

Andrea Le Moli

NEGARE L'UNO?

Percorsi della teologia apofatica nel Neoplatonismo*

1. *Aspetti storico-problematici della via negativa*

Un tema certamente tra i più complessi del panorama della filosofia tardo-antica è quello della connessione tra la protologia henologica, la teologia negativa e la meontologia. Esso si presenta subito, allo sguardo retrospettivo dello storico, come un complesso di istanze che, presente probabilmente in embrione già in contesto medioplatonico¹ (se si accettano ad esempio alcune interpretazioni relative alla protologia di Numenio² come anche l'attribuzione dell'anonimo *Commentario al «Parmenide»* ad un autore anteriore a Porfirio³), si sviluppa tuttavia pienamente solo a partire da Plotino e dai suoi successori⁴, e da lì, in numerose riprese, impregna il pensiero medievale e rinascimentale, conosce faticosi tentativi di rielaborazione lungo tutta la modernità e si ripresenta con nuova spinta teorica nel contesto post-metafisico contemporaneo.

Com'è noto, il rapporto problematico tra l'istanza protologico-henologica e la possibile modalità «negativa» della sua articolazione emerge, storicamente, allorché all'interno del tratto filosofico generale della «tradizione platonica» tardo-antica, l'indagine sui principi primi del pensiero e dell'essere approda alla necessità della posizione di un «principio primo» trascendente che, qualificantesi come il luogo della giunzione tra le istanze dell'«uno», del «bene» e di «Dio». Questo principio, se da un lato assolve *in positivo* alle modalità del «principio» in senso classico, rappresentando il fondamento, la struttura e la ragione profonda della determinatezza e positività del pensiero e dell'essere, dall'altro sconta, nella sua necessaria eccedenza, anteriorità e superiorità rispetto al piano di ciò che da esso deriva, l'impossibilità di essere concepito secondo il medesimo ordine di positività e determinatezza.

Essendo infatti la ragione ultima della determinatezza e della positività dell'essere, il principio primo non può rientrare all'interno del piano che esso fonda come qualcosa di

[□] Le considerazioni che seguono prendono spunto dai lavori, di recente pubblicazione, di D. Westerkamp, *Via Negativa. Sprache und Methoden der negativen Theologie*, Wilhelm Fink Verlag, München 2006; W. Beierwaltes, *Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren*, Klostermann, Frankfurt am Main 2007; D. Cürsgen, *Henologie und Ontologie. Die metaphysische Prinzipienlehre des späten Neuplatonismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007; V. Napoli, *Epekeina tou henos. Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio*, Presentazione di Francesco Romano, CUECM, Catania - Officina di Studi Medievali, Palermo 2008.

¹ Espressamente in favore dell'origine medioplatonica della *via negativa* è J. Hochstaffl, *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, Kösel, München 1976, pp. 65 e 72.

² Sulla possibilità di una «via negativa» in Numenio e in generale per una panoramica riassuntiva (anche se non risolutiva) sulla questione nel Medioplatonismo cfr. J. Whittaker, *Epekeina Nou kai Ousias*, in «*Vigiliae Christianae*» 23 (1969), pp. 91-104.

³ È la tesi, ad esempio, di G. Bechtle, *The Anonymous Commentary on Plato's Parmenides*, Haupt, Bern-Stuttgart-Wien 1999, p. 67 e ss. Per l'ipotesi-Porfirio cfr. anzitutto P. Hadot, *Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide*, in «*Revue des Études grecques*» 74 (1961), pp. 410-438, ristampato anche in Id., *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Les Belles Lettres, Paris 1999, pp. 281-316. Per una fra le molte ipotesi alternative cfr. anche A. Linguisti, *Per una rilettura dell'anonimo «Comento al Parmenide» di Torino*, in C. Moreschini (a cura di), *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica. Atti del terzo convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi*, D'Auria, Napoli 1995, pp. 229-236.

⁴ Tra le posizioni che riconducono a Plotino la prima elaborazione compiuta di questa connessione si veda A. H. Armstrong, *The Architecture of the intelligibile Universe in the Philosophy of Plotinus*, Hakkert, Amsterdam 1967, in special modo il cap. II *The One. Negative*, pp. 14-28 e, tra i testi presi in esame qui, le pp. 18-19 di CÜRSGEN e l'*Excursus* con cui si chiude il testo di NAPOLI, pp. 473-485.

ulteriormente fondato: né «da se stesso» e né, d'altra parte, da altro principio diverso da esso. Ciò significa che, concepito a partire dagli ordini che esso fonda, e a cui appartiene anche il pensiero umano che si sforza di concepire e intendere il principio primo e il riferimento delle cose ad esso, il principio si manifesta con i caratteri di ciò che eccede proprio quegli ordini, venendo così ad avvicinarsi aporeticamente ai concetti che la ragione umana utilizza per pensare ciò che in quegli ordini non rientra: il non-essere, il negativo, l'indeterminato.

Quest'ultimo punto riveste, per gli autori della tradizione platonica, un'importanza determinante. Se si fanno infatti coincidere le tre figurazioni del principio primo che convergono ad unità nella tradizione dei successori di Platone (Dio, il Bene e l'Uno) con il fondamento delle istanze dell'essere, della positività e della determinatezza, ne deriva la paradossale impossibilità di concepire il principio in quanto «Uno» come qualcosa di determinato e, per le medesime ragioni, il principio-Bene come qualcosa di «positivo», il principio-Dio come qualcosa di «essente».

Ne deriva una singolare commistione, nella concettualizzazione della nozione di «principio primo», tra un'istanza *positiva*, per cui il principio è fondamento *et simul* massima espressione della determinatezza e della positività dell'essere (il «sommo bene», il «massimamente uno», ecc.), ed una *negativa*, per cui la modalità di comprensione e di intendimento del principio può solo parzialmente seguire la via della risalita per «eminenza» od «analogia»⁵ dall'essere, dal determinato e dal positivo alla fonte di ogni essere, determinatezza e positività.

Nel suo tentativo di intendere e dar senso alla nozione di «principio primo», fondamento e garante di questi ambiti, il pensiero umano è infatti costretto a riconoscere l'insopprimibile aporia che lo coinvolge quando tenta di tematizzare *radicalmente* questa nozione. L'aporia consiste nel fatto che il pensiero umano è costretto, nella nozione di principio primo, ad affermare l'ulteriorità e l'eccedenza del principio rispetto al piano del principiato, ed è quindi obbligato dalle proprie stesse regole di costituzione a pensare, se vuole pensare correttamente la nozione di principio primo, la discontinuità tra il luogo del principio e le dimensioni dell'essere, del positivo e del determinato.

In questo modo, esso vede avvicinarsi pericolosamente il luogo di collocazione del principio alle dimensioni che nel pensiero stesso si oppongono e si distinguono dall'essere, dal positivo e dal determinato: il non-essere, il negativo, l'indeterminato. Ed in che modo un principio che si collochi alla confluenza delle dimensioni del non-essere, del negativo e dell'indeterminato possa, senza contraddizione, essere principio dell'essere, del positivo e del determinato, è cosa che la ragione umana sembra non riuscire a comporre senza uno sforzo sistematico di ripensamento dei propri limiti e delle proprie prerogative.

Si può dire che sia proprio da questo sforzo che prende origine una tradizione di pensiero teoreticamente tra le più consistenti e interessanti della filosofia occidentale. Una tradizione che se per gran parte si sovrappone alla storia del platonismo e delle interpretazioni di Platone, non ne rispetta però sempre i confini, arrivando a coinvolgere tradizioni e autori storicamente e geograficamente eccentrici tanto rispetto a Platone quanto alla matrice greco-romana dell'Occidente.

È la tradizione della «via negativa», ossia di quella linea teorica che riconosce, nell'aporia interna alla nozione di «principio primo» come convergenza delle istanze dell'Uno, del Bene e di Dio della tradizione platonica, non un segno della vacuità e dell'inconsistenza di quella nozione, né tantomeno il tratto di un'impostazione metodologicamente errata della riflessione, quanto piuttosto *la dimensione originaria di collocazione del principio primo e del pensiero che si interroga su di esso*.

