonism*, p. 203.

¹⁴⁴ NAPOLI, 'Επέκεινα τοῦ ἐνός, p. 25.

a un silenzio che non permette all'anima neppure di escludere la possibilità di una rivelazione¹⁴⁵. Il filosofare risulta consegnato a un'aporetica speranza (διὰ μηχανῆς τινὸς ἀπόρου καὶ ἀνθρωπίνης ἐλπίδος)¹⁴⁶, proprio quella speranza che, secondo l'*Epinomide*¹⁴⁷, l'aporia pareva sopravanzare¹⁴⁸.

La filosofia baccante¹⁴⁹ di cui Damascio volle farsi istitutore è l'applicazione, forse la più coerente, di un noto detto platonico: Τά μεγάλα πάντα ἐπισφαλῆ¹⁵⁰. Tutto ciò che è grande appare, insieme, instabile, vacillante, pericoloso e, non da ultimo, ingannevole.

¹⁴⁵ D. CALUORI, *Aporia and the Limits of Reason and of Language in Damascius*, in G. KARAMANOLIS - V. POLITIS (eds.), *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, p. 281, nota 38. Caluori traduce l'espressione ἀμήχανος σιγή in «silence without means», riprendendo la dizione scettica che vuole l'aggettivo ἀμήχανος come sinonimo di aporetico, stando a significare uno stato psicologico in cui si è impossibilitati ad assentire o negare qualcosa intorno a qualcosa. Concordiamo totalmente con questa resa, in quanto l'intenzione di Damascio è esattamente quella di provare i limiti della razionalità, svuotando qualsiasi giudizio che pretenda determinare l'Ineffabile, compresi quelli che vorrebbero sancire la nostra ignoranza intorno a esso. Sorprende che, nella pagina seguente, Caluori ritraiti in parte questa precisazione, affermando che Damascio sarebbe un dogmatico più sottile dei suoi predecessori, che vorrebbe solo provare l'impossibilità di un discorso coerente sull'Ineffabile: al contrario, per sovvertire la citazione di Wittgenstein che Caluori fa propria, per Damascio i limiti del mio mondo sono i limiti del mondo.

¹⁴⁶ DAMASCIO, *Hist. Phil.*, ed. by P. Athanassiadi, Apameia, Oxford 1999, 2b, pp. 74-75.

¹⁴⁷ PLATONE, *Epinom.*, 974C 3.

¹⁴⁸ L. LAVAUD, *L'ineffable et l'impossible: Damascius au regard de la déconstruction*, «Philosophie», 96 (2007), pp. 46-66, in particolare p. 53: «Le silence qui est “la limite du discours” (*peras tou logou*) et simple “aveu d'inconnaissance” n'est donc pas absolument identifiable au “sanctuaire inaccessible de ce silence extraordinaire” propre au principe: le silence du pur principe ineffable en effet ne saurait être la simple limite négative du discours, ce qui impliquerait une nouvelle fois de le relier à l'autre que lui, mais il demeure en lui-même, à distance aussi bien du discours qui tente de le dire que du silence qui est simple double négatif du discours. [...] Il n'en demeure pas moins que la percée vers ce “silence extraordinaire” du principe ne se fait qu'au sein même de la parole».

¹⁴⁹ DAMASCIO, *In Phaed.*, I, 172, 1-5, ed. by L.G. Westerink, North Holland Publishing, Amsterdam 1977.

¹⁵⁰ PLATONE, *Resp.*, 497D 9.