

VALERIO NAPOLI

CONOSCIBILITÀ E INCONOSCIBILITÀ DELL'UNO  
NELLA LETTURA DI DAMASCIO DELLA *REPUBBLICA*  
DI PLATONE\*

Un aspetto fondamentale della protologia damasciana è costituito dalla delineazione della necessaria esistenza di un ulteriore Principio trascendente rispetto allo stesso Uno.<sup>1</sup> Prendendo le di-

---

\* Questo contributo rientra nell'ambito di un progetto di ricerca su "Lessico filosofico e koinè neoplatonica nel pensiero medievale" condotto presso il Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi (FIERI) dell'Università degli Studi di Palermo, con tutor il Prof. Giuseppe Roccaro e co-tutor il Prof. Alessandro Musco del Dipartimento di Civiltà Euro-Mediterranee e di Studi Classici, Cristiani, Bizantini, Medievali, Umanistici dell'Università degli Studi di Palermo.

<sup>1</sup> La dottrina del Principio totalmente ineffabile al di là dell'Uno è trattata da Damascio in modo tematico nella sezione iniziale delle sue *Aporie e soluzioni sui primi Principi* (*Damaskivou diadovcou ajporivai kai; luvsei" peri; tw'n prwvwtwn ajrcw'n*). Per l'edizione critica di quest'opera si veda DAMASCIUS, *Traité des premiers principes*, texte établi par L.G. Westerink et traduit par J. Combès, 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*, 1991. I due studiosi hanno anche curato un'edizione critica di un'altra fondamentale opera di Damascio, le *Aporie e soluzioni sul «Parmenide» di Platone* (*Damaskivou diadovcou eij" to;n Plavtwno" Parmenivdhn ajporivai kai; ejpiluvsei" ajntiparateinovmenai toi" eij" aujto;n ujpomnhvmasin tou' filosofvou*; il filosofo cui si allude è Proclo): ID., *Commentaire du Parménide de Platon*, texte établi par L.G. Westerink, introduit, traduit et annoté par J. Combès, avec la collaboration de A.-Ph. Segonds, Paris, tt. I-II, 1997; t. III, 2002; t. IV (avec la collaboration de A.-Ph. Segonds et de C. Luna), 2003. Queste due nuove edizioni sostituiscono la precedente edizione critica delle due opere curata da Ch. É. Ruelle, che prima era comunemente utilizzata dagli studiosi: *Damaskivou diadovcou ajporivai kai; luvsei" peri; tw'n prwvwtwn ajrcw'n, eij" to;n Plavtwno" Parmenivdhn* - DAMASCI SUCCESSORIS *Dubitaciones et solutiones de primis principiis*, in *Platonis Parmenidem*, partim secundis curis recensuit, partim nunc primum edidit Car. Aem. Ruelle, 2 voll. (*pars prior e pars altera*), Paris 1889, rist. Paris 1899,

stanze da Proclo, quale esponente e codificatore della predominante tradizione teologica neoplatonica secondo cui il Principio assolutamente primo di tutte le cose è costituito dall'Uno in sé o Bene primario (cioè dal Principio indicibile, Causa unica e prima di tutte le cose, che secondo accorte strategie espressive è indicato in modo allusivo con i nomi traslati e impropri di "Uno" e "Bene"),<sup>2</sup> Damascio fa propria e sviluppa la posizione di Giamblico, il quale pone anteriormente all'Uno un altro Principio totalmente ineffabile.<sup>3</sup>

---

Bruxelles 1964, Amsterdam 1966. L'edizione del Ruelle comprende entrambe le opere (*Aporie e soluzioni sui primi Principî* = vol. I e vol. II, pp. 1-4; *Aporie e soluzioni sul «Parmenide»* = vol. II, pp. 5-322), le quali sono conservate entrambe incomplete nel codice *Marcianus graecus 246* e, a partire da esso, in tutti gli altri manoscritti che le contengono. Il Ruelle, come altri studiosi, riteneva che queste due opere (le due parti contenute nel codice *Marcianus gr. 246*) costituissero un'unica opera spezzata da una lacuna, e così la presenta nella sua edizione. Oggi, invece, si è saldamente affermata la tesi (su cui si basano le due nuove edizioni critiche sopra citate) della distinzione delle due opere.

<sup>2</sup> L'identità tra l'Uno e il Bene costituisce una dottrina costante nell'ambito della complessa e frastagliata tradizione neoplatonica greca. Anche Damascio condivide puntualmente questa dottrina. Sull'identità tra l'Uno e il Bene nel neoplatonismo, guadagnata nell'ambito di un'interpretazione "teologica" delle opere di Platone, con fondamentale riferimento al *Parmenide* e alla *Repubblica*, cfr. C. STEEL, *L'Un et le Bien. Les raisons d'une identification dans la tradition platonicienne*, in *RSPH* 73 (1989), pp. 69-85, saggio anche ripresentato in inglese, in forma lievemente modificata, con il titolo *The One and the Good: Some Reflections on a Neoplatonic Identification*, in A. VANDERJAGT - D. PÄTZOLD (eds.), *The Neoplatonic Tradition. Jewish, Christian and Islamic Themes*, Köln 1991, pp. 9-25; Y. LAFRANCE, *La philosophie et son histoire: Proclus, lecteur de Platon (République, VI 509 d - 511 e)*, in AA. VV., *Méthexis. Études néoplatoniciennes présentées au Professeur Evanhélos A. Moutsopoulos*, Athènes 1992, pp. 162-172, alle pp. 165-166 (su Proclo).

<sup>3</sup> Il rilievo secondo cui Damascio riprende la dottrina del Principio totalmente ineffabile al di là dell'Uno dalla dottrina dei Principî di Giamblico (al di là della questione del livello di dipendenza di Damascio da quest'ultimo) della quale egli è anche il testimone (cfr. DAMASCIO *De Princ.* II, p. 1, 5-8; II, p. 25, 16-17; II, p. 28, 1-6), è puntualmente sottolineato nell'ambito della letteratura critica su Damascio. A questo riguardo il Combès afferma che l'aporetismo di Damascio (la cui teologia è aporetica nel rendere radicale l'apofatismo) si ricollega all'apofatismo di Giamblico; rispetto all'apofatismo "di primo grado" proprio di Porfirio (il quale pone il Principio unico di tutto come trascendente, ma lo identifica con il *Padre* della triade intelligibile, vale a dire con il primo ordine di essa) e a quello "di secondo grado" proprio della maggior parte dei successori di Giamblico, tra cui Proclo (il quale apofatismo pone la Causa unica e ineffabile come trascendente rispetto alla triade intelligibile), l'apofatismo di Giamblico è presentato come un apofatismo "di terzo grado", in quanto reduplica la trascendenza dell'Uno incoordinato rispetto alla triade nella trascendenza di un Principio totalmente ineffabile al di là dello stesso Uno; cfr. J. COMBÈS, *La théologie aporétique de Damascius*, in AA. VV., *Néoplatonisme, Mélanges offerts à Jean Trouillard* ("Les Cahiers de Fontenay", n° 19-22), Fontenay aux Roses 1981, pp. 125-139 (studio contenuto anche in Id., *Études néoplatoniciennes*, 2<sup>e</sup> édition revue et augmentée, Grenoble 1996, pp. 199-221), alle pp. 126-127.

La negazione del primato assoluto dell'Uno e l'introduzione di un Principio al di là anche dell'Uno, quali istanze fondate con un complesso di argomentazioni dialettico-speculative, costituiscono un basilare plesso teoretico formulato all'interno della peculiare impostazione della riflessione filosofica di Damascio. Quale ἀνὴρ ζήτησι-κωτάς,<sup>4</sup> egli ripercorre e ridiscute con procedure dialettiche le istanze e i nodi fondamentali della tradizione filosofica neoplatonica, articolando un'indagine con cui si cimenta a livello programmatico in un sistematico confronto critico con le posizioni dottrinali codificate da Proclo<sup>5</sup> ed elabora una protologia segnata da profonde differenze e innovazioni rispetto a quella procliana, a livello sia contenutistico-dottrinale che critico-metodologico.<sup>6</sup> Testimone della vitalità e della persistente robustezza filosofica del tardo neoplatonismo pagano post-procliano intorno ai primi decenni del VI secolo,<sup>7</sup> Damascio conferisce alla sua ricerca protologica un'impostazione dialettica strutturalmente "aporetica". Egli adotta una metodologia incentrata su una costante e sistematica delineazione di aporie, accompagnata da una conseguente e altrettanto costante ricerca di soluzioni, quale congruo contraltare tendenzialmente "dogmatico" che esalta il peso stesso e il valore teoretico delle aporie affrontate, alcune delle quali presentate come ricorsive e non risolvibili. Si delinea in questi termini

---

<sup>4</sup> Si potrebbe tradurre questa espressione con "uomo sommamente dedito" o "abile nella ricerca": così Simplicio denomina il suo maestro Damascio; cfr. SIMPLICIO *In Phys. (Corollarium de loco)*, p. 624, 38.

<sup>5</sup> A questo proposito si veda, ad es., F. ROMANO, *Il neoplatonismo*, Roma 1998, p. 160: «In sostanza Damascio rappresenta la coscienza critica del neoplatonismo nel momento in cui questo ha raggiunto, con Proclo, il suo più alto fastigio».

<sup>6</sup> Sul modo in cui Damascio si rapporta a Proclo cfr. COMBÈS, *Proclus et Damascius*, in G. BOSS - G. SEEL (éds.), avec une introduction de F. Brunner, *Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchâtel, Juin 1985*, Zürich 1987, pp. 221-246 (saggio contenuto anche in *Id.*, *op. cit.* (1996), pp. 245-271), in cui l'autore mette in evidenza le notevoli differenze del pensiero di Damascio rispetto a Proclo; L.G. WESTERINK, *Damascius, commentateur de Platon*, in AA. VV., *Le Néoplatonisme. Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique. Sciences humaines. Royaumont, 9-13 juin 1969*, Paris 1971, pp. 253-260 (riedito in WESTERINK, *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature. Collected Papers*, Amsterdam 1980, pp. 271-278).

<sup>7</sup> A questo proposito, mi limito a rimandare a due studi di Franco Trabattoni, in cui si sottolinea il rinnovato vigore propriamente filosofico della scuola di Atene sotto la guida e per opera di Damascio, il quale s'impegna in un progetto di rilancio e rivitalizzazione della filosofia e dei suoi metodi (senza screditare la teurgia); cfr. F. TRABATTONI, *Per una biografia di Damascio*, in *RSF* 40 (1985), pp. 179-201; *Id.*, *Filosofia e dialettica in Damascio*, in M. BARBANTI - G.R. GIARDINA - P. MANGANARO (a cura di), *{Enwsi" kai; filiva. Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, Presentazione di E. Berti, Catania 2002, pp. 477-494. Il notevole spessore filosofico di Damascio è riconosciuto in molti studi critici sull'autore, principalmente negli ultimi decenni.

un processo di ricerca d'impostazione critico-dialettica che mira a spingersi fino ai limiti costitutivi del discorso, attivando tutte le potenzialità teoretiche di quest'ultimo.<sup>8</sup>

In questo contesto Damascio propone un'innovativa investigazione e un problematico ripensamento della nozione del Principio unico del tutto. Con l'introduzione dell'Ineffabile al di là dell'Uno, Damascio promuove una concezione dell'Uno carica di istanze e implicazioni che si rivelano eversive rispetto ad alcuni basilari aspetti della concezione procliana dell'Uno in sé, spogliato dell'assoluto primato protologico. Nella sua peculiare dottrina henologica, Damascio presenta l'Uno anche come *Uno-Tutto indistinto anteriormente al tutto*,<sup>9</sup> *totalità assolutamente semplice e semplicità che ha inghiottito tutto*, al di là di cui si pone il Principio di tutte le cose, il quale è al di là del tutto e non-coordinato rispetto al tutto.<sup>10</sup> Nell'ambito della nuova definizione dello statuto protologico dell'Uno, il Diadoco siriano affronta anche la questione del rapporto dell'Uno con la conoscenza. Prendendo in esame il nodo cruciale della inconoscibilità/conoscibilità dell'Uno, egli approda a conclusioni difformi in vari aspetti rispetto a quelle procliane.