Una dimensione che occorre dunque sfidare, forzare e investigare per tracciare, in uno sforzo radicalmente *critico* di autoesame, i limiti del pensiero e dell'essere e in questo modo attingere ad una modalità di «visione» in qualche modo irriducibile a quella meramente logico-razionale, forse addirittura *suppletiva* rispetto a quella. Certo si tratta di una visione liminale,

⁵ Sulla definizione in parallelo della *via negationis* accanto alla *via analogiae* ed alla *via eminentiae* come percorsi di risalita al *proton* nella tradizione platonica cfr. anzitutto H. Dörrie, *Der Platonismus in der Antike*. Bd. I, *Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus*, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, p. 30.

istantanea e, dal punto di vista della chiarezza del pensiero logico-discorsivo, nebulosa e confusa, ma di una confusione che è autenticamente propria della «vertigine», ossia di un nuovo «stato» del pensiero, che mentre lo trasferisce, a partire dal riconoscimento dei propri insuperabili limiti, su di un piano di visione «altro», subito e lo riprecipita, dal proprio culmine, nell'abisso dell'aporia. Ma è proprio in questo movimento, e precisamente nell'istante che si consuma tra il risalire e il precipitare, che il pensiero, anche se non «vede» chiaramente, può forse intra-vedere, «scorgere», anche se come sempre già sottratta alla visione piena e cosciente, l'assoluta trascendenza del primo.

Proprio per questi suoi caratteri liminali e quasi «epoptici», la *via negativa* ha rappresentato, storicamente, il luogo di convergenza tra la teologia medio- e neoplatonica, la mistica medievale e quella linea teologica (tanto vetero- quanto neotestamentaria) che ha ritenuto necessario insistere radicalmente sul tratto di discontinuità profonda tra Dio e le creature per concepire adeguatamente la relazione di «appartenenza» tra Dio e il mondo. La *via negativa* è così divenuta, da tratto che, in certe impostazioni, qualificava l'aporia fondamentale del platonismo, la matrice di costituzione di ogni «teologia negativa». Alla base di questa continuità storica c'è il particolare modo in cui, a partire dalla sua germinazione all'interno della tradizione platonica, la *via negativa* ha trasformato e rimodulato il proprio stesso carattere di «via», vale a dire di un «procedere» che è anzitutto «metodo» ma anche «itinerario», «cammino», «percorso» interno di attraversamento che il *logos* umano compie rispetto alle proprie pretese fondative e alle proprie regole di costituzione.

Ed è per quest'ultimo motivo che la *via negativa* si è storicamente proposta anche e soprattutto come riflessione sulle regole di costituzione del linguaggio e del pensiero a partire dalla problematizzazione del ruolo che la *negazione* e la *predicazione negativa* hanno rispetto ad un modello «sostanzialistico» di *logos*, vale a dire rispetto ad un modello semantico fondato sul primato dell'affermazione-attribuzione e sulla struttura «delotica» (manifestativa) della relazione soggetto-predicato. Ed è dunque a partire da ciò che una ricostruzione storico-critica delle evoluzioni e figurazioni della *via negativa* non può che coincidere, per lungo tratto, con una riflessione di tipo logico-linguistico, prendendo in esame il modo in cui, già all'interno del primo platonismo (e precisamente nella linea tematica che va dall'*Eutidemo* al *Sofista* e al *Parmenide* platonici) emerge un problema generale della predicazione negativa destinato a complicare, e forse a mettere profondamente in crisi la *dialettica*⁶ platonica, nella sua pretesa di rappresentare la «via» privilegiata di accesso alla radice ultima delle cose.

2. Lo stato attuale della ricerca

Alcuni importanti studi apparsi recentemente in Italia e in Germania si rivelano particolarmente utili allo studioso che cerchi di ricostruire le matrici storiche della *via negativa*. Tali contributi coniugano infatti la ricostruzione storica e l'approfondimento teoretico con una riflessione attenta sulla matrice originariamente *linguistica* di un problema che, se nasce, come in Platone, all'interno di una seria considerazione sullo statuto della negazione nel linguaggio, nel pensiero e nell'essere, trova poi espressione nella rilevazione di quei fenomeni, sbrigativamente qualificati come «negativi» come la contraddizione, l'aporia, il paradosso o la riduzione al silenzio, che si verificano quando il pensiero discorsivo non si arresta di fronte all'apparente stallo della propria pretesa fondativa ma tenta ancora, al di là dei confini che la propria regola gli impone, di forzare al massimo le proprie potenzialità.

Procedendo espressamente, nella loro opera di ricostruzione, nel solco rappresentato dalla tradizione platonica, questi testi condividono il riferimento metodologico ai dialoghi maturi e dialettici di Platone, primi fra tutti *Sofista* e *Parmenide*, come ai luoghi germinativi della *via*

⁶ Su di una possibile dimensione *negativa* della dialettica platonica in questo senso cfr. C. Ziermann, *Platons negative Dialektik. Eine Untersuchung der Dialoge „Sophistes“ und „Parmenides“*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2004.

negativa ed alla prima ipotesi del *Parmenide* in particolare, come alla prima branca di una complessa radice teorica da cui la *via negativa* è successivamente cresciuta⁷. Nel far ciò essi si inseriscono in una prospettiva esegetica che, particolarmente rispetto al *Parmenide*, individua il centro del dialogo nella prima esplicita formulazione di una protologia incentrata sull'istanza dell'«Uno»⁸ e, in particolare, nella prima ipotesi la prospettazione delle difficoltà interne all'articolazione di questa protologia, con la conseguente necessità del ricorso ad una concettualità di tipo *negativo* e non più semplicemente *affermativo* per esprimere la radicalità del modo in cui l'istanza dell'«Uno» deve essere autenticamente assunta per legittimarsi come principio primo di tutte le cose.

Ma il riferimento al dialogo platonico costituisce, come detto, il punto di origine di un più complesso movimento storico di formazione della *via negativa*. Più che dalla lettera della prima ipotesi, infatti, si può dire che la *via negativa* cominci a crescere effettivamente solo a partire dai numerosi commentari al *Parmenide* che, attraversando tutta la tarda antichità, arrivano a definirsi in alcuni punti di culmine, tra cui spiccano, per ricchezza e ampiezza, il già citato *Commentario* anonimo del *Codex Taurinensis* ma, soprattutto, il *Commentario* al *Parmenide* di Proclo⁹ e quello di Damascio¹⁰, forse gli autori con cui il Neoplatonismo tardo-antico giunge alle massime altezze teoriche ed esegetiche.

A partire dal riconoscimento della radice comune costituita dal dialogo platonico *Parmenide* (ed in particolare dalla prima ipotesi di questo) e dalla sua *Wirkungsgeschichte* all'interno della tradizione successiva, ognuno dei testi sviluppa un percorso autonomo di attraversamento degli aspetti centrali della protologia neoplatonica che mira in ultima analisi a ripresentare, anche attraverso il confronto con le istanze della modernità e della contemporaneità, proprio quell'«attualità senza tempo» delle domande (e soprattutto delle risposte) in cui, storicamente, e già a partire dai primi successori del maestro di Atene, si esprimeva il senso autentico dell'essere «platonici»¹¹.

⁷ Sulla storia di questa matrice cfr. anche D. Carabine, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition*, Louvain 1995.

⁸ Se ci sono, evidentemente, delle ragioni profonde per affermare questa posizione, si deve tuttavia, per completezza precisare che, per il fatto che nel *Parmenide* l'Uno appaia anzitutto come istanza formale dell'unità a partire da problematiche interne alla teoria delle idee ha fatto pensare, nell'ottica di prospettive esegetiche non direttamente richiamanti all'identificazione tra Uno e Bene proposta espressamente dal Neoplatonismo (e implicitamente ricavabile dalle cosiddette «dottrine non scritte»), che il centro del dialogo non sarebbe la proposizione di una protologia henologica bensì unicamente la discussione, la revisione critica e la riformulazione della teoria delle idee. Il percorso argomentativo del *Parmenide* parte, com'è noto, dal problematizzare le forme di *relazione* che nei dialoghi precedenti erano dette articolare il rapporto tra le idee e le cose. Quindi, una volta dimostrata la difficoltà di concepire una relazione tra l'«in sé» (carattere primo dell'idea) e la realtà, si arriva a mettere in discussione, su questa base, l'esistenza stessa delle idee, e quindi tanto la possibilità di una conoscenza (esplicitamente in *Parm.* 135bc) quanto la determinatezza stessa del reale. Quest'ultimo punto è dato però per risolto e superato, e su di esso l'argomentazione non torna, mentre invece si concentra sul problema della *relazione*, ossia sul passo dialettico successivo alla strutturazione del sistema: una volta dimostrata l'esistenza delle idee (dell'«in sé») occorre elaborare un sistema di relazioni che consentano di pensare senza contraddizione il ruolo fondativo dell'idea rispetto al piano ontologico (l'idea come fonte dell'essere strutturato delle cose) e a quello gnoseologico (l'idea come fondamento della conoscibilità e della pensabilità delle cose). In base a questa impostazione esegetica la figura dell'«Uno» non sarebbe centrale «in se stessa», ossia nella sua valenza protologica, bensì in quanto «cifra» dell'idea, ossia radice strutturale di quella «funzione unificante» che la specifica.

⁹ *Procli Commentarius in Platonis Parmenidem*, a cura di V. Cousin, Paris 1864, rist. anastatica invariata Olms, Hildesheim 1961. Tra le traduzioni: *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, a cura di G. R. Morrow e J. M. Dillon, Princeton University Press, Princeton N. J. 1987.

¹⁰ 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, Les Belles Lettres, Paris 1997-2003.

¹¹ Cfr. su questo H. Dörrie, *Der Platonismus in der Antike*, cit., p. 4 e ss., per il senso secondo cui ogni filosofo che si definisse «platonico» credeva in qualche modo che la «tradizione» o «successione» (*diadoche*) platonica (oggi diremmo «il messaggio platonico») proseguisse ininterrotta e continua dal maestro in poi. Solo così egli poteva pensare di inserirsi in una linea, in una «via» che fosse quindi, tutta insieme, anche un percorso di elevazione, iniziazione e *iter* di riconoscimento e appartenenza ad una storia spirituale universale.

3. La via negativa come analitica dei limiti del linguaggio

Il lavoro di Dirk Westerkamp, *Via Negativa*, edito nel 2006, parte da tre assunti di fondo che sono contemporaneamente metodologici e teorici: il primo è la rilevazione di una connessione originaria tra la possibilità di elaborare una via negativa o apofatica della teologia ed una particolare concezione dei limiti e delle possibilità della lingua. Questa connessione si esprime nella formulazione per cui «filosofi e teologi hanno provato a riflettere questi limiti del linguaggio in un *linguaggio del limite* (c. n.) e con questa *via negativa* hanno intrapreso il tentativo di far diventare *produttivo* il potenziale *negativo* della lingua» (*Introduzione*, 9); il secondo è il riconoscimento del fatto che, al di là di ogni differenza culturale, storica e sistematica, le principali teologie monoteistiche (giudaica, cristiana e islamica) appaiono, rispetto alla possibilità di teorizzare una «via negativa» di accesso al divino, avere inglobato i medesimi orientamenti filosofici ed il riferimento ad un'unica e medesima origine¹²; il terzo è la convinzione di una profonda continuità teorica che percorre la radice negativa della teologia occidentale dalle sue origini alle recenti riproposizioni contemporanee.

Il lavoro si svolge quindi secondo un approfondimento storico e tematico di questi tre presupposti, in primo luogo nel rintracciare l'origine e le radici *filosofiche* comuni, quindi nel declinare analogie e differenze tra le versioni storiche che la *via negativa* ha attraversato solo nella teologia giudaica (dalla metafisica dell'Esodo alla dottrina del Tetragramma e alla *Kabbalah*) e cristiana¹³ (dallo Pseudo-Dionigi alla mistica Eckhartiana, passando per Scoto Eriugena, Alberto Magno, Tommaso). Successivamente, Westerkamp mette a confronto la ricostruzione ottenuta con le rielaborazioni della *via negativa* nel contesto di alcune posizioni della filosofia analitica (Putnam e Wittgenstein), della filosofia della differenza (Levinas e Derrida) e di orientamenti che, più recentemente, sviluppano *le tournant théologique* della fenomenologia (Marion).

La ricostruzione storica di Westerkamp fissa il punto terminologico di origine della *teologia negativa* nel *Corpus Dionysiacum* e da lì procede: dapprima all'indietro, rintracciandone i presupposti teorici nella tradizione platonica (Cap. 1: *Metaphysik der Anonimität*, 13-61); quindi in parallelo, svolgendo le affinità tra la dottrina dello Pseudo-Dionigi e la tradizione giudaica, tra gli altri, di Mosè Maimonide, Jehuda Halevis, Abraham Ibn Daud, Abraham Abulafia (Cap. 2: *Tetragramm-Metaphysik*, 63-97); e ancora in avanti, descrivendone gli sviluppi nel contesto della Scolastica occidentale e della tradizione latina fino a Meister Eckhart e Nicola Cusano (Cap. 3: *Exodusmetaphysik*, 99-144). Segue un capitolo (Cap. 4: *Negation im Absoluten*, 145-184) contenente due *Excursus*: una panoramica su alcune importanti figure storiche della filosofia rinascimentale e moderna come la *Kabbalah*, Lorenzo Valla, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, il *De Nihilo* di Carlo Bovillo, il *Deus absconditus* di Lutero e l'opera di Johannes Eck (148-170) e un serrato confronto teoretico con Hegel sul tema della negazione come modalità di autosvolgimento dell'Assoluto (170-184). Chiudono il volume un capitolo (il 5: *Der durchkreuzte Name*, 185-218) che traduce il discorso ricostruttivo nei termini di un confronto con importanti posizioni del contemporaneo (con la significativa eccezione di Heidegger, che rimane sullo sfondo) ed un *Epilogo* (*Tetragrammatologie*, pp. 219-225) che riassume sinteticamente presupposti e risultati del lavoro.

La ricostruzione storica inizia con il richiamo alla tradizione platonica, e precisamente alla prima e alla seconda ipotesi del *Parmenide* (13) ed alle interpretazioni neoplatoniche di Proclo (14-23) e (solo per accenni) di Giamblico¹⁴.

¹² Cfr. *ivi*, 219 (*Epilog*), in cui l'autore qualifica addirittura la *via negativa* come «il momento centrale che accomuna le tradizioni filosofiche ebraica, islamica e cristiana [in quanto] tutte elaborano formulazioni apofatiche di un paradossale parlare dell'Indicibile».

¹³ Lo studio approfondito della teologia islamica esula infatti, per esplicita ammissione dell'autore, dalle sue competenze specifiche (228).

¹⁴ Significativa, in Westerkamp, la completa assenza di riferimenti a Damascio. Sul ruolo centrale di Giamblico nel percorso di sviluppo della protologia neoplatonica si veda invece J. Halfwassen, *Das Eine als Einheit*