Secondo Proclo l'Uno, quale Causa assolutamente prima di tutte le cose, Principio anipotetico e incausato, in se stesso total-

<sup>8</sup> Sulla centralità teoretica e metodologica dell'aporia e sulle valenze che essa assume nella filosofia di Damascio si veda, ad es., COMBÈS, *art. cit.* (1981); ID., *Introduction*

a DAMASCIUS, *Traité des premiers principes*, cit., vol. I, pp. xxv-xxvi (il Combès ritorna sull'impostazione aporetica della ricerca filosofica damasciana in vari suoi studi); S. BRETON, *Actualité du néoplatonisme*, in *RThPh* 23 (1973), pp. 184-200, in particolare pp. 196-200 (*III. Damascius: le règne de l'aporétique*). Sul valore dell'aporetica nel pensiero protologico di Damascio si veda anche D. O'MEARA, *Les apories de l'Un dans la philosophie néoplatonicienne*, in P. GISEL - G. EMERY, avec la collaboration de N. GIROUD et TH. LAUS (éds.), *Le christianisme est-il un monothéisme? Actes du 3<sup>e</sup> cycle de Théologie systématique des Facultés de Théologie de Suisse Romande*, Genève 2001, pp. 184-194, in particolare alle pp. 188-194; ID., *Notes on the Aporetics of the One in Greek Neoplatonism*, in J.-M. NARBONNE - A. RECKERMANN (éds.) *Pensées de l'«Un» dans l'histoire de la philosophie. Études en hommage au professeur Werner Beierwaltes*, Laval-Paris 2004, pp. 98-107, in particolare alle pp. 102-106.

<sup>9</sup> Per questo aspetto della concezione dell'Uno, ampiamente articolato nel corso del *De Principiis*, si può anche rimandare alla prima comparsa dell'Uno nel trattato damasciano; cfr. DAMASCIO *De Princ.* I, p. 3, 4-12. Su questa delineazione dell'Uno cfr. A. LINGUITI, *L'ultimo platonismo greco. Principi e conoscenza*, Firenze 1990, pp. 23-34, *Cap. 2, L'Uno*. In generale, sulla complessa dottrina damasciana dell'Uno cfr. anche, ad es., S. LILLA, *La teologia negativa dal pensiero greco classico a quello patristico e bizantino*, in *Helikon* 31-32 (1991-1992), pp. 3-72, alle pp. 33-72; G. VAN RIEL, «*N'essayons pas de compter l'intelligible sur les doigts*». *Damascius et les principes de la limite et de l'illimité*, in *Philosophie antique* 2 (2002), pp. 199-219, alle pp. 204-207.

<sup>10</sup> Cfr. DAMASCIO *De Princ.* I, p. 4, 10-15.

Conoscibilità e inconoscibilità dell'Uno nella lettura di Damascio della Repubblica-187 ca...

mente impartecipato e trascendente rispetto a tutte le cose, è completamente inconoscibile (παντελῶς ἀγνωστον).<sup>11</sup> Questa posizione di fondo s'iscrive in un'articolata analisi della questione dell'inconoscibilità/conoscibilità dell'Uno-Bene (ἀγνωστον/γνωστον), elaborata secondo un plesso di istanze protologiche sulla base di una complessa interazione esegetico-teoretica tra vari testi di Platone. Anche per tale questione procliana i testi platonici fondamentali di riferimento possono essere individuati in uno specifico segmento della "prima ipotesi" del *Parmenide*, considerata da Proclo come un inno teologico rivolto all'Uno tramite le negazioni,<sup>12</sup> così come in alcuni rilievi del discorso del personaggio Socrate sul Bene nella *Repubblica*, incentrato sul ricorso all'analogia con il sole. Secondo i filtri dell'esegesi procliana, questi due testi platonici, strutturati secondo modalità espositive ed espressive parzialmente differenti, si rivelano strettamente interconnessi e restituiscono coerentemente un unico insegnamento "teologico", costituito dalla totale trascendenza del Primo (l'Uno-Bene) quale Principio unico da cui derivano tutte le cose. Il testo canonico del *Parmenide* sulla questione dell'inconoscibilità dell'Uno è costituito dal segmento 142 A 3-6, cui Proclo, nella specifica sezione del suo *Commentario al "Parmenide"* ad esso riservata in modo tematico, dedica grande attenzione.<sup>13</sup> I passi della *Repubblica* sulla medesima questione sono costituiti da alcuni passaggi del discorso sul Bene (libri VI-VII), relativi ai particolari caratteri del Bene e connessi alla delineazione dell'analogia solare. Stabilita, secondo la propria interpretazione, una fondamentale tripartizione dei tipi di bene (το; ἀγαθόν) delineati nella *Repubblica*, Proclo si sofferma sul Bene sovraessenziale (irriducibile e superiore al bene in noi e al bene formale), il quale regna sugli intelligibili (e su tutte le cose) ed è al di là dell'essere e dell'essenza ("realmente so-

---

<sup>11</sup> Cfr., ad es., PROCLO *El. Theol.* 123, pp. 108, 25-110, 9, in cui Proclo afferma che soltanto il Primo è totalmente inconoscibile in virtù del carattere esclusivo della sua impartecipabilità. La completa inconoscibilità distingue il Principio primo da tutti gli altri ordini divini sovraessenziali, inconoscibili e indicibili. Sul versante dell'indicibilità, si può anche ricordare che secondo Proclo il Principio primo, in se stesso indicibile, è "al di là del silenzio", "più indicibile di ogni silenzio" (cfr. Id. *In Parm.* VII, col. 1171, 7-8; *ivi*, VII, p. 505, 90-92; Id. *Theol. Plat.* II 11, p. 65, 13; *ivi*, III 7, p. 30, 7-8; *ivi*, V 28, p. 105, 4-5); il silenzio, infatti, caratterizza propriamente l'ordine indicibile e inconoscibile degli dèi intelligibili, i diacosmi divini "nascosti" e uniti all'Uno, i quali "imitano" la superiore indicibilità di quest'ultimo.

<sup>12</sup> Cfr. Id. *In Parm.* VII, col. 1191, 34-35; si veda anche Id. *Theol. Plat.* II, p. 2, *keph.* 12, 26-29.

<sup>13</sup> Proclo commenta questo passo (con numerosi riferimenti ad altre opere platoniche, tra cui la *Repubblica*) dividendolo in due lemmi; cfr. Id. *In Parm.* VII, pp. 505, 77-513, 20 (sul lemma 142 A 3-4); VII, pp. 513, 21-514, 60 (sul lemma 142 A 4-6). Nelle sue opere Proclo rimanda sovente a questo testo platonico.

straessenziale”), come anche è trascendente rispetto alla stessa verità, della quale esso costituisce la causa.<sup>14</sup>

In quest’ultimo contesto riveste particolare importanza l’esegesi procliana di quei passi in cui il Bene (assunto come il Bene sovraessenziale), presentato anch’esso come “idea”, è definito “il più grande oggetto di apprendimento” (hJ tou` ajgaqou` ijdeva mevgiston mavqhma)<sup>15</sup> e in generale è delineato in termini che lo presentano in qualche modo come conoscibile.<sup>16</sup> Si prospetta, a questo proposito, la questione del nesso tra l’assunto dell’*inconoscibilità* del Principio primo – quale istanza che secondo Proclo costituisce un insegnamento rintracciabile nello stesso discorso sul Bene della *Repubblica* – e la concomitante prospettazione di una qualche *conoscibilità* di esso, della quale bisogna chiarire il senso e la modalità. Proclo di-

<sup>14</sup> Il testo in cui Proclo si occupa tematicamente del discorso della *Repubblica* intorno al Bene (discorso incentrato sull’analogia sole-Bene) è costituito dalla *Dissertazione XI* (intitolata *Sul discorso che nella «Repubblica» mostra che cosa sia il Bene*) del suo *Commentario alla «Repubblica» di Platone*, nella quale egli delinea la dottrina del “Bene sovraessenziale”, con vari riferimenti esegetico-speculativi anche ad altre opere di Platone; cfr. PROCLO *In Rem publ.* I, pp. 269, 1-287, 17. Per la traduzione italiana della *Dissertazione XI* si veda ID., *Commento alla Repubblica di Platone (Dissertazioni I, III-V, VII-XII, XIV-XV, XVII)*. Testo greco a fronte. Saggio introduttivo, traduzione e commento di M. Abbate, Prefazione di M. Vegetti, Milano 2004, pp. 230-265 (con presentazione dell’argomento e commento alle pp. 385-401). Per la traduzione francese si veda PROCLUS, *Commentaire sur la République*, traduction et notes par A. J. Festugière, 3 tomes, Paris 1970, t. II, *X<sup>e</sup> Dissertation*, pp. 76-95 (con note di commento). Sull’interpretazione procliana della dottrina platonica del Bene si veda la sezione che M. ABBATE vi dedica nell’ampio *Saggio introduttivo. Proclo interprete della Repubblica*, contenuto in PROCLO, *Commento alla Repubblica di Platone*, cit., pp. CIII-CXIV, *Il Bene nel VI libro della Repubblica: l’interpretazione procliana*; ABBATE, *Il Bene nell’interpretazione di Plotino e di Proclo*, in PLATONE, *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di M. Vegetti, 5 voll., Napoli 2003, vol. V, *Libro VI-VII*, pp. 625-678, in particolare le pp. 659-674, 4. *L’interpretazione del Bene nella Dissertazione XI del Commento alla Repubblica di Proclo*; W. BEIERWALTES, *Proklos’ Begriff des Guten aus der Perspektive seiner Platon-Deutung*, in A. KIJEWSKA (ed.), *Being or Good? Metamorphoses of Neoplatonism*, Lublin 2004, pp. 97-120; STEEL, «*The Greatest Thing to Learn is the Good*». *On the Claims of Ethics and Metaphysics to be the First Philosophy*, in W. GORIS (hrsg.), *Die Metaphysik und das Gute. Aufsätze zu ihrem Verhältnis in Antike und Mittelalter, Jan A. Aertsen zu Ehren*, Leuven 1999, pp. 1-25, in particolare pp. 17-23 (con specifico riferimento al pensiero procliano). Proclo fa riferimento ad alcune istanze del discorso sul Bene della *Repubblica* (al quale riconosce una fondamentale importanza “teologica”) in varie sue opere e in particolare vi si sofferma diffusamente, oltre che nella sopra citata *Dissertazione XI*, anche nella sua *Teologia Platonica*; cfr. PROCLO *Theol. Plat.* II 7, pp. 43, 13-51, 19 (e la presentazione del capitolo 7 alla p. 2, 5-11); *ivi*, II 4, pp. 32, 1-34, 12.

<sup>15</sup> Cfr. PLAT. *Resp.* 6, 505 A 2.

<sup>16</sup> A questo proposito, quali altri specifici passi della *Repubblica* cui Proclo fa riferimento nel corso della sua indagine, cfr. anche *ivi*, 6, 505 A 5-6; 7, 517 B 8-C 2; 7, 532 A 5-B 2; 7, 540 A 6-9.

Conoscibilità e inconoscibilità dell'Uno nella lettura di Damascio della Repubblica-189 ca...

pana la presente questione, insieme ermeneutica e teoretica, attraverso l'elaborazione di una trama di rilievi esegetico-speculativi strettamente interconnessi. A questo riguardo egli fa riferimento alla dottrina dell'*Uno dell'anima*, il quale è identificato con lo *sguardo dell'anima* (hJ th`" yuch`" aujghv) di *Resp.* 7, 540 A 7-8 ed è presentato anche come un'intuizione divinamente ispirata, superiore alla scienza e all'intelletto, capace di "conoscere" l'Uno e di promuovere l'unione con esso (secondo il basilare principio gnoseologico secondo cui, a tutti i livelli, il simile è conosciuto con il simile). A questa dottrina si unisce strettamente la delineazione della funzione conoscitiva della dialettica negativa (quale forma di conoscenza apofatica, la quale procede attraverso "rimozioni" e "confutazioni" ed è destinata ad estinguersi secondo l'eliminazione delle stesse negazioni), come anche il rimando alla fede divina quale potenza metaepistemica e metanoetica che ci congiunge al divino e ci unisce all'Uno. Rilievi ugualmente basilari per la questione sono la comprensione della natura e dei limiti dell'analogia (cioè del modo di ascesa all'Uno attraverso l'analogia) e la delineazione della valenza metaforica-traslatata e impropria-allusiva di tutte le espressioni e denominazioni riferite al Principio primo, nell'ambito della determinazione di modalità e strategie discorsive volte a parlare in qualche modo di esso, a denominarne l'indicibilità e a conoscerne l'inconoscibilità. In quest'ottica Proclo mira a stabilire la convergenza e l'identità dell'insegnamento teologico del *Parmenide* e della *Repubblica* (oltre che delle altre opere platoniche) sul Principio primo, secondo un processo di connessione esegetica in cui i due testi sono sovrapposti e decifrati attraverso un vicendevole rispecchiamento e una transizione di istanze speculative che permettono di cogliere in essi un disegno dottrinale unitario.<sup>17</sup> Prospettando una "conoscibilità" *sui generis* del Principio primo (l'Uno-Bene), Proclo sancisce di fatto l'istanza dell'inconoscibilità e indicibilità di esso,<sup>18</sup> secondo un insie-

---

<sup>17</sup> Secondo l'interpretazione avanzata da Proclo, il modo di ascesa all'Uno attraverso l'analogia (esposto nella *Repubblica*, relativo al nome "il Bene" e alla conversione di tutte le cose) e il modo di ascesa all'Uno attraverso le negazioni (esposto nel *Parmenide*, relativo al nome "l'Uno" e alla processione di tutte le cose) sono assimilati alle epibolai con cui Platone rivela ai propri discepoli, nella misura del possibile, l'indicibile e inconoscibile trascendenza del Primo (cfr. PROCLUSO *Theol. Plat.* II 5, p. 37, 8-11); secondo questi due modi di ascesa, il Primo trascende le potenze conoscitive e le parti del discorso, cioè i nomi (cfr. *ivi*, II 6, p. 43, 1-3). Entrambi i dialoghi in questione insegnano dunque la medesima dottrina della perfetta trascendenza e della causalità universale dell'Uno-Bene quale Principio e Causa assolutamente prima e unica di tutte le cose.

<sup>18</sup> In questa direzione cfr., ad es., *Id. In Parm.* VII, p. 504, 65-68, con riferimento all'Uno come peculiare *mathema*: «L'Uno è dunque trascendente rispetto ad ogni conoscenza che ammette frazionamento, all'intellezione e ad ogni contatto.

me di rilievi dottrinali (esegetici e teoretici) a mio avviso non del tutto privi di una certa problematicità, se non altro a livello di registro espressivo-lessicale.<sup>19</sup>

Al di là di questa possibile prospettiva problematica, si può rilevare in Damascio, rispetto alla lettura procliana, una differente delineazione della questione dell'inconoscibilità dell'Uno, corrispondente in generale ad una differente interpretazione dei tradizionali testi platonici di riferimento. In questa sede, lasciando da parte la spinosa questione dell'interpretazione damasciana dei lemmi conclusivi della "prima ipotesi" del *Parmenide* (interpretazione giocata sul complesso rapporto tra l'Uno e l'Ineffabile), come anche la questione della connessione tra il *Parmenide* e la *Repubblica*, prenderò in esame il modo in cui Damascio si accosta ad alcuni rilievi "topici" del discorso sul Bene della *Repubblica*, letti in un'ottica "protologica" analoga a quella procliana.

La questione dell'inconoscibilità dell'Uno, affrontata da Damascio nelle sue *Aporie e soluzioni sui primi Principi* con eminente impostazione dialettico-teoretica e con immancabile riferimento esegetico-speculativo alle opere platoniche, è ripensata con un insieme di considerazioni che, come ho anticipato, delineano uno scenario speculativo in cui l'Uno non è più concepito come "totalmente inconoscibile". Esso è dichiarato "sia conoscibile sia inconoscibile", mentre ad essere presentato come totalmente ineffabile e inconoscibile (fino a non essere neppure ineffabile e inconoscibile), così come anche totalmente "non posto", non coordinato e trascendente rispetto a tutte le cose, è invece il Principio che è al di là dello stesso Uno. Questo Principio, introdotto sulla base di un insieme di argomentazioni dialettico-speculative (corrispondenti alla "divinazione" e alle "doglie" proprie della nostra anima), è concepito secondo una problematica analisi radicale della nozione di *trascendenza* e una con-

---

Pertanto, soltanto l'unione ci conduce all'Uno e dunque quest'ultimo, in quanto è superiore rispetto ad ogni ente, è inconoscibile. E per questo motivo è detto nelle *Lettere* [riferimento a PLAT. *Ep.* 7, 341 C 5-6] che quell'oggetto di conoscenza [= l'Uno] è differente da tutti gli altri oggetti di conoscenza (*Ab omni ergo cognitione partibili et intelligentia le unum exaltatum est et ab omni contactu. Solum autem unio nos adducit uni; et hoc quidem ut melius omni ente incognitum. Et propter hoc dicitur in Epistolis mathema illud omnibus aliis mathematicibus emutatum*)». Questo passo del Commetario procliano rientra nella parte del libro VII pervenutaci soltanto nella traduzione latina medievale di Guglielmo di Moerbeke.

<sup>19</sup> Non posso in questa sede soffermarmi – se non a livello di semplici allusioni – su questo insieme di aspetti del pensiero procliano e su una loro interpretazione generale, ma ho intenzione di occuparmene in un altro lavoro che vorrei dedicare ad un'analisi dell'interpretazione procliana del discorso sul Bene della *Repubblica* di Platone, muovendo dalla questione della "conoscibilità" del Bene come e[scaton mavqhma.

Conoscibilità e inconoscibilità dell'Uno nella lettura di Damascio della Repubblica 191 ca...

cezione problematica della stessa nozione di *principio*; nella sua intrinseca carica aporetica, esso è indicato come l'autentico *Principio unico di tutte le cose* e in quanto tale è assunto come il termine estremo cui si arresta di necessità la ricerca protologica. Questo Principio, il quale è colto come Principio assolutamente di tutto (dunque come il Principio unico del tutto, il Principio nel senso più proprio), proprio in quanto Principio assoluto, per la sua stessa totale non coordinazione e irrelatività rispetto a tutte le cose non può neppure essere detto *Principio* a causa dell'intrinseca relatività che è propria della nozione di *principio*.<sup>20</sup>

Secondo Damascio l'Ineffabile dovrà essere onorato con un completo silenzio e ancor prima con una completa ignoranza che ritiene indegna ogni conoscenza.<sup>21</sup> Nel parlare di questo Principio *al di là dell'Uno* (εἰπευκεῖνα τοῦ ἑἵνου), il quale proprio in quanto tale si delinea a suo modo anch'esso come il *nulla* (το; οὐδεῖν, nell'ambito del neoplatonismo inteso nel senso di το; οὐδε; εἴ(ν), noi sperimentiamo un vertiginoso e destabilizzante "incedere nel vuoto" (kenemba-tei'n) che non è però un "cadere" nel nulla (assoluto) inteso come mera vacuità anipostatica, bensì un "cadere" nell'Ineffabile inteso come il nulla (assoluto) che è migliore dell'Uno.<sup>22</sup> Damascio specifica altresì che, anche allorché noi diciamo che il Principio ineffabile è inconoscibile (α[gnwston), non annunciamo qualcosa di questo, ma ri-

---

<sup>20</sup> Su questo aspetto e sull'istanza secondo cui la relazione costituisce una cifra strutturale del principio cfr., ad es., G. CAMBIANO, *Storia della filosofia antica*, Roma-Bari 2004, p. 228; C. D'ANCONA, *Primo principio e mondo intelligibile nella metafisica di Proclo. Problemi e soluzioni*, in *Elenchos* 12 (1991), pp. 271-302, alla p. 302; S. RAPPE, *Scepticism in the Sixth Century? Damascius' Doubts and Solutions Concerning First Principles*, in *JHPH* 36 (1998), pp. 337-363, alla p. 358. Nell'ambito di questa problematica, si vedano le considerazioni sull'incompatibilità tra le nozioni di *trascendenza* e di *principio* in Damascio (nell'ambito di una critica alla nozione di principio che sfocia nella ricerca di un principio assolutamente trascendente rispetto al tutto e allo stesso Uno) cfr. LINGUITI, *op. cit.*, pp. 17-21. Sulla questione dell'antinomia, relativa al principio, tra assolutezza e relazione, con riferimento all'aporetica del Principio totalmente ineffabile, si vedano, ad es., M.-C. GALPÉRINE, *Introduction a DAMASCIUS, Des premiers principes. Apories et résolutions*, Texte intégral. Introduction, notes et traduction du grec par M.-C. Galpérine, Lagrasse 1987, p. 29; PH. HOFFMANN, *L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius*, in C. LEVY - L. PERNOT (éds.), *Dire l'évidence (philosophie et rhétorique antiques)*, Paris-Montréal 1997, pp. 335-390, alle pp. 376-377; cfr. anche J. DILLON, *Damascius on the Ineffable*, in *AGPh* 78 (1996), pp. 120-129, alla p. 125.

<sup>21</sup> Cfr. DAMASCIO *De Princ.* I, p. 11, 15-16.

<sup>22</sup> Cfr., ad es., *ivi*, I, pp. 7, 24-8, 5, in cui Damascio distingue, con riferimento al Principio totalmente ineffabile e al vuoto nulla assoluto, due inconfondibili tipi di *nulla*, due corrispondenti tipi di *incedere nel vuoto* (che è un *cadere nel nulla*) e due diversi termini *indicibili*, ricorrendo ai parametri metafisico-assiologici del kreiton e del ceiron.

conosciamo un nostro stato soggettivo (pavqo") riguardo ad esso, in quanto l'ignoranza di questo Principio che noi non conosciamo si trova in noi e non in esso.<sup>23</sup> L'ineffabile, dunque, nel suo essere totalmente inconoscibile non è neppure inconoscibile, non possiede l'inconoscibilità come proprio carattere naturale e non può essere da noi conosciuto neppure come inconoscibile.<sup>24</sup> In questa direzione, secondo Damascio, riguardo a questo ulteriore Principio totalmente ineffabile (pavnth/ ajpovrrhton) – il quale è talmente ineffabile da non essere neppure possibile porre di esso che è ineffabile<sup>25</sup> – bisogna riconoscere di non conoscerlo e di non ignorarlo, ma di essere in uno stato di *sovraignoranza* (ujperavgnioia):<sup>26</sup> il Principio totalmente ineffabile, infatti, non si contraddistingue dal conoscibile come inconoscibile, ma si pone in modo aporetico al di là della stessa contrapposizione tra conoscenza e ignoranza.<sup>27</sup>

L'Uno risulta in tal modo oltrepassato e trasceso da un inafferrabile "Principio" (con il quale esso manifesta, nello spazio dell'indagine dialettica, un peculiare strettissimo rapporto), da una ajmhvcano" ajrchv<sup>28</sup> che implica radicali aporie e comporta il totale *capovolgimento* (peritrophv) di tutti i discorsi e pensieri intorno ad es-

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, I, p. 12, 19-23.

<sup>24</sup> Cfr. *ivi*, I, p. 18, 4-9: «[...] ciò che è al di là dell'Uno [= il Principio totalmente ineffabile] è il primariamente e totalmente inconoscibile (to; prwvwtw" ejsti; kai; pavnth/ ajgnwston), il quale è talmente inconoscibile che non ha neppure l'inconoscibilità per natura e che noi non lo poniamo neppure come inconoscibile, ma ignoriamo anche se esso è inconoscibile. Infatti la nostra ignoranza riguardo ad esso è completa e noi non lo conosciamo né come conoscibile né come inconoscibile».

<sup>25</sup> Cfr. *ivi*, I, p. 10, 22-24.

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, I, p. 84, 16-18. Sulla peculiare nozione damasciana di ujperavgnioia si veda, ad es., P. ATHANASSIADI, *The Chaldaean Oracles: Theology and Theurgy*, in P. ATHANASSIADI - M. FREDE (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, pp. 149-183, alla p. 167; COMBÈS, *Damascius lecteur du Parménide*, in *ArchPhilos* 38 (1975), pp. 33-60 (questo saggio è contenuto anche in Id., *op. cit.* (1996), pp. 63-99), alla p. 35; L.H. GRONDIJS, *Sur la terminologie dionysienne*, in *BAGB*, IV s. (1959), n° 4, *Supplément. Lettres d'Humanité*, XVIII, pp. 438-447 (questo saggio è anche contenuto, in forma lievemente modificata, con il titolo *La terminologie métalogue dans la théologie dionysienne*, in AA. VV., *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge. Actes du premier Congrès International de philosophie médiévale, Louvain-Bruxelles, 28 août - 4 septembre 1958*, Louvain-Paris 1960, pp. 335-346), alle pp. 444-445; HOFFMANN, *art. cit.*, pp. 378-379; R. MORTLEY, *From Word to Silence, II. The way of negation, Christian and Greek*, Bonn-Frankfurt am Main 1986, pp. 119-127, VII. *Damascius and Hyperignorance* (in cui l'autore si sofferma in generale sulla questione dell'inconoscibilità del Principio totalmente ineffabile).

<sup>27</sup> Si può rilevare in questa direzione che, se l'Uno è inconoscibile e indicibile, l'Ineffabile è talmente inconoscibile e indicibile da essere al di là della stessa inconoscibilità e indicibilità.

<sup>28</sup> Cfr. DAMASCIO *De Princ.* I, p. 84, 19-20.

Conoscibilità e inconoscibilità dell'Uno nella lettura di Damascio della Repubblica-193 ca...

sa.<sup>29</sup> Questo aporetico capovolgimento (che è un autoannullamento per contraddizione interna), capace in alcuni suoi aspetti di manifestare nell'ambito del discorso stesso un singolare valore dimostrativo-indicativo rispetto all'Ineffabile,<sup>30</sup> conduce ad individuare il limite del discorso sull'Ineffabile in un silenzio irrimediabile e nell'ammissione di non conoscere nulla delle cose che, per la loro inaccessibilità, non è permesso conoscere.<sup>31</sup> L'Ineffabile al di là dell'Uno s'impone dunque, nello spazio del discorso e del pensiero, come un termine tanto dialetticamente necessario quanto radicalmente aporetico, implicando una costante oscillazione tra il dire e il tacere, tra la necessità d'indicare in modo allusivo qualcosa intorno ad esso e il bisogno di restare in silenzio.