La parte più consistente di questa prima parte è indubbiamente quella relativa alla *negative Methode* dello Pseudo-Dionigi Areopagita¹⁵ (*Das sich zeigende Eine*, 23-38), rispetto alla quale Westerkamp sostiene la tesi per cui la sua posizione rappresenterebbe la *Aufhebung* della tensione tra le due ipotesi del *Parmenide* (14). A partire da quello che, nell'analisi di Westerkamp, si presenta come il vero e proprio presupposto *logico* della via negativa, ossia il primato o superiorità della negazione sull'affermazione (nel senso per cui la seconda appare fondata logicamente e ontologicamente sulla prima, p. 54 e ss.), il centro della riproposizione del pensiero dello Pseudo-Dionigi diventa la questione della «nominazione» adeguata della sostanza divina. In questo senso l'aspetto forse più importante della ricostruzione è l'analisi semantica della struttura referenziale, tipica del Neoplatonismo da Proclo in poi, dei «super-predicati» quali uniche attribuzioni in grado di manifestare, anche se solo «negativamente», lo iato tra la costituzione sintetico-predicativa del linguaggio umano e la trascendenza divina¹⁶. In questo senso lo sforzo di Westerkamp, che è quello di individuare una vera e propria «logica» dei superpredicati nello Pseudo-Dionigi, possiede l'indubbio merito di definire con chiarezza la ricorsività delle strutture semantiche in base alle quali gli autori della tradizione platonica propendono sempre più verso l'uno di espressioni radicali ed estreme per alludere al luogo della trascendenza divina¹⁷. Appartiene a ciò la particolare attenzione per la distinzione lessicale tra i vari termini della concettualità negativa greca quali *apophrasis* e *aphairesis* e la descrizione puntuale delle variazioni nella ricezione latina in nei termini, di volta in volta, di *negatio*, *remotio*, *privatio*, ecc. (31, 79). Ma la *Metaphysik der Anonimität* si configura pienamente solo allorquando anche gli stessi superpredicati «vengono a loro volta oltrepassati per capovolgersi nell'assenza di nomi» (35). Ciò consente a Westerkamp di collegare la tradizione greco-cristiana alla matrice giudaica della teologia negativa nella dottrina del Tetragramma, ossia del nome impronunciabile del Dio ebraico (JHWH) il quale, essendo «al di là di ogni *phonia*» (*Jenseits jeder Phonie*, 87), diventa espressione grafica proprio della dialettica rivelazione-nascondimento messa a tema dalla teologia negativa¹⁸. La dottrina del Tetragramma viene dunque esaminata in alcune sue ricezioni significative tra cui spiccano, per importanza, quelle di Niccolò Cusano (137) ed Emmanuel Levinas (197).

Nella ricostruzione di Westerkamp trovano poi spazio, in qualità di altri principali rappresentanti della *Metaphysik der Anonimität* all'interno della tradizione pre-latina, Giovanni Scitopolita¹⁹, Massimo il Confessore e Giovanni Damasceno. Mentre, ancora tra le argomentazioni degne di nota, ricordiamo quelle relative al passaggio per cui, nel *De Nihilo* di Carlo Bovillo, tramite l'atto della creazione Dio passa dallo stato di «Sostanza» (*Substanz*) a quello di «Soggetto» (*Subjekt*)²⁰ e quella concernente la dottrina del *non-aliud* di Cusano quale variante della teologia

und Dreiheit. Zur Prinzipienlehre Jamblichs, in «Rheinisches Museum für Philologie», 139 (2006), ss. 52-83.

¹⁵ Cfr. su questo in generale il capitolo *Inwieweit ist Pseudo-Dionysius Neuplatoniker?* in E. von Ivanka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1964, pp. 262-289.

¹⁶ WESTERKAMP, 58: «[...] nei superpredicati vengono superate le forme categoriali, vale a dire le forme logiche in cui (o per mezzo di cui) qualcosa viene espresso. Pertanto in essi non vengono trascesi solo i predicati, ma anche gli schemi logici da cui i predicati traggono le loro forme assertorie».

¹⁷ Tale risultato è conseguito senz'altro brillantemente, anche se al prezzo di mettere forse un po' troppo in secondo piano il problema di una altrettanto possibile carenza della dimensione prettamente argomentativa (e quindi genuinamente filosofica) in certi luoghi del *Corpus Dionysiacum* e anzitutto del *De divinis nominibus*.

¹⁸ WESTERKAMP 75: «L'essere assente dell'Uno viene rappresentato dal suo segno, il Tetragramma, come rappresentazione visibile di ciò che non è rappresentabile». Sull'importanza della «nominazione» nella teologia altotestamentaria in relazione al programma dello Pseudo-Dionigi cfr. l'*Introduzione* di B. Suchla alla sua traduzione del *De divinis nominibus* in Pseudo-Dionysius Areopagita, *Die Namen Gottes*, Hiersemann, Stuttgart 1988, p. 4: «Nell'Antico Testamento il nome non indica una proprietà estrinseca bensì un contrassegno essenziale del suo portatore. C'è infatti una stretta correlazione tra il nome e quanto dal nome viene designato». Sulla teologia negativa come espressione della dinamica rivelazione-nascondimento, come anche, in generale, per una controlettura della sua storia dalla Patristica a oggi, cfr. J. Hochstaffl, *Negative Theologie*, cit., *passim*.

¹⁹ Di questi Westerkamp esamina la dottrina del giudizio ipotetico come forma di via negativa (39-40).

²⁰ WESTERKAMP, 163: «*Creatio de nihilo* indica un produrre *dal* nulla, ma *a partire* dalla sostanza assoluta, che ha dato anzitutto spazio al nulla al suo interno. Questa produzione ha la forma di un atto performativo di negazione e

negativa (142) in base alla quale si intenderebbero superati i limiti della logica sintetico-predicativa²¹.

4. Via negativa e sistematica dell'Uno

Uno dei principali meriti storici di Werner Beierwaltes è indubbiamente quello di aver sempre cercato la possibilità di un dialogo tra la filosofia neoplatonica e le principali impostazioni contemporanee riguardo i problemi dell'unità, dell'identità, della negazione e della differenza²². Questa impostazione si conserva nel volume *Procliana*, edito nel 2007, e costituito da dodici saggi, quattro dei quali inediti, gli altri apparsi lungo un arco di circa venti anni (dal 1987 al 2007) in volumi collettanei e atti di congressi, che ben ripercorrono l'itinerario esegetico successivo al fondamentale *Proklos* del 1965²³ e a *Denken des Einen* del 1985²⁴.

Il centro dell'interesse del volume è indubbiamente costituito dalla filosofia di Proclo; eppure, come già nel caso del libro di Westerkamp, il tema diventa subito l'occasione per ricostruire, nelle varie direzioni della storia degli influssi, delle dipendenze e delle prossimità concettuali, tutta una serie di altre figure fondamentali della storia del Neoplatonismo occidentale, come Meister Eckhart (analizzata nell'ampio saggio *Primum est dives per se. Meister Eckhart und der 'Liber de causis'*, 129-165), Niccolò Cusano (cui vengono dedicati ben tre saggi, *Innovation durch Einsicht aus der Ueberlieferung*, 165-189, *Centrum totius vite*, 191-213 e *Das seiende Eine*, 215-222) e Marsilio Ficino (ricostruita nel pregevole *Marsilio Ficinos Deutung des Platonischen Parmenides*, 223-245²⁵).

Colpisce sempre, nell'opera di Beierwaltes, al di là della capacità di far dialogare coerentemente momenti della storia del pensiero anche molto lontani, l'attenzione alla preparazione storica (quasi ogni saggio inizia con una presentazione ragionata del problema e dei suoi

rimozione. La sostanza divina crea il Tutto respingendo il nulla, cioè *negandolo* in un atto verbale. Il fatto che questo movimento reale sia concepito sul modello di un'asserzione performativa negativa costituisce il passaggio alla reappresentazione della *via negativa*. La teoria di Bovillo attribuisce all'asserzione negativa una forza produttiva. La negazione del nulla è un atto verbale *produttivo*. E il diventare soggetto della sostanza è il venire alla parola di ciò che non ha parola, il venire a nome di ciò che non ha nome».

²¹ Anche se qui è possibile avanzare un'ipotesi interpretativa leggermente diversa da quella di Westerkamp, un'ipotesi che forse vale per il *non aliud* in maniera diversa da quella per cui vale, sempre in Cusano, per espressioni analoghe quali *non multa* e *non ens*. A ben vedere, infatti il senso per cui nel *non-aliud* verrebbe superata la logica affermativa è quello per cui nell'asserzione *non aliud* quanto viene negato è proprio la funzione mediatrice e sintetica dell'*heteron* platonico sin dal *Sofista*. Nell'asserzione *non aliud* non viene cioè negato il fatto che Dio non è tutto ciò che è altro da lui, ma il fatto stesso che l'*heteron*, nella sua transgenericità, possa collegare in un'unica asserzione il *genos* di Dio ad un altro; in breve: che Dio sia dialetticamente determinabile all'interno di una *koinonia* di generi, e quindi non sia più in grado di sussistere assolutamente in se stesso. *Non aliud* significa dunque negare la determinabilità di Dio a partire da altro, negarne la definibilità dialettica e la dimensione sintetica che invece sono proprie dell'essere come *dynamis koinonias allon genon*, sin dalla celebre definizione del *Sofista*.

²² Cfr. su questo W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt am Main 1980. E quanto lo stesso BEIERWALTES afferma in *Procliana*, p. 15: «Ho in questo inteso realizzare nuovamente lo scopo, da me spesso perseguito, di analizzare il pensiero tardoantico non solo in se stesso e/o a partire dalle sue „fonti“, ma anche nei riflessi della sua *Wirkungsgeschichte*. È qui infatti che appare la sua potenza riflessiva e la sua capacità di produrre qualcosa di nuovo per un contesto storico successivo».

²³ W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main 1965, 1979².

²⁴ W. Beierwaltes, *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Klostermann, Frankfurt am Main 1985.

²⁵ Ho letto quest'ultimo saggio come contenente tutta una serie di riferimenti impliciti alla persistenza di una «via negativa» in Ficino, come ad esempio: 1. l'accentuazione del ruolo di *Eros* nel processo di creazione e di riconduzione delle cose a Dio e la descrizione della struttura del *desiderio* (assenza-presenza, ma anche: istanza di completamento e necessità di mantenere la mancanza) che *Eros* personifica e 2. La dimensione mistica e mistagogica che fa del platonismo l'ultimo passo verso una *epopteia*, ossia un percorso storico di avvicinamento ad un'unica verità rivelata che trascende le culture e le religioni e che accomuna, nel ruolo di profeti, anticipatori e guide, Cristo e Platone, come nel Medioplatonismo accomunava Pitagora, Zoroastro, i Magi, i Bramani, gli Egizi, i Caldei.

presupposti storico-critici); quindi l'estrema chiarezza con cui egli si sforza di presentare anche i viluppi teorici più complessi e che si traduce anche in una grande linearità della scrittura (segno, evidentemente, di un'eccellente capacità didattica e divulgativa); infine, l'insistenza con cui egli riconduce le possibili «deviazioni» e asimmetrie della storia della tradizione neoplatonica ad una matrice ancora profondamente *sistematica*²⁶ che proprio nella filosofia di Proclo troverebbe la sua massima espressione. Tra gli aspetti più interessanti della trattazione di Beierwaltes vi è infatti la descrizione del modo in cui il Neoplatonismo in generale tende a concepirsi come una sequenza ininterrotta di avvicinamento-dispiegamento alla matrice originaria della Verità attinta da Platone. I *Dialoghi* platonici devono in tal modo contenere le matrici teoriche che permettono ai Neoplatonici di interpretare i problemi tipici della loro contemporaneità; ragion per cui, nella loro esegesi, non si tratta di restituire filologicamente un «Platone storico», bensì di inserirsi in una *diadoche*, in una successione, in una continuità, ossia di perpetuare e, se è il caso, di approfondire ed ulteriormente dispiegare, il nucleo essenziale del platonismo, la grande intuizione platonica, di dimostrarne e venerarne la convergenza con la grande sapienza universale. La «verità platonica» diventa, in questo modo, il resoconto e l'interpretazione del modo in cui Platone ha per primo colto l'obiettivo verità delle cose, il nocciolo essenziale dell'essere, della vita e dell'esistenza. Ma ciò non vuol dire che la sua lettera debba rimanere dogma, perché la verità di cui lo stesso Platone ha colto ciò che era in suo potere cogliere nel tempo e nelle condizioni in cui ha vissuto, trascende la dimensione storica, in quanto attraversa e comprende al modo di un *periechon* l'umanità intera, e per questo può manifestarsi in maniera anche diversa (pur sempre a partire da un nucleo essenziale) di epoca in epoca. «Continuità» significa, in questo senso, non ripetizione, né perpetuazione dogmatica di una *Lehre* intoccabile, bensì riconoscimento dell'appartenenza di quell'insegnamento ad un piano di universalità cui esso ha dato accesso ma che, proprio per il modo in cui è concepito, appare destinato a trascendere la realtà, pur sempre storica e contingente, dell'uomo Platone e della sua dottrina²⁷.

Anche per questi motivi è difficile considerare Werner Beierwaltes un apologeta della «via negativa». La sua interpretazione del Neoplatonismo è infatti regolata su di un'estrema (e, mi sembra, definitiva) *positività* del principio, dell'Uno, del primo. Come se nel rilevare il tratto che lega e dimostra affine l'intelletto (*nous*) umano al divino, e non in quello che aporeticamente lo spiazza e ne manifesta l'asimmetria, fosse contenuto il vero senso del messaggio neoplatonico. Si tratta di un'impressione che ha sempre accompagnato la mia lettura dei libri di Beierwaltes; e questo anche e soprattutto per il fatto che egli ha sempre riconosciuto e mai sottostimato la portata e l'importanza della via negativa dal *Commentario al Parmenide* di Proclo allo Pseudo-Dionigi²⁸, fino

²⁶ Cfr. Su questo il quarto contributo al volume, *Das ‚Systematische‘ in der Philosophie des Proklos*, 65-84), in cui «Sistema» indica, secondo Beierwaltes, in Proclo la necessità che la verità si manifesti come ciò che tiene insieme in maniera vincolante una pluralità di istanze. Cfr. BEIERWALTES 73 e 75 e l'interessante conclusione di 84, per cui il «sistema» diventa, contrariamente a quello che si potrebbe pensare, una difesa contro il dogmatismo: «La riflessività sistematica può quindi anche essere intesa come autodifesa da parte del pensiero tardoantico di fronte ad una progressiva dogmatizzazione del Cristianesimo».

²⁷ Cfr. su questo BEIERWALTES, 86-87: «Proclo allarga la base della successione di Platone e Plotino diventando un esegeta sempre più impegnato dei dialoghi platonici, soprattutto in quanto produttivo commentatore, filologicamente accorto e al tempo stesso filosoficamente sensibile, dell'*Alcibiade maggiore*, del *Timeo*, del *Parmenide*, della *Repubblica* o del *Cratilo*. Commentare i testi platonici è per lui un mezzo concretamente adeguato a presentare le idee fondamentali di Platone nelle loro differenti formulazioni e contemporaneamente per intenderle come impulso per la loro prosecuzione e per il dispiegamento delle conseguenze che egli ne trae: il commentatore come filosofo che guida verso il „centro“, verso il “divino” e verso la suprema meta della teoria platonica. In questa attività, l'autentica filosofia di Platone si trasforma, in circostanze storicamente mutate in modo molto complesso, in una nuova filosofia, che è e rimane platonica nei suoi tratti sostanziali e nel suo intento concettuale, ma che cerca di venire incontro a nuovi interessi e a nuovi esigenze e orientamenti del mondo».

²⁸ Cfr. ad esempio BEIERWALTES, 13: «Nella sua interpretazione della prima ipotesi del *Parmenide* platonico Proclo svolge una *dialettica negativa* radicale ed in ciò diventa, nel Medioevo e nel Rinascimento, attraverso il suo influsso su Dionigi Areopagita, il fondatore della “teologia negativa”». E 98: «[la] *dialettica negativa* o *l'aphairesis* (astrazione negante) dialettica esclude dal Bene e dall'Uno tutto ciò che esso *non* è, per rendere così evidente la sua alterità e la sua assoluta trascendenza rispetto a tutto ciò che è concepibile secondo categorie. Proclo considera il

alla *docta ignorantia* del Cusano. Tuttavia, egli mi appare sempre rifiutare la definitività del passo che conduce *nell'abisso* dell'aporia (così mi spiego la sua parchezza nei riferimenti a Damascio, ad esempio) in favore del movimento di «rimbalzo» o «respinta» che, provocato dall'irriducibilità ultima del principio a quella logica sintetico-discorsiva del pensiero umano che pure il principio stesso fonda, porta a concentrarsi su ciò che accade *al di qua* dell'aporia, ossia sul senso per cui l'Uno può svolgere, interamente in positivo, funzione di fondamento dell'essere, della conoscenza, della vita morale.