Nell'affrontare la questione se l'Uno sia conoscibile sotto qualche rapporto o totalmente inconoscibile (ei[ ph/ gnwstovn, h] pavnth/ a[gnwston]),<sup>32</sup> Damascio prospetta e sviluppa, a sostegno di ciascuna delle due tesi contrapposte, numerose argomentazioni,<sup>33</sup> quali ragionamenti in aporetico disaccordo vicendevole sulla questione posta,<sup>34</sup> per giungere a sostenere la tesi, anch'essa strutturalmente problematica, secondo cui l'Uno è, secondo diversi aspetti, sia conoscibile sia inconoscibile.<sup>35</sup> A questa tesi Damascio approda attraverso un

---

<sup>29</sup> Cfr. *ivi*, I, p. 8, 12-14; I, p. 21, 18-20; I, p. 26, 3-5. Sulla peritrophv dei discorsi relativi all'Ineffabile si veda fondamentalmente LINGUITI, *op. cit.*, pp. 63-73 (*C. Il metodo apofatico e il 'capovolgimento' del discorso*) e p. 99. Si deve anche ricordare che, secondo Damascio, il "capovolgimento" dei discorsi si verifica anche nel caso dell'Uno, dell'Unificato e dell'ente.

<sup>30</sup> Su questo importante rilievo cfr. DAMASCIO *De Princ.* I, p. 21, 18-20; I, p. 26, 3-5.

<sup>31</sup> Cfr. *ivi*, I, p. 21, 20-22.

<sup>32</sup> Cfr. *ivi*, I, p. 63, 1-3. Questa questione relativa all'Uno si estende parimenti al versante della sua indicibilità o dicibilità. Altrove (cfr. *ivi*, I, p. 56, 1-2) Damascio delinea come tesi alternative della questione o che l'Uno è conoscibile e dicibile, o che è inconoscibile e indicibile, o ancora – e questa è la posizione accolta da Damascio – che esso in un certo modo è conoscibile e dicibile, così come in un altro modo è inconoscibile e indicibile ("Htoi dh; gnwstovn ejsti kai; rJhtovn, h] a[gnwston kai; a[rrhton, h] pw" mevn, pw" de; ou]).

<sup>33</sup> Cfr. *ivi*, I, pp. 63, 4-67, 18 (argomenti a favore della tesi della conoscibilità dell'Uno) e I, pp. 68, 1-75, 18 (argomenti contrari alla tesi della conoscibilità dell'Uno, sviluppati a partire dalla delineazione di aporie che emergono dalla considerazione degli argomenti precedentemente esposti a favore della conoscibilità dell'Uno).

<sup>34</sup> Cfr. *ivi*, I, pp. 75, 18-20: «Chi si potrà dunque ergere a giudice di tanto forti ragionamenti in disaccordo gli uni con gli altri riguardo a [questioni] così complesse? (Tiv" a]n ou'n gevnoito lovgwn thlikouvtnv diaithth;" ajmfisbhtouvntwn pro;" ajllhvlou" peri; thlikouvtnv;»)».

<sup>35</sup> Per questa tesi cfr. *ivi*, I, p. 86, 10-22; I, p. 83, 7-12; si veda anche I, p. 10, 24-11, 5 e I, p. 11, 14-15. Sul particolare metodo aporetico adottato da Damascio cfr. COMBÈS, *Introduction a DAMASCIUS, Traité des premiers principes*, cit., vol. I, p. xxv: «Lire Damascius consiste à la suivre à partir d'un thème sur deux lignes de

articolato percorso speculativo, in un processo di ricerca di cui egli dichiara esplicitamente la serrata difficoltà. Secondo Damascio, dunque, l'Uno non è *totalmente* inconoscibile e indicibile (pur essendo intensamente inconoscibile e indicibile), così come non è totalmente atetico, non coordinato e trascendente rispetto a tutte le cose. Egli afferma che l'Uno è ancora in qualche modo concepibile<sup>36</sup> e che nell'Uno vi è molto d'indicibile e d'inconoscibile (così come d'incoordinato e di atetico), ma con il vago riflesso delle proprietà contrarie ad esse (vi è dunque nell'Uno una non trascurabile e[mfasi] del *dicibile* e del *conoscibile*).<sup>37</sup> In quest'ottica egli presenta l'Uno, che pure "rischia" di essere inconoscibile (kai; to; e)n kinduneuvei a[gnwston eìnai],<sup>38</sup> anche come *l'ultimo conoscibile* (to; e[scaton gnwstovn]).<sup>39</sup>

Riguardo all'Uno, si può notare che, tra gli argomenti contrapposti relativi alla questione della conoscibilità/inconoscibilità di esso, Damascio include anche, ora a sostegno di una tesi, ora a sostegno dell'altra, dei rimandi ad alcuni rilievi del discorso sul Bene della *Repubblica*, prospettando di tale discorso due differenti letture che richiedono un adeguato discernimento e che in ultima istanza appaiono prospettiche e relative. Si può anche ricordare che, in questo contesto aporetico-anfisbetetico, un'analoga operazione esegetica (ossia la prospettazione di una fruizione ermeneutica dei testi plato-

---

raisonnement opposées qui se coupent dans une aporie; l'opération se répète jusqu'à une nouvelle rupture du discours, qui force l'accès à un plan supérieur où se manifeste une perspective inédite. Ainsi pratiquée, l'aporie est méthode. C'est l'art de marcher sur les chemins qui se dérobent, en faisant reculer le discours jusqu'à son éclatement dans une dimension vectorielle et symbolique. [...] Les apories métaphysiques ne ferment le discours qu'en éveillant la pensée à sa nature converse et en la forçant à passer de nouveaux seuils de profondeur qui la renvoient enfin vers la gestation ineffable de son pur mouvement de transcendance»; S. GIROUX, *Damascius, précurseur du Big Bang?*, in *Contre-Vox* 1 (1995), disponibile sul sito web <<http://www.multimania.com/acg>> (ultimo accesso: settembre 2005): «Pour questionner des principes aussi élevés [il riferimento è ai Principi primi], théoriquement antérieurs à la pensée même, le philosophe pratique une méthode originale: il s'agit d'une aporetique qui double malicieusement, par sa forme, le contenu du propos. Une hypothèse et son contraire s'anéantissent impitoyablement dans une contradiction insoluble d'où seul le génie du Syrien permet de sortir, en ouvrant à chaque fois une perspective nouvelle... qui subit aussitôt la même sort».

<sup>36</sup> Cfr., ad es., DAMASCIO *De Princ.* I, p. 7, 18-20; I, p. 11, 2-5.

<sup>37</sup> Cfr. in generale *ivi*, I, p. 56, 1-11.

<sup>38</sup> Cfr. *ivi*, I, p. 19, 17 (su questo aspetto si veda in generale I, pp. 19, 17-20, 3). In generale, Damascio sottolinea più volte l'estrema prossimità dell'Uno all'inconoscibilità e all'indicibilità, dovuta alla "vicinanza" di esso al Principio totalmente ineffabile (rispetto al quale, si potrebbe dire, si determina anche la non assolutezza dell'inconoscibilità dell'Uno); cfr., ad es., *ivi*, I, p. 68, 8-10; I, p. 84, 18-19; I, p. 86, 5-8.

<sup>39</sup> Cfr. *ivi*, I, p. 20, 7-8; I, p. 18, 3-4.

Conoscibilità e inconoscibilità dell'Uno nella lettura di Damascio della Repubblica-195 ca...

nici ora a favore della tesi secondo cui l'Uno è conoscibile, ora a favore della tesi secondo cui esso è inconoscibile) è compiuta anche con lo stesso testo della "prima ipotesi" del *Parmenide*, l'interpretazione della quale risulta in Damascio particolarmente complessa e problematica. Riguardo alla *Repubblica* si possono segnalare due specifici rimandi esegetici sui due versanti contrapposti.

Un rimando ad alcuni aspetti del discorso sul Bene della *Repubblica*, intessuto con riferimenti ad altre istanze tratte da altri dialoghi platonici (il *Timeo* e il *Sofista*), è dunque delineato a favore della tesi della conoscibilità dell'Uno:

«Ma se vi è una conoscenza unitaria (eJniaiva gnw'si"), quale è quella [propria] degli dèi, la quale sarà stabilita secondo l'Uno e al di sopra dell'Unificato, questa conoscenza sarà in contatto con l'Uno per intuizione (ejfavvetai tou' eJno;" kata; ejpibolhv), mentre la conoscenza più grossolana, quale è anche la nostra, coglierà l'Uno a stento con un ragionamento spurio (hJ de; pacutevra, oi{a kai; hJ hJmetevra, novqw/ movli" logismw/ ajjntilhvyetai tou' eJnov"). Ma se mai anche noi avessimo un'intuizione (ejpibalou'men), ciò sarà allorché, come dice [Platone], dirigiamo in alto lo sguardo dell'anima, proiettando il fiore stesso della nostra conoscenza conforme all'Uno (th;n aujgh;n th" yuch" ajnaktivnwmen, to; a[nqo" aujto; probalovmenoi th" eJnoeidou" hJmw'n gnwvsew"). Che Platone pone questo [= l'Uno] come conoscibile, lo ha mostrato chiaramente, avendolo chiamato "il più grande oggetto di apprendimento" ("Oti de; gnwsto;n aujto; tivqenai, safw" ejdhvlsen mevgiston aujto; mavqhma kalevsa") e inoltre avendolo dichiarato nel *Sofista* anteriore all'ente, avendo stabilito la [sua] dimostrazione secondo la sola nozione dell'Uno.»<sup>40</sup>

Ritroviamo dunque in questo passo, a sostegno della conoscibilità dell'Uno, una particolare fruizione esegetica del discorso sul Bene della *Repubblica*, di cui sono richiamate fondamentalmente due istanze (rilevate e analizzate anche da Proclo), l'elevazione verso l'Uno dello *sguardo dell'anima* (riferimento a *Resp.* 7, 540 A 7-8), che in qualche modo viene assimilato all'Uno in noi – così ritengo che vada inteso il *fiore della nostra conoscenza Uni-forme* –,<sup>41</sup> e la concomitante delineazione dell'Uno come *il più grande oggetto di conoscenza* (riferimento a

<sup>40</sup> *Ivi*, I, p. 65, 1-10.

<sup>41</sup> Anche Proclo, con riferimento al medesimo passo platonico, identifica lo *sguardo* (aujghv, *claritas*) *dell'anima* con l'Uno dell'anima (con cui "conosciamo" l'Uno in sé), il quale è connesso alla dialettica negativa; cfr., ad es., PROCLO *In Parm.* VII, pp. 511, 81-512, 88.

*Resp.* 6, 505 A 2). L'elevazione dello *sguardo dell'anima* è presentata con riferimento alla particolare forma di *ejpibolhv* di cui anche noi – secondo quanto prospettato in questo argomento – siamo in qualche misura capaci, la quale è assimilabile alla *conoscenza unitaria* (*eJniaiva gnw'si*) propria degli dèi, che è “secondo l'Uno” ed entra in contatto intuitivamente (*kata; ejpibolhvn*) con questo.<sup>42</sup> A favore della tesi della conoscibilità dell'Uno è chiamata in causa in questo passo, insieme alla divina *conoscenza unitaria* e alla nostra intuizione ad essa accostabile, anche la nostra *conoscenza più grossolana* che coglie l'Uno *a stento* (l'espressione *movli* ... *ajjntilhvyetai* può essere accostata all'espressione *movgi* o *Jra'sqai* di *Resp.* 7, 517 C 1, riferita all'idea del Bene; abbiamo così in questo contesto un altro riferimento alla *Repubblica*) con un *ragionamento spurio* (*novqo* "logismov").<sup>43</sup> Si può notare che, secondo Damascio, questo ragionamento spurio che pensa e conosce le cose le une a partire dalle altre, quale ragionamento con cui la conoscenza più grossolana si rapporta all'Uno, si articola secondo due distinte modalità costituite dall'analogia e dalle negazioni (con riferimento, rispettivamente, alla *Repubblica* e al *Parmenide*),<sup>44</sup> le quali costituiscono due concomitanti modalità di elevazione all'Uno. Si delinea in questo modo una lettura dei testi platonici che afferma la conoscibilità dell'Uno.

Un rimando al discorso sul Bene della *Repubblica*, anche in questo caso accompagnato da riferimenti ad altre opere platoniche,

<sup>42</sup> Su questa intuizione che si riferisce all'Uno, la quale in questo passo appare possibile anche per l'anima umana, cfr. DAMASCIO *De Princ.* I, p. 10, 12-14; I, p. 19, 2-4. Riguardo all'intuizione o conoscenza unitaria si può anche rimandare alla procliana *conoscenza divina* (*qeiva gnw'si*), quale conoscenza uni-forme, nascosta e inafferrabile a tutti gli enti secondari, al di sopra dell'intelletto e di tutte le altre forme di conoscenza; cfr. in generale PROCLO *El. Theol.* 121, p. 106, 10-33. Si deve anche notare che Proclo identifica l'intuizione (*prosbolhv*) divinamente ispirata e superiore all'intelletto (con la quale soltanto l'Uno è “conoscibile”) con lo *sguardo dell'anima* (assimilato all'Uno dell'anima), stabilendo anche in questo caso un legame tra questa intuizione e la dialettica negativa (che procede per sottrazioni); cfr. ID. *In Rem publ.* I, pp. 280, 27-281, 3.

<sup>43</sup> Si può notare che Proclo, con riferimento all'Uno, parla di un *intelletto spurio* (come anche di una “opinione spuria”) superiore all'intelletto e delineato come *non-intelletto*; cfr. ID. *In Tim.* I, pp. 257, 28-258, 8). A questo riguardo Proclo afferma anche che l'Intelletto, oltre alla forma di conoscenza affermativa, possiede anche una forma di conoscenza negativa (quale attività divinamente ispirata) con la quale esso “conosce” l'Uno; lo stesso vale anche per le anime divine; ID. *In Parm.* VI, coll. 1079, 29-1080, 31. Si può rilevare che quest'ultimo rilievo si estende anche alle nostre anime; secondo Proclo, infatti, sono proprie di ogni anima e di ogni intelletto due distinte forme di attività, le une *uni-formi e superiori all'intellezione* e le altre *intellettive*; cfr. ID. *Phil. Chald.* IV, pp. 209, 5-211, 15.

<sup>44</sup> Cfr. DAMASCIO *De Princ.* I, p. 69, 14-17 e I, p. 64, 11-20. Sull'analogia e le negazioni quali modi di ascesa all'Uno in Proclo, cfr. *supra*, nota 17.

Conoscibilità e inconoscibilità dell'Uno nella lettura di Damascio della Repubblica-197 ca...

è pure prospettato a favore della tesi dell'inconoscibilità dell'Uno. Rispetto ai riferimenti testuali sopra ricordati a sostegno della tesi secondo cui l'Uno è conoscibile, questo rimando appare calibrato su una particolare lettura di altre istanze rintracciate nel testo platonico preso in esame, le quali sembrano comprovare l'inconoscibilità dell'Uno. Questo secondo argomento è incentrato sulla trascendenza causale del Bene rispetto alla *luce della verità*:

«Anche Platone non ritiene affatto che l'Uno sia conoscibile (gnwsto;n); per prima cosa, infatti, nel *Parmenide* egli dichiara: “[l'Uno], di conseguenza, non è neppure conosciuto” (oujde; gignwvsketai a[ra], eliminando totalmente la conoscenza [di esso] (kaqovlou th;n gnw'sin ajfairw'n). E nella *Repubblica*, anche se egli sembra renderlo conosciuto (kaivtoi dokw'n aujto; gnwvrimon poiei'n), tuttavia egli dice che il conoscente e il conosciuto (to; gignw'skon kai; gignwskovmenon) hanno bisogno della luce, affinché, irradiati dalla luce, <quest'ultimo divenga atto ad essere percepito> e l'altro a percepire, in quanto il conoscibile, essendo illuminato, è divenuto più chiaro; infatti il conoscibile agisce sul conoscente, come ridestandolo all'attività che è propria di quest'ultimo. Se invero l'Uno è conoscibile, bisogna che esso sia irradiato dalla luce: ma in che modo l'Uno potrebbe essere irradiato dalla sua propria luce? Infatti la luce della verità scorre in quelli [= il conoscente e il conosciuto] a partire dall'Uno.»<sup>45</sup>

Secondo questa lettura, l'Uno, in quanto Causa della *luce della verità* (la *verità* che procede dall'Uno), trascendente rispetto ad essa,<sup>46</sup> non può dunque essere esso stesso conoscibile, dal momento che la conoscenza, nella sua strutturazione, è resa possibile dall'irradiazione luminosa della verità sul soggetto conoscente e sull'oggetto conosciuto.<sup>47</sup> Il riferimento a *Resp.* 6, 507 D 11-508 E 5 in quest'argomentazione è dunque utilizzato in direzione della totale esclusione della conoscenza dell'Uno: questa esclusione non si limita a negare la conoscenza scientifica o la conoscenza intellettuale

---

<sup>45</sup> *Ivi*, I, p. 70, 7-18. Riguardo alla lacuna della linea 12 accolgo l'integrazione proposta dagli editori.

<sup>46</sup> Anche secondo Proclo il Bene sovraessenziale è trascendente rispetto alla verità (la quale è anch'essa a suo modo sovraessenziale e unifica l'intelletto e gli intelligibili) e costituisce la causa-fonte di essa.

<sup>47</sup> Nel passo in questione Damascio presenta la *luce della verità* come l'elemento che permette l'interazione e la connessione tra il conoscente e il conosciuto (to; gignw'skon kai; gignwskovmenon); altrove (cfr. *ivi*, I, p. 99, 12-14) egli, sempre con riferimento alla *Repubblica*, presenta la verità o *luce dell'Uno* come quell'elemento che procede dall'Uno e che congiunge l'intelligibile e l'intellettivo (sundetiko;n tou' nohtou' kai; tou' noerou').

dell'Uno, ma non lascia neppure spazio ad una "conoscenza" di esso a queste superiore, del tutto taciuta in questo passo. Secondo un'analogia prospettiva di lettura, anche il concomitante riferimento esegetico al rilievo del *Parmenide* (142 A 5) secondo cui l'Uno "non è neppure conosciuto" (oujde; gignwvsketai) concorre in questo caso ad escludere ogni forma di conoscenza dell'Uno, in direzione dell'affermazione della tesi che sostiene l'inconoscibilità di quest'ultimo.<sup>48</sup> Si prospetta in questi termini una lettura dei testi platonici che afferma l'inconoscibilità dell'Uno.

Analogamente, sia l'analogia (con riferimento alla *Repubblica*) sia le negazioni (con principale riferimento al *Parmenide*) sono considerate, secondo le coordinate metodologiche dell'indagine in questione, come possibili elementi ora a sostegno della tesi della conoscibilità dell'Uno, ora a sostegno della tesi della sua inconoscibilità.<sup>49</sup> In questi termini, dunque, secondo Damascio il testo della *Repubblica* sembra prestarsi a letture antitetiche che prospettano, riguardo all'Uno, istanze speculative contrapposte.

In questo scenario aporetico, Damascio avanza una soluzione, insieme teoretica ed esegetica, che potremmo definire problematicamente conciliatrice. Egli delinea in riferimento all'Uno una conoscenza (gnw'si") "in lontananza" (l'Uno, infatti, appare come conoscibile "da lontano", povrrwqen), la quale, via via che si avvicina all'Uno, si affievolisce fino a trapassare e dissolversi nella non-conoscenza (ajgnwsiva), scaturendo conclusivamente in un contatto (sunafh) che è al di sopra della conoscenza (uJpe;r gnw'sin). Questo progressivo passaggio dalla conoscenza alla non-conoscenza avviene secondo un processo in cui la distinzione (diavkrisi"), necessaria per la conoscenza, avvicinandosi all'Uno (il quale è in se stesso totalmente semplice, indeterminato e senza alcuna dualità) si ripiega in un'unione (e{nwnsi").<sup>50</sup> È dunque all'interno di questo scenario che

<sup>48</sup> A questo proposito si deve notare che nell'interpretazione di PLAT. *Parm.* 142 A 5 proposta da Proclo, attraverso una peculiare comparazione tra il lemma 142 A 3-4 e il lemma 142 A 4-6, la negazione oujde; gignwvsketai è assunta come corrispondente ed equivalente alla precedente negazione oujdev ti" eipisthvmh, per cui il "conoscere" che in questo caso è negato dell'Uno va inteso come "conoscere scientificamente"; la negazione della conoscenza dell'Uno assume in questo modo un significato limitato e ristretto che non esclude *tout court* la "conoscenza", risultando compatibile con l'affermazione di una "conoscenza!" meta-epistemica divinamente ispirata (*cognitio indiuinata*, gnw'si" e[nqeo") che conduce l'Uno in noi all'Uno in sé, con riferimento all'"estremo oggetto di conoscenza" della *Repubblica*; cfr. PROCLUSO *In Parm.* VII, p. 514, 53-60.

<sup>49</sup> Cfr., rispettivamente, DAMASCIO *De Princ.* I, pp. 64, 14-19 e I, pp. 69, 9-70, 7.

<sup>50</sup> Cfr. *ivi*, I, p. 83, 7-84, 7. A questo riguardo cfr. COMBÈS, *Damascius, ou la pensée de l'origine*, in J. DUFFY - J. PERADOTTO (eds.), *Gonimos. Neoplatonic and*

*Conoscibilità e inconoscibilità dell'Uno nella lettura di Damascio della Repubblica* - 199 ca...

l'Uno si manifesta, nella nostra ascesa ad esso, tanto come inconoscibile, tanto come conoscibile. Questi assunti speculativi sono anche rintracciati, con debite strategie ermeneutiche, nei testi platonici. Per quanto concerne l'esegesi del discorso sul Bene della *Repubblica*, ad esempio, Damascio avanza – non senza una certa cautela – una possibile lettura secondo cui l'analogia che vi è prospettata insegna la stessa dottrina che sopra ho delineato, in quanto presenta un'iniziale visione del sole (analogo al Bene) "da lontano", la quale diminuisce via via che ci si avvicina ad esso e infine si estingue totalmente, in una situazione in cui finiamo per non vedere più né il sole né le altre cose, in quanto al posto di occhio illuminato siamo diventati la luce stessa (kai; teleutw'nte" ou[te aujto;n ou[te a[lla oJrw'men, ajnti; fwtizomevnou o[mmatu" aujtofw" genovmenoi).<sup>51</sup> In questo modo Damascio recupera la verità contenuta nelle due tesi precedentemente presentate come antitetiche e nelle argomentazioni invocate a loro sostegno, evitando di assolutizzarle indebitamente e cogliendone la reciproca relatività che, con le dovute precisazioni, permette loro di connettersi e integrarsi in una visione coerente. La valenza gnoseologica dell'analogia della *Repubblica* e delle negazioni del *Parmenide* va dunque intesa secondo queste coordinate henologiche.

Alcuni basilari elementi esplicativi della dottrina della conoscibilità-inconoscibilità (dicibilità-indicibilità) dell'Uno possono essere individuati in talune considerazioni damasciane sull'Uno in noi e sulla nostra corrispondente *doglia* (wjdív") *conoscitiva* dell'Uno, quali elementi che costituiscono una certa conoscenza dell'Uno e che per altro verso non compromettono l'inconoscibilità di questo. Nel confer-

---

*Byzantine Studies Presented to Leendert G. Westerink at 75*, Buffalo, New York, 1988, pp. 85-102 (riedito in *Id.*, *op. cit.* (1996), pp. 273-295), alle pp. 96-97: «De ce fait, dans l'approche de l'un, comme première trace de l'ajrchv ineffable, connaissance et union sont dans un rapport inversement proportionnel [...]». Bisogna ricordare che Damascio insiste ripetutamente sui caratteri dell'inconoscibilità e dell'indicibilità dell'Uno, pur specificando che non si tratta di un'inconoscibilità e di un'indicibilità assolute.

<sup>51</sup> Cfr. DAMASCIO *De Princ.* I, p. 84, 7-12. A questo proposito, la cautela damasciana nella presentazione di questa interpretazione del testo platonico potrebbe essere indicata dal ricorso (alla linea 7) all'avverbio pou (Ou{tw gavr pou kai; hJ Plavtwno" ajpaitai' ajnalogiva), il quale può anche indicare una qualche incertezza o esitazione (in questa direzione è traducibile con espressioni come "forse", "se non erro", "credo"). Ciò potrebbe far pensare che la presente interpretazione dell'analogia platonica sia avanzata da Damascio con una certa decisione, ma pur sempre in termini possibilistici, congetturali e non assiomatici, con la consapevolezza critica di un'intrinseca problematicità di fondo del testo platonico. A questo riguardo, si può notare che Damascio ricorre ad analoghe espressioni limitative anche a proposito di altre sue interpretazioni di testi platonici.

mare la fondamentale funzione anagogico-intermediaria e “conoscitiva” dell’Uno in noi (il *semplicemente Uno in noi*) rispetto all’Uno in sé (il *semplicemente Uno*) Damascio ne sottolinea anche la distanza rispetto a quest’ultimo.<sup>52</sup> Secondo Damascio l’Uno in noi agevola il passaggio all’Uno in sé e ci permette di fare delle congetture su quest’ultimo. Precisamente, l’Uno in noi, in quanto ci è più prossimo e più congenere, costituisce ciò che è maggiormente predisposto alle congetture che noi elaboriamo riguardo all’Uno. Si potrebbe dunque intendere che l’Uno in noi costituisce più propriamente il referente delle nostre congetture sull’Uno e, nel configurarsi come un certo Uno *congetturato e posto* in determinate maniere, svolge la funzione di intermediario che promuove il passaggio (metavbasi) all’Uno e rende quest’ultimo in qualche modo conoscibile; ma insieme, per questa sua stessa strutturazione concettuale, tetica e determinata (la quale lo rende più vicino a noi), esso resta al di qua dell’Uno semplice e indeterminato, che così rimane, in quanto tale, inconoscibile (in se stesso al di là delle congetture elaborate con riferimento all’Uno in noi). Secondo questi assunti, dunque, l’approdo conoscitivo all’Uno risulta in ultima istanza precluso, anche se è possibile fare delle congetture su di esso e tendervi tramite l’Uno in noi.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Su questo aspetto cfr. COMBÈS, *art. cit.* (1975), p. 36.