Quest'ultimo punto mi sembra di particolare rilievo. Il secondo saggio, *Das Eine als Norm* [ma anche *Form*] *des Lebens*, (25-60) e il quinto (*Proklos' Begriff des Guten*, 85-108) sono infatti incentrati sul significato etico dell'*epistrophe*, uno dei concetti più complessi dell'architettura strutturale del Neoplatonismo. Che significato assume infatti il «ritorno», o «riconduzione» di tutto all'Uno all'interno delle dinamiche etiche ed esistenziali della vita dell'uomo? Ponendo Beierwaltes l'accento sulla filosofia neoplatonica come «un vivere conformemente all'Uno e rivolti ad esso» (16) e sul fatto che la «Filosofia nella sua totalità, non limitata all'«Etica», è la forma di vita dell'uomo» (30), egli struttura l'Uno, a partire già da Platone, quindi da Plotino e Proclo, come «la Misura (das Mass) o ciò che in generale dà la misura (das Mass-Gebende schlechthin) (32) e, in relazione a questo, il movimento del «ritorno» come una dinamica di «liberazione» dai molti (che è la sua versione della *via negativa*²⁹) che tuttavia si traduce nel movimento *libero* del *vincolarsi* all'Uno da parte dell'uomo³⁰.

Se dunque, all'interno di tale impostazione, si ponesse la questione di come il «sistema strutturato di vincoli e connessioni» costituito dal Neoplatonismo maturo può conciliarsi con l'elemento *negativo*, Beierwaltes (67) risponderebbe, probabilmente, con lo Hegel che giudicava positivamente l'uso di forme come *Negation, Gegensatz e Widerspruch* in Proclo, a motivo del fatto che esse venivano fatte funzionare attivamente nella strutturazione del sistema e non semplicemente rimosse o superate, mentre non punterebbe tanto l'accento sulla portata costitutivamente aporetica della negazione, ossia sul tratto per cui, come ad esempio in Damascio, il suo uso radicalizzato sembra costringere a mettere sempre in discussione ogni tentazione sistematica.

5. La via negativa come sistematica della negazione in Proclo e Damascio

Si può dire che sia proprio l'analisi di questo dissidio-connubio tra tentazione sistematica e spinta sovvertitrice ad orientare invece le due ricostruzioni del pensiero di Proclo e Damascio che esaminiamo in conclusione di lavoro: *Henologie und Ontologie* di Dirk Cürsgen e *Epekeina tou henos* di Valerio Napoli.

Oltre al già citato orientamento tematico di sfondo, i due testi contengono altri tratti in comune, tanto nei temi quanto nella modalità della loro trattazione. Per questa ragione può essere funzionale analizzarne in parallelo la costituzione in qualche modo «speculare»: il testo di Cürsgen è incentrato infatti sulla protologia procliana, rispetto alla quale presenta il tentativo damasciano come un'istanza che, sviluppandosi dall'interno del sistema del Licio, ne perseguirebbe,

negare che si compie nella prima ipotesi del *Parmenide*, rispetto alla sua finalità proprio come un inno: *filosofare* come un inno teologico di negazioni riferito all'Uno e al primo Dio! Alla fine del suo percorso, la dialettica negativa viene superata, dalla negazione della negazione, da una esperienza sovrarazionale dell'origine, un'esperienza che oltrepassa concetto e linguaggio. Solo così diventa possibile un farsi uno (*Einung*) con l'Uno».

²⁹ BEIERWALTES, 33-34: «Plotino pensa questo movimento del liberarsi dal molteplice in un senso onnicomprensivo: vale a dire l'*aphairesis* come *movimento astrattivo universale* rivolto all'Uno, sotto l'imperativo: *aphele panta* – „metti via tutto“, „liberati da tutto“. L'*aphaireis* diventa così concepibile come *katharsis*, 40: «La purificazione (*Reinigung*) deve essere quindi intesa come *aphairesis* in un senso che comprenda e muova l'intera attività dell'uomo: il liberarsi di tutto ciò che è «estraneo» (*alles Fremden*)».

³⁰ È il tema dell'*aphairesis* come movimento di distoglimento dalla molteplicità e quindi come contromovimento della stessa *henosis*. In questo senso l'*aphairesis* qualifica anche il movimento dell'auto-oltrepassamento del pensiero (*Selbstüberstieg des Denkens*, 33-35).

radicalizzandoli, gli intenti costitutivi; quello di Napoli è invece uno studio monografico (il primo in Italia) interamente incentrato sulla figura del filosofo di Damasco, rispetto alla quale egli si premura di mostrare la «frattura nella continuità» (171-172) che il pensiero di Damascio rappresenta rispetto alla dominante del sistema procliano³¹. I due autori tardo-antichi sono così esaminati, in entrambe le trattazioni, l'uno nella controluce dell'altro. Per tale ragione diventa ancora più interessante registrare le variazioni di prospettiva ma anche le affinità, le distanze e le contiguità tra le due impostazioni.

Alla base del lavoro di Cürsger c'è il riconoscimento della centralità storica del *Parmenide* platonico e della storia dei suoi effetti³², primi fra tutti i commenti di Damascio e Proclo, quest'ultimo letto in una precisa connessione evolutiva con le altre opere del Licio. La trattazione di Cürsger procede infatti, facendo perno sul *Parmenide* platonico, lungo la storia delle sue interpretazioni nel Neoplatonismo, da Plotino (15-20) al *Commentario* anonimo del *Codex Taurinensis* (21-35), per arrivare a tracciare, nella sezione che costituisce la parte centrale del volume (*Proklos' Metaphysik der Einheit*, 37-284), i contorni del sistema procliano dall'*Elementatio theologica* (37-87) al *Commentario al Parmenide*, di cui fornisce un'analisi ampia e dettagliata dal primo all'ultimo libro (87-284).

Nella sua impostazione metodologica, Cürsger ricostruisce una evoluzione del pensiero di Proclo che parte dall'*Elementatio theologica*, sorta di manuale ed esposizione sistematica di ciò che avviene a valle della collocazione aporetica del principio, e approda al *Commentario al Parmenide*, che appartiene all'ultima fase della produzione procliana. Tale evoluzione consiste essenzialmente nel fatto che se nell'*Elementatio theologica* vengono strutturate e descritte le diverse forme di partecipazione tra l'Uno e i molti, queste stesse non vengono affatto problematizzate, cosa che costituisce invece tanto l'oggetto di partenza del *Parmenide* platonico quanto del commentario procliano. In corrispondenza di ciò, secondo Cürsger (41): «In particolare il carattere ontologicamente trascendente dell'Uno non riveste nell'*Elementatio theologica* alcun ruolo importante».

La ricostruzione di Cürsger segue allora lo sviluppo del sistema procliano facendo particolare attenzione alle istanze *negative* che il Licio tematizza a tutti i livelli del proprio edificio speculativo, per poi descrivere il modo in cui, nel momento finale della *henosis*, ogni relazionalità, anche quella negativa e oppositiva, viene superata dall'atto dell'unione, in cui tutta la logica di tipo predicativo, tanto catafatica quanto apofatica, dismette le sue funzioni (284): «Quando l'anima alla fine è insieme all'Uno, inclusa in Lui e così divenuta essa stessa *una*, tende ancora all'Uno assoluto ed all'assolutamente semplice. L'Uno è il primo, l'ultimo e rimane indicibile. Il tacere che porta a compimento la visione (*theoria*) dell'Uno annulla tutte le negazioni, poiché nega ogni opposizione e ogni negazione, per condurre *all'henosis*. Il *telos* di ogni logica catafatica risiede nella coscienza dell'essenza del tacere».

Nel corso del suo sviluppo, il pensiero procliano si precisa dunque sempre di più in una direzione che, se è segnata dalla *via negativa*³³, non coincide però interamente con essa, così che, lungi dal condurre ad esiti di natura scettica od aporetica, questa radicalità della sottrazione

³¹ Per la valutazione in positivo del ruolo storico di Damascio rispetto a Proclo si veda ad esempio il giudizio di P. Hadot (citato in NAPOLI, 306), secondo cui «Raramente il pensiero umano ha preso coscienza con tanto acume delle contraddizioni implicite nella nozione di assoluto». Mentre sulla sistematicità del Neoplatonismo raggiunta in Proclo e sulla frattura rappresentata dall'aporetismo di Damascio si veda quello di G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, vol. VIII, Bompiani, Milano 2004, p. 349: «Veramente Damascio, da un lato, giunge a svuotare quasi del tutto quello che era il sostegno del sistema, e, dall'altro, rischia di soffocare il sistema sotto il cumulo delle ipostasi moltiplicate. In effetti le ipostasi, una volta vanificato il principio primo al modo veduto, finiscono col perdere il significato e col diventare un cumulo di macerie».