<sup>53</sup> Per queste considerazioni, cfr. DAMASCIO *De Princ.* I, p. 11, 6-15, di cui propongo una traduzione: «Queste, infatti, sono le [nostre] doglie e in questo modo noi le purifichiamo verso il semplicemente Uno e il Principio veramente unico di tutte le cose (pro; " to; aJplw' " e)n kai; th;n mivan ajlhqw' " pavntwn ajrchvn [il *Principio veramente unico di tutto* deve essere distinto dal *semplicemente Uno* e identificato con il Principio totalmente ineffabile]). È del tutto sicuro che l’Uno in noi così congetturato, in quanto ci è più prossimo e più congenere ed essendo quasi del tutto inferiore rispetto a quello (ejkeivnou), si presta maggiormente ad una tale congettura; a partire da un determinato Uno, in qualunque modo esso sia posto, anche il passaggio al semplicemente Uno è facile; anche se noi non perveniamo in alcun modo a quello (ejkeivnw), possiamo però fare delle congetture intorno [all’Uno] che è anteriore a tutto». Si potrebbe anche ravvisare in questo passo un’ambiguità riguardo all’oggetto (nel caso sia sempre lo stesso) indicato dai due pronomi ejkeivnou (linea 9) ed

ejkeivnw/ (linea 12). Questi due pronomi, secondo una lettura che provo a sostenere, potrebbero essere riferiti al Principio totalmente ineffabile (indicato poco prima in *De Princ.* I, p. 10, 22-23 con l’espressione to; pavnth/ ajpovrrhton, *il totalmente ineffabile*), anche in considerazione del fatto che l’ejkei'no (neutro: *quello*) della linea 15 si riferisce senza alcun dubbio a quest’ultimo, in contrapposizione all’Uno che è richiamato alla linea 14; così, ad es., mi sembra che intenda il passo GALPÉRINE, *op. cit.* (1987), p. 158, in cui traduce i tre pronomi in questione con *celui-là* (in corsivo), e p. 30, in cui ella indica con il pronome *celui-là* (in corsivo) il Principio totalmente ineffabile. Secondo questa lettura Damascio, anche nel passo in questione, riprendendo le istanze espresse poco prima in DAMASCIO *De Princ.* I, pp. 10, 22-11, 5 insisterebbe ancora nello stabilire la differenza tra il Principio ineffabile, il quale è totalmente inconoscibile e dunque inaccessibile per l’Uno in noi (questo Principio, secondo quanto specificato nelle successive linee 15-16, deve essere onorato con un

Conoscibilità e inconoscibilità dell'Uno nella lettura di Damascio della Repubblica-201 ca...

Al riguardo, mi sembra significativo un altro passo del *De Principiis*. Con riferimento alla questione della conversione verso l'Uno e dell'unione con questo, Damascio afferma che lo *sguardo dell'anima* si congiunge alla luce che proviene dall'Uno, ma non all'Uno stesso, dichiarando anche che la luce proveniente dall'Uno è congiunta all'Uno stesso soltanto *secondo l'immagine dell'analogia* (con riferimento all'analogia del sole rispetto al Bene), ma non *secondo verità*, perché l'Uno non sopporta il contatto (sunafhv) con altro.<sup>54</sup> Da questo passo, dunque, si può rilevare che lo *sguardo dell'anima*, il quale si congiunge con qualcosa che procede direttamente dall'Uno e non

---

completo silenzio e prima ancora con una completa ignoranza che considera indegna ogni conoscenza), e l'Uno, il quale invece si presenta come non totalmente inconoscibile ed è in qualche misura approcciabile con l'Uno in noi. Il richiamo all'Uno in noi sarebbe così mirato a mettere in evidenza una certa conoscibilità dell'Uno, segnata dalla possibilità di un facile passaggio da *un determinato Uno* (l'Uno in noi) al *semplicemente Uno* e dalla possibilità di fare delle congetture sull'*Uno che è anteriore a tutto* con il *semplicemente Uno che è presso di noi* (L'Uno in noi). In questo senso i due rilievi legati ai due pronomi in questione (linee 9-10 e 12) non riguarderebbero i limiti conoscitivi dell'Uno in noi rispetto al semplicemente Uno (cioè la distanza che permane tra l'Uno in noi e l'Uno in sé): il passo indicherebbe fondamentalmente la potenza di rapporto conoscitivo, propria dell'Uno in noi, rispetto all'Uno in sé, lasciando comunque emergere anche la distanza costitutiva tra l'Uno in noi e l'Uno in sé; si potrebbe infatti rilevare, come mostro nel corpo del testo, che nel passo in questione la distanza tra l'Uno in noi (che pure conduce all'Uno) e il semplicemente Uno è ravvisabile nella delineazione della natura *determinata* dell'Uno in noi contrapposta alla natura *indeterminata* del semplicemente Uno. Per altro verso, si potrebbe anche provare a riferire questi due pronomi al *semplicemente Uno* (to; aJpivw" e(n alle linee 6-7) e non al Principio ineffabile. Così mi sembra che intenda il testo LILLA, *art. cit.*, pp. 66-67, in cui prende in esame il "fiore dell'anima" e l'Uno; p. 68, passo 173, in cui riguardo a eikeivnw/ annota «[sc. il primo principio]»; p. 67, in cui l'espressione "primo principio" è riferita all'Uno: «più vicino all'ineffabile si trova invece l'uno semplice o primo principio [...]». In tal caso si avrebbe una specifica segnalazione, in termini molto accentuati, dei limiti conoscitivi dell'Uno in noi rispetto al semplicemente Uno. Questa lettura che riferisce i due pronomi all'Uno, seppure alquanto problematica, mi sembra comunque in qualche misura prospettabile in considerazione dei limiti che altrove Damascio riconosce all'Uno in noi rispetto all'Uno in sé (indicando la trascendenza di quest'ultimo rispetto all'Uno in noi quale funzione "conoscitiva" rivolta all'Uno). Ovviamente, in questo caso, se l'Uno in noi non riesce a raggiungere l'Uno in sé (pur approssimandosi ad esso), *a fortiori* non riesce neppure a proiettarsi verso il Principio ineffabile e a raggiungerlo. Tutta la questione implica un riferimento al problema della determinazione dello statuto dell'Uno in noi e della valenza conoscitiva di questo nell'ambito del pensiero damasciano.

<sup>54</sup> Cfr. DAMASCIO *De Princ.* I, p. 125, 10-15. Per il congiungimento dello *sguardo dell'anima* con la *luce della verità*, cioè con la verità che emana dal Bene, la quale non è analoga al sole, ma alla luce del sole, cfr. anche *ivi*, I, pp. 105, 25-106, 8. Altrove, con riferimento ai medesimi passi della *Repubblica*, Damascio afferma anche (in un modo che appare compatibile con il rilievo in questione) che le anime, avendo rivolto verso l'alto lo *sguardo dell'anima*, tendono verso l'idea unica stessa del Bene; cfr. *Id. In Parm.* II, p. 52, 9-11 (e la relativa n. 4 a p. 132).

con l'Uno stesso, non si congiunge con l'Uno – si potrebbe dire – neppure mediatamente (cioè nel suo essere congiunto con qualcosa che è congiunta con l'Uno), a causa della mancanza di un reale contatto tra la luce della verità e l'Uno da cui essa è emessa (dunque a causa della trascendenza dell'Uno rispetto alla verità).<sup>55</sup>

Queste considerazioni concordano con l'assunto speculativo damasciano, relativo alla non totale ineffabilità-inconoscibilità dell'Uno, secondo cui la nostra gestazione conoscitiva dell'Uno, con la quale si consumano gli aporetici tentativi di conoscenza di esso, non procede fino ad una "conoscenza" dell'Uno (così che l'Uno non giunge mai ad essere "conosciuto") e non riesce mai a "darlo alla luce"; essa si presenta dunque come una gravidanza perenne, come una gestazione che non è mai capace di partorire (tivktein), ma che ha il suo partorire nell'essere, in qualunque modo che sia, in travaglio,<sup>56</sup> in eterno travaglio.

Al di là della soluzione proposta e delle sue implicazioni proto-logiche, si può rilevare che nel filosofo siriano la controversa biforcazione teoretica ed esegetica sopra ricordata affonda le sue radici nell'intrinseca ambiguità della natura stessa dell'Uno. A questo proposito, si può richiamare un'osservazione damasciana sulla causa dell'irrisolta ambiguità della nostra considerazione dell'Uno, in un contesto speculativo in cui viene in qualche modo riproposta l'oscillazione tra la conoscibilità e l'inconoscibilità dell'Uno. Facendo riferimento alla tensione procliana tra l'*assioma ineffabile* (ajpovrrhton ajxivwma) relativo alla *conoscenza che è in gestazione dell'Uno* e l'*assioma dicibile* (rjhto;n ajxivwma) relativo alla *conoscenza che è già articolata*,<sup>57</sup> Damascio indica la causa della "perenne" (ajeiv) ambiguità dell'esame e del giudizio intorno all'Uno (... ai]tion kai; th" ejpamfoterizouvsh" ajei; peri; aultou' dokimasiva" kai; krivsew") nella costitutiva vicissitudine della nostra conoscenza di esso, secondo la quale l'Uno si presenta talora come conoscibile, talora come inconoscibile, essendo infatti in un modo conoscibile e in un altro inconoscibile. Con riferimento all'aporetica gestazione conoscitiva dell'Uno, Damascio dichiara che la conoscenza di esso procede fino alla gestazione; ma, sforzandosi di giungere al prodotto (tovko") stesso di questa gestazione e alla conoscenza articolata di esso

<sup>55</sup> Questo rilievo limita anche il valore conoscitivo della nostra possibile intuizione dell'Uno (connessa allo *sguardo dell'anima*), precedentemente ricordata.

<sup>56</sup> Su questi aspetti delle nostre "doglie del parto" o della "gestazione" dell'Uno cfr., ad es., Id. *De Princ.* I, p. 87, 17-23; I, pp. 88, 25-89, 3; I, p. 118, 5-9.

<sup>57</sup> Damascio attribuisce questi due assiomi a Proclo, facendo riferimento ad un imprecisato monovbiblo" di quest'ultimo, non pervenutoci. Il Westerink e il Combès prospettano l'ipotesi secondo cui quest'opera procliana potrebbe essere il *monó-blos* sulle tre monadi del *Filebo*, citato da Proclo stesso; cfr. WESTERINK - COMBÈS, in DAMASCIUS, *Traité des premiers principes*, cit., vol. I, p. 162, n. 2 relativa alla p. 86.

*Conoscibilità e inconoscibilità dell'Uno nella lettura di Damascio della Repubblica*-203 ca...

gestazione e alla conoscenza articolata di esso (vale a dire, sforzandosi di "partorire" e approdare ad una fattuale conoscenza dell'Uno), essa ricade da questo nei derivati di esso. In tal modo la conoscenza dell'Uno approda, in ultima istanza, non al frutto stesso della gestazione, cioè all'Uno stesso, ma ai frutti di questo frutto, il quale non viene mai partorito e resta per ciò stesso non attingibile.<sup>58</sup> Ciò in una prospettiva in cui il contatto con l'Uno, quale *contatto di Uno con Uno* (wJ" eJno;" pro;" e{n), è al di sopra della conoscenza<sup>59</sup> e non è anch'esso un contatto come quello (implicante dualità e distinzione) di un soggetto conoscente con un oggetto conosciuto, quale è quello in cui l'Uno ci appare conoscibile "da lontano".<sup>60</sup> L'Uno indeterminato e totalmente semplice, totalmente incircoscritto e completamente non-qualificato, al di là delle antitesi – non senza qualche decisiva riserva – e delle distinzioni, in se stesso si sottrae alla conoscenza (si rivela inconoscibile), pur essendo in qualche modo, secondo peculiari strategie ed entro certi limiti intrascendibili, conoscibile. La "conoscenza" dell'Uno, in questo modo, non è una conoscenza "positiva", capace di circoscriverlo ed afferrarlo come qualcosa di formalmente determinato.

Al di là della determinazione e della valutazione delle divergenze e delle possibili convergenze della presente posizione damasciana con la corrispondente posizione procliana, si può registrare in Damascio un diverso modo di decifrazione e fruizione dei testi platonici, in un'ottica che mette in particolare rilievo la dimensione aporetica del discorso sull'Uno-Bene.