³² CÜRSGER, 12: «[...] tutti gli interessi che formano questa epoca sono legati al (e nel) *Parmenide*: henologia, ontologia, teoria della negazione, teoria delle idee, concetto di partecipazione, dottrina delle ipostasi, noologia, psicologia, teoria della conoscenza, metodologia o teoria generale dei principi. Ad oggi la critica non ha intrapreso alcun tentativo di valutare nel suo complesso la ricchezza di questo testo, ma si è limitata ad aspetti e passi particolari».

³³ CÜRSGER, 13: «Tutta l'impostazione procliana si configura come lo sviluppo di una metafisica apofatica in cui il *telos* di ogni pensiero, l'Uno, si sottrae in maniera sempre più radicale al pensiero stesso».

dell'Uno esprime pienamente l'istanza fondazionistica del sistema, così che la metafisica di Proclo risulti articolata, ancora positivamente, proprio attorno ad una assoluta trascendenza dell'Uno conseguita per il tramite della via negativa.

È a partire da qui, allora, che diventa importante vedere come «a questo complesso di idee si collega quell'estrema posizione di pensiero del Neoplatonismo che si sviluppa in una metafisica scettica in cui, una volta dimostrata la stringenza dell'inaggrabile aporetica dell'Assoluto, questa stessa viene tuttavia resa da Damascio fruibile in vista della propria esigenza di fondazione ultima» (13). Ed infatti, dopo una sezione riepilogativa sulle concezioni dell'Assoluto nella tradizione greca a partire dal riconoscimento della matrice relazionale (logico-predicativa) dell'essere e del pensiero (*Von Platon zu Proklos. Anmerkungen zur Entwicklung des Gedankens eines Absoluten in der griechischen Philosophie*, 285-313), in cui si passano in rassegna le principali teorie dell'Assoluto da Parmenide a Proclo, il volume impegna il lettore in un confronto conclusivo, ricco e articolato, con la filosofia di Damascio (*Damaskios' Metaphysik des Absoluten und der Einheit*, 315-458), vale a dire con «la posizione con cui storicamente, ma anche dal punto di vista speculativo-sistematico, si chiude il Neoplatonismo» (315).

Ancora una volta il problema principale è quello della valutazione del ruolo storico di Damascio rispetto ai presupposti rappresentati dal sistema procliano: opposizione o complemento? Continuità o cesura? Per determinarlo Cürsgen legge (come farà peraltro anche Napoli) le due opere principali conservate di Damascio, il *Trattato sui primi principi* ed il *Commentario al Parmenide*, come due testi suscettibili di integrazione reciproca. Ciò è reso possibile (ed in ultimo necessario) da una doppia circostanza storica: in primo luogo entrambi i testi furono presumibilmente redatti da Damascio al ritorno dall'«esilio» persiano, ragion per cui rappresentano insieme l'ultima e più matura fase del suo pensiero; in secondo luogo il *Commentario*, pervenutoci solo nella sezione di commento che va dalla seconda alla nona ipotesi del dialogo platonico, manca di una discussione relativa al contenuto della prima ipotesi che è invece, almeno tematicamente, il centro dell'aporia con cui si apre il *Trattato*³⁴.

Anche il capitolo II (*Dall'uno all'ineffabile*, 129-199) del testo di Valerio Napoli è dedicato alla trattazione dell'aporia iniziale del *De Principiis*; mentre i capitoli III (*Proclo e Damascio: il conflitto dialettico*, 201-259) e IV (*Prospettive sulla causalità protologica in Proclo e Damascio*, 261-309) sono dedicati al parallelo e al confronto tra la teoria dell'uno di Proclo e quella di Damascio.

Dalle analisi di Cürsgen e Napoli emerge bene come da un lato, l'impossibilità dell'esistenza di un principio al di là dell'uno sia «sostenuta da Proclo con un complesso di argomentazioni dialettiche» (Napoli, 228), ma anche come Damascio si affidi «a varie argomentazioni dialettiche per sostenere, contro Proclo, la necessità dell'esistenza di un principio al di là dell'uno» (Napoli, 228) e come in questo modo si profili un vero e proprio «conflitto protologico».

La ricostruzione di questo conflitto è condotta da entrambi gli autori partendo dall'aporia³⁵ iniziale del *De Principiis* di Damascio, vale a dire dalla difficoltà relativa alla nozione di «principio unico del tutto». In questo senso il principale nodo teorico di conflitto tra Damascio e Proclo diventa, secondo Napoli (33), l'aporeticità della nozione di «principio assoluto e trascendente», ossia di termine relazionale (principio-di) posto però come non dipendente in alcun modo (nemmeno conoscitivamente) da ciò di cui è principio, quindi apparentemente privo di ogni relazione.

Segue da ciò (Napoli, 37) la tesi – di cui Damascio sottolinea ripetutamente la necessità logica – dell'esistenza di un principio al di là dell'uno, a partire dall'ostensione di alcuni caratteri

³⁴ Questo fatto ha giustificato, com'è noto, anche l'ipotesi filologica che i due testi fossero originariamente un'unica opera divisa in due parti.

³⁵ NAPOLI insiste molto sull'importanza metodica dell'aporia in Damascio, in quanto: «Nell'ambito della dialettica, l'aporia costituisce la via che permette di accedere al principio totalmente ineffabile al di là dell'uno, ma anche la sola modalità in cui esso si offre al discorso e al pensiero».

che ne impediscono l'identificazione con il *principio primo* ricercato e spingono il *logos* ad oltrepassare di necessità l'uno in direzione di un più elevato principio, al cui cospetto il *logos*, collassando su se stesso, trova il proprio «limite ultimo».

La necessità logica dalla quale Damascio muove è quella di un principio che non sia concepibile come un *tutto* ma *del tutto*. In questo senso, proprio in quanto in esso si coordinano e ritornano tutti gli enti, cioè in quanto in esso rientra la possibilità di *tutte* le cose, l'uno non è distinto dal tutto (e quindi non può essere principio *del tutto*). «Tutto» infatti «è» «uno» (*hen panta*) vuol dire che, anche preso nella somma astrattezza della sua nozione pura, come cioè «puro uno», la nota residua che permette di intendere concettualmente l'uno è quella del tenere insieme, dell'atto dell'unificare, dell'orizzonte in cui la molteplicità perde ogni differenza e converge in uno. Nel puro uno ci sarebbe ancora cioè, secondo Damascio, un residuo del movimento secondo cui ogni cosa converge in esso, l'unificazione di tutte le cose, il punto di vista per cui tutto è appunto «tutto» (in quanto unificato) e quindi «uno». In questo modo Damascio insiste sull'aporia relativa all'uno nella sua semplicità come ciò che, se da un lato deve essere pensato oltre la convergenza semantica (già platonica) dell'*hen* con il *ti*, dell'«uno» con il «qualcosa di determinato» e distinto da altre cose che, a pari merito sono «uno» (questo è infatti l'uno che è della seconda ipotesi del *Parmenide*), dall'altro lato nega che al concetto dell'uno semplice, veramente a principio, possa convenire il tutto, perché in tal modo non se ne rispetterebbe la trascendenza e l'ulteriorità³⁶. Tanto da arrivare al paradosso, rilevato da Napoli, per cui (194): «Si prospetta uno scenario protologico in cui, nell'ambito della riflessione sul *principio unico del tutto*, riguardo al termine protologico cui essa approda, la stessa istanza fondamentale della *trascendenza* di quest'ultimo in ultima analisi sembra eclissarsi e dissolversi, così come la stessa nozione di *principio*».