La problematica ambiguità dell'esame e del giudizio intorno all'Uno si traduce, dunque, nel contesto di una pluralità di *lovgoi* in vicendevole disaccordo sui versanti della conoscibilità e dell'inconoscibilità dell'Uno, anche nell'incertezza di una duplicità di interpretazioni discordanti relativa ai testi platonici, nell'aporetica oscillazione tra due divergenti letture di questi, la quale viene superata con la considerazione della peculiare conoscibilità-inconoscibilità dell'Uno.<sup>61</sup> A questo proposito, una possibile *ajmfisbhvthsi*" è indicata

---

<sup>58</sup> Cfr. DAMASCIO *De Princ.* I, p. 86, 10-22. Si ripropone dunque la perenne gestazione dell'Uno.

<sup>59</sup> Si veda, al riguardo, anche *ivi*, I, pp. 72, 16-73, 12, in cui è delineato un argomento a sostegno dell'inconoscibilità dell'Uno e in cui Damascio afferma che la conversione (*eipistrotfiv*) all'Uno – della quale egli sottolinea la problematicità – avviene non tramite conoscenza, ma tramite un'unione trascendente rispetto alla conoscenza.

<sup>60</sup> Cfr. *ivi*, I, p. 83, 13-14. A questo proposito si veda anche *ivi*, I, pp. 19, 24-20, 3.

<sup>61</sup> Si può rilevare in questo caso che si delinea una pluralità di *lovgoi* contrapposti che però il *lovgo*", impegnato in un'indagine insieme dialettica ed ermeneutica, deve riuscire in qualche modo a controllare e governare con le sue capacità critico-

da Damascio non soltanto nell'ambito dell'interpretazione di passi di una medesima opera platonica (come nel caso sopra menzionato della *Repubblica*), ma anche nell'ambito della corrispondenza tra diverse opere platoniche riguardo ad una medesima questione. Questa istanza può essere attinta da un passo, esegeticamente complesso, delle *Aporie e soluzioni sui primi Principi*, nell'ambito di un serrato e impervio discorso protologico. In esso Damascio, cimentandosi anche in una presentazione dei diversi *indizi* o più esattamente *segni* (i termini utilizzati sono, rispettivamente, *gnwvrisma* e *sunqhma*)<sup>62</sup> che in varie tradizioni sono "ipotizzati" del *Principio al di là di tutte le cose* (*hJ ejpevkeina pavntwn ajrchv*) nella volontà di indicarlo in modo allusivo,<sup>63</sup> segnala una *ajmfisbhvthsi* nel modo platonico di usare i *nomi* (*ojnovmata*), i quali in questo contesto sono equivalenti ai *segni* (*sunqhvmata*):

«Platone, invero, si presta a controversia sul modo di utilizzare i nomi [riguardo al Principio al di là di tutte le cose] (ÔO dev ge Plavtwn ajmfisbhthvsimo" o{ph/ crh'tai toi" oinovmasin); nel *Sofista*, infatti, egli pone l'Uno prima di tutte le cose; nella *Repubblica* dichiara che [l'Uno] è conoscibile (*ejn de; th' Politeiva/ gnwsto;n* [emendazione del trådito *a[gnwston]* *eì\naiv fhsin*); nel *Parmenide*, nella prima ipotesi, egli sembra lasciare l'Uno senza l'essere, perché, a quanto sembra, egli esclude che l'Uno sia, e tuttavia forse, attraverso la negazione perfetta e la totale soppressione conoscitiva, egli indica in modo allusivo l'Ineffabile (*ouj mevntoi ajllΔ i[sw" dia; th" pantelou" ajpofavsew" kai; th" gnwstikh" aJpavsh" ajnairevsew" to; ajpovrrhton ejndeivknu-tai*)».<sup>64</sup>

Lasciando da parte la significativa problematica critico-testuale relativa all'emendazione del trådito *a[gnwston* in *gnwstovn* (linea 14) proposta dal Westerink e dal Combès nella loro edizione dell'opera,<sup>65</sup> come anche la questione del senso e delle implicazioni

teoretiche.

<sup>62</sup> Nel corso dell'indagine Damascio ricorre anche ad altri termini, quali *e[ndeixi*", *paravdeigma*, *suvmolon*, *e[ndeigma*, *uJpovdeigma*, sempre per suggerire delle modalità d'indicazione indirette, improprie, mediate, allusive, "approssimative", manifestando in tal modo lo scarto strutturale tra le indicazioni utilizzate e i Principi cui sono riferite.

<sup>63</sup> Cfr. *ivi*, II, pp. 10, 13-11, 25.

<sup>64</sup> *ivi*, II, p. 11, 14-18.

<sup>65</sup> WESTERINK e COMBÈS, in DAMASCIUS, *Traité des premiers principes*, cit., vol. II, p. 11 e nella relativa n. 4 alla p. 223, giustificano la correzione di *a[gnwston* (lezione che figura nel codice *Marcianus gr. 246*) in *gnwsto;n* con il rimando al passo parallelo di *De Princ.* I, p. 65, 7-10 (sopra citato), in cui sono citati congiuntamente i medesimi testi del *Sofista* e della *Repubblica*. Inoltre i due studiosi rinviano a PRO-

Conoscibilità e inconoscibilità dell'Uno nella lettura di Damascio della Repubblica-205 ca...

della delineazione dell'Uno prospettata secondo Damascio in ciascuna delle tre opere platoniche indicate,<sup>66</sup> si può comunque notare

---

CLO *In Rem publ.* I, p. 280, 13-15, in cui il Licio dichiara che Platone afferma che il Bene è conoscibile (gnwstovn); tra i riferimenti testuali alla *Repubblica* indicano *Resp.* 6, 505 A 2-3 e 7, 519 C 9-10. CH. É. RUELLE (cfr. DAMASCII SUCCESSORIS *Dubitationes et solutiones...*, cit., vol. I, § 46, p. 92, 9 e relativi riferimenti) conserva a[gnwstovn e rimanda a *Resp.* 7, 525 E e 5, 477 A (quali possibili passi del dialogo nei quali rintracciare l'assunto platonico dell'inconoscibilità dell'Uno); in ciò egli è seguito da A.-Ed. CHAIGNET nella sua traduzione francese dell'opera, condotta sul testo stabilito dal Ruelle (cfr. DAMASCIUS LE DIADOQUE, *Problèmes et solutions touchant les premiers principes, avec le tableau sommaire des doctrines des Chaldéens de Michel Psellus, traduits pour la première fois et accompagnés de commentaires et d'un index très développé* par A.-Ed. Chaignet, 3 tomes, Paris 1898, rist. Bruxelles 1964, t. I, p. 152: *inconnaissable*; nella stessa pagina, alla n. 4 Chaignet indica gli stessi riferimenti alla *Repubblica* segnalati dal Ruelle). Anche GALPÉRINE, nella sua traduzione francese dell'opera, condotta direttamente sul testo del codice *Marcianus gr. 246*, ff. 1-210 recto, l. 11 (cfr. *op. cit.* [1987], p. 280 e n. 42), non apporta in questo caso alcuna correzione e traduce *inconnaissable*; in nota la studiosa avanza la lettura secondo cui nella *Repubblica* Platone non dice che il Bene è inconoscibile, ma al contrario che è l'oggetto della scienza più alta; ma, ponendolo al di là dell'essenza, egli lo sottrae per ciò stesso alla conoscenza, poiché conoscere è conoscere ciò che è. A questo riguardo la Galpérine segnala la difficoltà che Damascio riscontra nell'interpretazione di questo dialogo platonico riguardo alla questione della conoscibilità o inconoscibilità del Bene. La correzione di Westerink e Combès, che comunque considero in ultima istanza congetturale (possibile, ma non strettamente necessaria), appare fondata e in qualche misura condivisibile. Ciò, principalmente, se si assume l'abbinamento tra la *Repubblica* e il *Sofista* che compare in questo passo con il medesimo valore dello stesso abbinamento che compare precedentemente in *De Princ.* I, p. 65, 7-10 (in un contesto aporetico), in cui anche il riferimento al *Sofista*, come quello alla *Repubblica*, è chiamato in causa a favore della tesi della conoscibilità dell'Uno, secondo un'istanza esegetica ricorrente in Damascio. In quest'ottica entrambi i riferimenti al *Sofista* e alla *Repubblica* in *De Princ.* II, p. 11, 12-14 potrebbero essere abbinati nel prospettare il versante della controversia proteso verso la "conoscibilità", in contrapposizione al riferimento al *Parmenide* (in cui la negazione della conoscenza concorre ad indicare in qualche modo l'ineffabile); a questo riguardo, ad es., si può anche rilevare che in *De Princ.* I, p. 64, 18-24, nel contesto aporetico della delineazione di argomenti a favore della tesi dell'inconoscibilità dell'Uno, le negazioni delle varie forme di conoscenza, contenute nella "prima ipotesi" del *Parmenide*, sono riferite da Damascio all'Uno (in quanto sovraesenziale e assolutamente semplice) per sancirne l'inconoscibilità. In generale, si può anche notare che il rimando di Westerink e Combès, a sostegno dell'emendazione proposta, all'esegesi della *Repubblica* prospettata in *De Princ.* I, p. 65, 7-8 potrebbe non apparire sufficiente, in quanto quest'ultimo passo damasciano, se considerato in modo isolato, in linea di principio può anche essere controbilanciato da *De Princ.* I, p. 70, 10-18.

<sup>66</sup> Oltre al riferimento alla *Repubblica*, di cui ho provato a fornire qualche aspetto nella nota precedente, si può in questa sede soltanto accennare al fatto che la posizione dell'Uno anteriormente a tutte le cose, individuata da Damascio nel *Sofista* (con riferimento a PLAT. *Soph.* 244 b 6 ss), sembra alludere all'individuazione di una data *posizione* dell'Uno (o di un vago riflesso di *posizione* di esso), la quale in una certa ottica appare associata ad una qualche conoscibilità di esso, secondo la nozione dell'Uno (si veda anche DAMASCIO *De Princ.* I, p. 9, 13-16 e I, p. 56, 6-11;

che in questo passo la ajmfisbhvthsi" platonica sui nomi del Principio (cioè sulle espressioni e appellazioni utilizzate per delinearlo) segnalata nei dialoghi menzionati sembra per certi versi implicare anche in questo caso una contrapposizione tra l'istanza della conoscibilità-dicibilità e l'istanza dell'inconoscibilità-indicibilità dell'Uno. Ciò in una prospettiva in cui, riguardo all'inconoscibilità-indicibilità, con riferimento al *Parmenide* sembra anche chiamato in causa, al di là dello stesso Uno, il Principio completamente ineffabile (che Damascio denomina anche to; ajpovrrhton), quale termine cui l'Uno dialetticamente rimanda,<sup>67</sup> in un contesto in cui il discorso sull'Uno e quello sull'Ineffabile al di là dell'Uno appaiono, come i loro rispettivi "oggetti", strutturalmente interconnessi. In questa direzione la ajmfisbhvthsi" in questione, rilevata da Damascio nelle opere platoniche, potrebbe anche essere segnata e determinata dal "passaggio" dall'Uno all'Ineffabile e dalla duplicità di questi termini strettamente legati tra loro.

A proposito dello statuto della conoscibilità-inconoscibilità dell'Uno, secondo una possibile lettura del passo sopra citato, si può anche rilevare che la controversia cui si prestano i testi platonici sul modo di "usare i nomi" riguardo al Principio (in questo caso ritengo che il riferimento sia all'Uno, nella sua apertura al Principio totalmente ineffabile e nel suo essere trasceso da esso), quale notevole elemento di difficoltà esegetica, non rispecchia un'effettiva incongruenza intrinseca all'opera di Platone, ma corrisponde piuttosto al peculiare tratto della natura dell'Uno (contemplato nel suo rapporto con l'Ineffabile), *per un verso conoscibile e per altro verso inconoscibile*, rintracciabile anche nei testi platonici.

---

I, p. 65, 8-10); mentre il riferimento alle negazioni della parte conclusiva del *Parmenide* – a ciò alludono in qualche modo l'eliminazione dell'essere, la "negazione perfetta" e la "soppressione di tutta quanta la conoscenza" (con riferimento a PLAT. *Parm.* 141 E7-142 A 6), con le quali, secondo Damascio, Platone "allude all'Ineffabile" (to; ajpovrrhton ejndeivknutai) – rinvia, secondo una lettura del testo, alla problematica questione dell'incidenza del Principio totalmente ineffabile nella sezione finale della "prima ipotesi" e dell'ulteriore elevazione ad esso tramite l'Uno (su questa istanza esegetica e teoretica si veda, quale passo fondamentale, DAMASCIO *De Princ.* I, p. 9, 1-22), nell'ambito degli aporetici rapporti tra l'Uno e il Principio totalmente ineffabile; anche in questo passo, il nodo aporetico in questione potrebbe implicare un decisivo slittamento dal primo al secondo.