Napoli insiste quindi col sottolineare come il «capovolgimento» (*peritrope*) del discorso che segna il raggiungimento da parte del *logos* umano del suo limite estremo e che lo conduce ad abbandonare i sentieri consueti in una sorta di «procedere nel vuoto» (*kenembatein*), sia conseguito da Damascio tramite una rigorosa verifica dialettica delle argomentazioni procliane (259): «In termini damasciani, Proclo, per affermare il primato assoluto dell'uno quale *principio unico del tutto*, ricorre ad argomenti che, nelle loro implicazioni profonde, finiscono per negare dell'uno quell'assoluta *trascendenza rispetto a tutte le cose* che costituisce un'esigenza imprescindibile per il *principio unico del tutto* (cioè per il *principio assolutamente primo*). Nelle argomentazioni procliane si annidano così quelle stesse istanze che, secondo Damascio, impongono la negazione del primato assoluto dell'uno e il riconoscimento della necessaria esistenza di un altro principio anche al di là di esso. Ma una volta oltrepassato l'uno, Damascio scopre che il principio al di là di quest'ultimo, quale termine cui si arresta di necessità l'ascesa, non può darsi nell'orizzonte dialettico del *logos* se non in termini aporetici, delineandosi come un principio che, per essere assolutamente *principio*, non può neppure essere concepito come *principio*».

È a partire da qui, allora, (Napoli, 178) che «[...] Damascio, sulle orme di Giamblico, [...], si spinge fino alla negazione del primato assoluto dell'uno e alla postulazione del principio totalmente ineffabile al di là dell'uno». Nel ricercare il luogo di questo principio, Damascio risale tutti i gradi della concepibilità logica fino ad approdare ad un punto di vertigine ultima, rappresentato dalla confluenza della nozione di «principio totalmente ineffabile» con quella di «nulla». Anche questa nozione estrema viene da Damascio, come già da Proclo, affrontata sia da un punto di vista semantico che, in qualche misura, «fenomenologico». Da un punto di vista semantico, Damascio approfondisce l'analisi procliana della plurivocità del nulla fino ad attestarsi sulla dottrina di una

³⁶ Cfr. su questo NAPOLI, 179: «Sulla base dell'includibile istanza della trascendenza (propriamente intesa anche come non-coordinazione e non-relazionalità) del principio unico rispetto al tutto, il ragionamento sviluppato da Damascio induce ad oltrepassare il principio costituito dall'uno e proseguire l'ascesa dialettica in direzione di un *altro principio (arche hetera) anteriore rispetto al tutto (pro panton)*, assolutamente non coordinato e non relazionato rispetto al tutto. Tale principio, a differenza dell'uno, non è concepibile in qualche modo come *tutto*. In quanto compiutamente *al di là del tutto*, questo principio è anche *al di là dell'uno*, poiché anche l'uno è ancora pensato come tutto».

sostanziale «duplicità» di questa nozione, che segna una importante differenza rispetto alla plurivocità del nulla e del non-ente teorizzata da Proclo (Napoli, 365)³⁷.

Dal punto di vista fenomenologico, centrale è invece, in Damascio, una descrizione dell'esperienza del Nulla e della ricchezza emotiva e concettuale che la sua contraddittorietà può rivelare. L'esperienza del Nulla rivela «qualcosa», anche se non immediatamente dal lato di ciò cui il pensiero si rivolge, bensì, inizialmente dal lato del pensiero che sbatte contro il proprio limite costitutivo. Due sono quindi le vie che consentono a Damascio di ipotizzare un'esperienza fenomenologica del Nulla assoluto: quella che parte dal rimbalzo dell'atto del pensiero su se stesso quando tenti di forzare la contraddittorietà di questa nozione e quella che parte dal modo in cui questa nozione è presente come oggetto di un possibile atto di pensiero e di linguaggio.

In questo modo (Napoli, 307) «Il discorso, nel *dire* in vari modi l'ineffabile e nel dirlo in modo contraddittorio *ineffabile*, non lo rende dicibile, ma lo mostra come ineffabile proprio nella paradossale contrarietà intrinseca in ogni forma del dirlo». Si ripropone quindi, radicalizzata, la tipica struttura neoplatonica per cui (Napoli, 308): «[...] alle prese con l'ineffabile, ciò che viene dimostrato non è qualcosa dell'ineffabile, ma soltanto qualcosa che appartiene esclusivamente a noi, una nostra affezione nei suoi confronti», solo nell'accezione di nuovo produttiva per cui «[...] la manifesta assenza di risorse costituisce lo stesso estremo espediente per lambire il principio impraticabile; la prigionia entro il limite svela ciò che è al di là del limite».

Su queste basi si giustifica la tesi, per certi versi conclusiva, del libro di Napoli, per cui (309): «al culmine di questa esasperazione che la teologia negativa neoplatonica, in linea con alcune basilari statuizioni speculative presenti in autori quali Plotino e Proclo, manifesta e realizza compiutamente le proprie istanze» e, parallelamente, quella di Cürsger, secondo cui (444): «L'originalità dell'interpretazione del *Parmenide* di Damascio consiste, tra l'altro, nel suo volere dimostrare, all'interno di una logica della posizione del Non-essere dell'Uno, quindi della sua negatività ontologica, la rappresentazione di un progresso, di uno sviluppo e di una produttività, che solo la *archeologia* dell'Uno può necessariamente portare a compimento e concludere. Unicamente per mezzo di una simile impostazione di pensiero si possono esaurire le possibilità logiche di pensare l'Uno, poiché l'analisi delle ipotesi negative non si limita più, come ancora in Proclo, a riprodurre, al modo di una riflessione estrinseca, i risultati delle ipotesi positive attraverso la dimostrazione dell'assurdità del loro contrario, bensì appartiene in modo indispensabile alla riflessione immanente dell'Uno stesso [...]».

A conclusione della nostra panoramica sulle matrici storico-teoretiche della *via negativa* e sullo stato attuale della ricerca, si può dunque affermare che le prospettive più recenti della storiografia critica sul tema illuminano l'aspetto sistematico del Neoplatonismo di una fondamentale luce *critica*, anch'essa a ben vedere necessaria perché il «sistema dell'Uno» possa essere quello non di una «starre Einheit», bensì quello di una unità vivente, organica, sempre in crescita e mai quindi, neanche nella *henosis* estrema, perfettamente realizzata, perché è forse questo che ne segna in modo radicale l'appartenenza al divino.

Presentata così, allora, la *via negativa* appare non solo *formalmente* negativa, bensì *qualitativamente* negativa, in quanto porta sempre con sé il segno di una nostra inadeguatezza, di un limite, di un'impossibilità. Il nulla della *via negativa* non è dunque mai neutro ma, per funzionare come allusione e sporgenza verso l'assoluto, deve indicare al modo di un'impossibilità, di una mancanza; al limite, di un divieto e una proibizione.

In questo modo si ricollega forse la matrice greca della *via negativa* a quella già presente nella teologia veterotestamentaria, in cui l'istanza etica del principio-Bene deve indicare al modo

³⁷ E vedi anche NAPOLI, pp. 198-199: «Il *nulla* [...], in Damascio può essere assunto come la cifra aporetica cui rinvia la concezione di un principio del *tutto in senso assoluto* [...] posto fuori di ciò che, per definizione, *non lascia sfuggire e manifestare nulla fuori di sé*. E se il *nulla* è pur sempre una nozione che si relaziona e rimanda al *tutto*, il principio totalmente ineffabile, che è *nulla* in un senso irriducibile alla pura vacuità anipostatica e ancor più radicale di quest'ultima, non è neppure il *nulla*, rivelandosi eccedente rispetto a questa stessa nozione che noi utilizziamo per tentare di indicarlo in modo allusivo. Il *nulla* è così la nozione cui Damascio ricorre nel rimodulare ed esprimere in modo radicale l'istanza neoplatonica della trascendenza del principio primo rispetto a tutte le cose».

del «non», vale a dire al modo del «divieto» e della «proibizione», della legge e del comando³⁸. E se nel far questo da un lato si insiste, ancora una volta, su di una comune radicazione delle teologie monoteistiche occidentali, dall'altro lato si legittima l'ipotesi che in questa matrice sia contenuta l'essenza stessa del platonismo.

³⁸ Significative su questo le considerazioni di J. Hochstaffl, *Negative Theologie*, cit., p. 21: «Nel divieto di adorare altri dèi si esprime senza dubbio per la prima volta [...] nell'Antico Testamento il contenuto integrale della teologia negativa».