<sup>67</sup> In quest'ottica il passo in questione andrebbe a mio avviso analizzato insieme ad altri passi in cui Damascio, nel corso di un'indagine dall'impostazione aporetica, si cimenta nell'esegesi – notevolmente problematica – della parte conclusiva della "prima ipotesi" del *Parmenide*, esegesi in cui si delinea la questione della valenza delle conclusioni negative finali della "prima ipotesi" (specificamente *Parm.* 141 e 10-142 a 4) e dell'incidenza in essa del Principio totalmente ineffabile al di là dell'Uno; cfr. DAMASCIO *De Princ.* I, p. 9, 1-22; I, p. 55, 9-25; I, p. 64, 14-21; II, p. 11, 14-18; II, p. 93, 10-12. Si veda anche Id. *In Parm.* IV, p. 115, 17-19 e p. 116, 2-6.

Conoscibilità e inconoscibilità dell'Uno nella lettura di Damascio della Repubblica-207 ca...

Riguardo alla delineazione della peculiare natura dell'Uno, la quale si offre alle gestazioni conoscitive e insieme determina nell'orizzonte logico dell'investigazione sull'Uno la contrapposizione tra posizioni teoretiche che appaiono discordanti, bisogna anche ricordare, in una prospettiva più generale, un'istanza che Damascio sottolinea a più riprese e a più livelli nell'ambito della sua indagine sui Principî primi (e in modo particolare sull'Uno): la modalità impropria, puramente simbolica e allusiva (riconosciuta puntualmente anche da Proclo), delle varie denominazioni ed espressioni riferite ai *Principî perfetti e indeterminati*. Emerge in questo modo l'intrinseca problematicità del *lógos* – il quale secondo i propri caratteri strutturali vive di molteplicità, determinazione, distinzione, divisione, opposizione, relazione – che si cimenta con una dimensione fondativa che, a diversi livelli, pur imponendosi al *lógos* come un inevitabile termine d'indagine, gli si rivela strutturalmente sfuggente e inafferrabile. Al riguardo si può spostare il discorso su alcune istanze di fondo della riflessione protologica damasciana. Secondo Damascio la nostra riflessione sui Principî primi è condizionata dalla divisione del nostro pensiero, dalla nostra intrinseca divisione, dal nostro essere “dispersi nella guerra titanica”.<sup>68</sup> Nel caso specifico dell'Uno, la cui assoluta semplicità coincide con la sua peculiare onnicomprensività (secondo la delineazione damasciana dell'Uno nei termini di *Uno-Tutto anteriormente a tutto*), noi dividiamo, raddoppiamo e moltiplichiamo noi stessi riguardo alla semplicità di esso.<sup>69</sup> La consapevolezza di questa nostra condizione strutturale deve dunque impedire di attribuire qualsiasi divisione all'Uno semplice-indistinto e permette così di governare le nozioni che noi, nella connaturata tensione delle nostre aporetiche doglie conoscitive, riferiamo ad esso (come *l'Uno* e *il Tutto*),<sup>70</sup> permettendoci di cogliere la valenza puramente allusiva, metaforica e simbolica di tali nozioni (predicati-denominazioni) e facendoci oltrepassare la loro divisione.<sup>71</sup> In questo modo non si resta vincolati alla determinazione propria delle nostre nozioni protologiche. Il discorso sui Principî primi, quale discorso rivolto verso ciò che è an-

---

<sup>68</sup> Cfr., ad es., DAMASCIO *De Princ.* I, p. 66, 18-19. Si tratta di un'interpretazione allegorica del mito orfico di Dioniso, sbranato e divorato dai Titani.

<sup>69</sup> Cfr. *ivi*, I, p. 4, 5-9.

<sup>70</sup> Anche queste due nozioni, in quanto costituiscono proprietà contrapposte che dividono il nostro pensiero, non convergono all'Uno e gli sono entrambe riferite con una valenza puramente simbolica. L'Uno non ammette in senso proprio alcun predicato.

<sup>71</sup> Cfr., ad es., *ivi*, I, pp. 80, 19-81, 11; si veda anche *ivi*, I, p. 91, 1-16, in cui Damascio mette in evidenza la valenza puramente allusiva e metaforica delle denominazioni riferite all'Uno.

teriore e più originario rispetto ad esso, è dunque fondamentalemente, in Damascio come pure in Proclo, anche un discorso su se stesso, un discorso che promuove un'indagine critica sulla propria natura e sulle proprie condizioni di possibilità di articolarsi come discorso sui Principî primi, sulle proprie metodologie procedurali e sui propri limiti costitutivi. Il discorso protologico, nella sua strutturazione aporetica, è dunque anche un discorso sulla nostra natura, sui nostri processi conoscitivi, sulle modalità con cui ci rapportiamo ai Principî primi: si potrebbe dire, riprendendo un'espressione di Sara Rappe, «an investigation of the psychology of inquiry».<sup>72</sup>

La nostra divisione, come limite costitutivo, non segna una totale impossibilità di rapportarci a ciò che è scevro da divisione. Pur nella nostra condizione d'intrinseca divisione, secondo Damascio noi siamo comunque in grado di assurgere in qualche modo alla consapevolezza di ciò che è indivisibile e monoeidetico (si può anche rilevare in questo caso, al di là delle varie forme distinte, come anche del loro insieme unificato, un fondamentale riferimento, in ultima istanza, all'Uno), di coglierlo entro i nostri limiti con il pensiero tramite una *concezione globale* (ajqrova ajntivhyi"), grazie alla presenza in noi di una traccia dell'intellezione globale (th" ajqrova" nohvsew" i[cno" ti), secondo cui è possibile portare a compimento un processo dialettico-anagogico di progressivo raccoglimento e convergenza delle nostre nozioni divise che da ultimo conduce alla semplicità indivisa dell'Uno (indistinto e indeterminato). Secondo Damascio, il passaggio dalle divisioni proprie del nostro pensiero (le quali contrassegnano la conoscenza) all'indivisibile (il quale, in quanto tale, nella sua assolutezza è al di là della conoscenza), quale processo di graduale semplificazione, innescato dalla traccia della concezione globale presente in noi, si consuma – con uno strategico riferimento esegetico alla *Lettera VII* di Platone<sup>73</sup> – nell'improvviso accendersi della *luce della verità*, come da bastoncini di legno sfregati gli uni con gli altri per accendere un fuoco:

«Arrampicandoci sempre per raggiungere la vetta scesa verso ciò che è più indivisibile (to; ajmeristovteron), noi prendiamo in qualche modo coscienza, anche nella divisione, di ciò che è monoeidetico (tou' monoeidou"); certamente noi

---

<sup>72</sup> Cfr. RAPPE, *Damascius' Skeptical Affiliations*, in *AncW* 29 n. 2 (1998), pp. 111-125, alla p. 112 (in un contesto in cui l'autrice prospetta alcune considerazioni sul "capovolgimento del discorso"). Si veda anche, ad es., GALPÉRINE, *Le temps intégral selon Damascius*, in *EPh* n° 3/1980, pp. 325-341, alla p. 339: «L'enquête sur les premiers principes devient réflexion sur les conditions de la connaissance, sur la nature de l'âme et celle de l'intellect».

<sup>73</sup> Cfr. PLAT. *Ep.* 7, 341 C 6-D 2.

consideriamo indegna questa [divisione] in rapporto alla concezione globale di quello [= l'indivisibile e monoeidético], che noi non potremmo concepire se non si agitasse in noi una qualche traccia dell'intellezione globale; e ciò è appunto una luce di verità che si accende improvvisamente, come da bastoncini di legno sfregati gli uni con gli altri [per accendere un fuoco] (kai; tou'tov ejstin o{per ejxaiivnh" ajnavptetai fw" ajlhqeiva" w{sper ejk pureivwn prostribomevwn). Infatti, i pensieri divisi, raccogliendosi insieme ed esercitandosi gli uni con gli altri, terminano nella sommità (korufh;n) che li fa convergere verso ciò che è monoeidético e semplice, come verso una qualche coincidenza, come quella che in un cerchio si ha nel centro, direzionando le estremità dei molti raggi dalla circonferenza verso il centro.»<sup>74</sup>

Secondo una prospettiva generale, dunque, ciò che viene detto dei Principî primi deve essere detto – e per ciò stesso anche *di-detto* – con la lucida consapevolezza della nostra condizione d'intrinseca divisione, secondo una costante vigilanza critica che chiarisce e manifesta l'autentica valenza e i costitutivi limiti del discorso intorno a questi Principî. La consapevolezza e il riconoscimento dell'inadeguatezza di ciò che diciamo e dell'indegnità di ciò che sappiamo riguardo ai Principî primi, rende la speculazione protologica teoreticamente valida ed entro i suoi limiti proficua e illuminante.

In quest'ottica si può rilevare che le possibili soluzioni delineate in ambito protologico, nell'orizzonte proprio del dialevgesqai (in cui appunto emergono le aporie e si ricercano le soluzioni), si mantengono dunque all'interno di una dimensione allusiva; esse vanno assunte nel loro strutturale vincolo dialettico con le corrispondenti aporie, le quali, nella loro rilevante incidenza nell'ambito del discorso filosofico, manifestano in Damascio anche una basilare valenza "agogica", anche nel caso in cui esse siano ricorsive, permanenti, non risolvibili.

Si può dunque affermare che, riguardo ai Principî primi (tra i quali figura l'Uno), le soluzioni avanzate da Damascio vanno assunte nell'ambito di una ricerca perenne-incessante e sulla scorta dell'indigenza del *lógos*, o meglio sulla scorta delle preziose risorse speculative di un *lógos* protologico che, nell'attivare le proprie strategie conoscitive, riconosce e manifesta con lucidità la propria indigenza e la propria insuperabile condizione aporetica. Queste soluzioni corrispondono secondo Damascio ad un "compimento" e ad una "soddisfazione" delle nostre doglie aporetiche che noi raggiun-

---

<sup>74</sup> DAMASCIO *De Princ.* I, p. 82, 3-14, con specifico riferimento ad alcune aporie relative all'Uno.

giamo con audacia, secondo quanto della verità ricercata (che nella sua pienezza è accessibile soltanto agli dèi) ci concedono la provnoia divina e la nostra duvnamì".<sup>75</sup>

*Edizioni dei testi utilizzati e relative abbreviazioni*

- DAMASCIUS, *Traité des premiers principes*, texte établi par L.G. Westerink et traduit par J. Combès, 3 voll., Paris 1986-1991, rist. 2002 (= *De Princ.*).
- DAMASCIUS, *Commentaire du Parménide de Platon*, texte établi par L.G. Westerink, introduit, traduit et annoté par J. Combès, avec la collaboration de A.-Ph. Segonds, 4 tomes (t. IV avec la collaboration de A.-Ph. Segonds et de C. Luna), Paris 1997-2003 (= *In Parm.*).
- PROCLUS, *Théologie platonicienne*, texte établi et traduit par H.D. Saffrey et L.G. Westerink, 6 voll., Paris 1968-1997 (= *Theol. Plat.*).
- PROCLI PHILOSOPHI PLATONICI *Opera inedita*, ed. V. Cousin, *pars tertia, continens Procli Commentarium in Platonis Parmenidem*, Hildesheim-New York 1980 [ristampa di PROCLI PHILOSOPHI PLATONICI *Opera inedita* quae primus olim e codd. parisinis italicisque vulgaverat nunc secundis curis emendavit et auxit V. Cousin, Parisiis 1864, *pars tertia*], coll. 617-1258 (= *In Parm.* seguita da libro, colonna e linea).
- PROCLUS, *Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, édition critique par C. Steel, 2 tomes (T. I: Livres I-IV; T. II: Livres V-VII), Leuven 1982-1985 (= *In Parm.* seguita da libro, pagina e linea).
- PROCLUS, *The Elements of Theology*, a Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds, Oxford 1963<sup>2</sup> (prima ed. 1933), rist. 2004 (= *El. Theol.*).
- PROCLI DIADOCHI *In Platonis Rem publicam commentarii*, ed. W. Kroll, 2 voll., Lipsiae 1899-1901, rist. Amsterdam 1965 (= *In Rem publ.*).
- PROCLI DIADOCHI *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. Diehl, 3 voll., Lipsiae 1903-1906; rist. Amsterdam 1965 (= *In Tim.*).
- Extraits du commentaire de Proclus sur la philosophie chaldaïque*, in *Oracles chaldaïques*, avec un choix de commentaires anciens, texte établi et traduit par É. Des Places, Paris 1971, pp. 206-212 (= *Phil. Chald.*).
- SIMPLICII *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, ed. H. Diels ("Commentaria in Aristotelem Graeca", vol. IX), Berolini 1882, *Corollarium de loco* (= *In Phys.*).

<sup>75</sup> Cfr. *ivi*, I, pp. 75, 21-76, 2, con specifico riferimento ad alcune aporie relative all'Uno.