

LINDA M. NAPOLITANO VALDITARA

MERAVIGLIA, PERPLESSITÀ, APORIA:
COGNIZIONI ED EMOZIONI ALLE RADICI
DELLA RICERCA FILOSOFICA

*chi non riesce più a provare stupore e meraviglia
è già come morto e i suoi occhi sono incapaci di vedere*
(Albert Einstein)

SOMMARIO: 1) *La meraviglia, cominciamento della filosofia e criterio della sua storia*; 2) *Dalla meraviglia alla perplessità attraverso l'aporia*; 3) *Meraviglia contemplante e meraviglia interrogante*; 4) *Forme della perplessità*; 5) *Una nozione di verità e Socrate torpedine marina*; 6) *Il 'poros', l'aporein' e l'euporein'*; 7) *Il Socrate platonico e l'euporein'*; 8) *Cognizioni del 'thaumazein/aporein'*; 9) *Emozioni del 'thaumazein/aporein'*.

1) *La meraviglia, cominciamento della filosofia e criterio della sua storia*

NEL SUO *In principio fu la meraviglia*, Enrico Berti esordisce notando che Platone ed Aristotele «concordano nel riconoscere che il desiderio di sapere ha inizio dalla meraviglia provata di fronte al darsi delle cose»¹. Egli precisa poi etimologicamente questo desiderio di sapere generato dalla meraviglia, identificandolo con la filosofia: quella che, «come dice la parola stessa (*philosophia*, 'amor di sapere', derivata da *philein*, 'amare' e *sophia*, 'sapere') [...] hanno inventata i Greci»². Richiama anche i due passi, rispettivamente del *Teeteto* platonico (155d) e della *Metafisica* aristotelica (982b), ricordati anche nel *Progetto editoriale* di questa rivista, che fanno della meraviglia (*thaumazein*) il cominciamento della filosofia³.

¹ E. BERTI, *In principio fu la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Roma-Bari 2007, p. VI.

² *Ivi*, p. IX.

³ È nello scopo scientifico di questa rivista, che proprio alla meraviglia s'intitola,

Di Platone Berti cita il passo in cui Socrate riflette:

[...] è tipico soprattutto del filosofo provare questo stato d'animo, la meraviglia. Infatti non c'è altro principio della filosofia che questo e colui che disse che Iride è discendente di Taumante non sembra essersi sbagliato a stabilire la genealogia [...]»⁴.

Aristotele, a sua volta, all'inizio della *Metafisica*, ammesso che «tutti gli uomini tendono per natura al sapere» (980a1), prosegue col notare che essi «hanno cominciato a filosofare, ora e in origine, a causa della meraviglia [...]»⁵.

La meraviglia sostituirebbe presso i Greci quanto nella tradizione cristiana è rappresentato dal Logos giovanneo («in principio era il Logos»), cioè la Parola divina che crea e che, ad un tempo, rivela Dio stesso agli uomini:

anche i Greci avevano una religione, ma alla base di essa non c'era alcuna rivelazione, non c'era alcun libro che dicesse che cosa c'era “in principio” [...]. Mentre la religione ha al suo inizio una rivelazione la quale narra una serie di fatti ed in tal modo indica la via della salvezza, la filosofia ha al suo inizio solo la meraviglia, e tutti gli uomini, in quanto desiderano semplicemente sapere, non dispongono di alcuna rivelazione, ma solo dei sensi e della ragione – ovvero dei mezzi forniti dalla loro stessa natura

riprenderne senso e portata originari: perciò pare bene riesaminarla. Uso il termine “cominciamento” e non “inizio” poiché, come precisa Aristotele, la meraviglia ha siglato l'esordio storico della filosofia e continua però a fondare ogni vero atto di ricerca filosofica.

⁴ *Theaet.* 155d2-5 (le tr. it. dal greco antico, salvo diversa segnalazione, sono mie). Per il riferimento a Iride figlia di Taumante, come alter ego mitico della meraviglia, Platone echeggia la narrazione esiodea nella *Teogonia*: «[...] Taumante sposò la figlia d'Oceano dalle profonde correnti, / Elettra, e costei generò Iride veloce [...]» (vv. 265-266). Il riferimento mitico associa Iride, messaggera degli dèi e icona dell'arcobaleno, alla meraviglia, che, anch'essa, funge da *trait d'union* fra mondo umano e divino. Sul riferimento mitico, invio a quanto già dicevo nel *Progetto editoriale* della rivista «Thaumàzein», e al saggio, in questo stesso numero, di Salvatore Lavecchia, § 1.

⁵ *Metaph.* 982b 12-13. La meraviglia – primo punto da approfondire – sarebbe dunque, come accennato, cominciamento *storico* della disciplina detta filosofia (lo è stata «in origine»), ma anche cominciamento *teorico* di ogni atto di ricerca filosofica (lo è, secondo Aristotele, anche «ora»). Anche Platone, come visto, precisava che «[...] non c'è altro principio (*arche*) della filosofia che questo [...]». Sui due passi tornerò.

– per soddisfare i propri interrogativi⁶.

Berti chiarisce ancora che «la meraviglia è consapevolezza della propria ignoranza e desiderio di sottrarsi a questa, cioè di apprendere, di conoscere, di sapere» e che sia essa, perciò, a promuovere la filosofia come «ricerca disinteressata di sapere, libera dai bisogni materiali e anche dal desiderio dell'agiatezza, o dal piacere»⁷. La meraviglia, però, non sarebbe «un sentimento facile da provare, frequente, diffuso, ma è uno stato d'animo raro e prezioso. Essa è l'espressione della vera libertà: libertà dal bisogno e dagli altri desideri»⁸.

La storia della filosofia antica che segue questo *Prologo* è organizzata da Berti non secondo la tradizionale scansione per autori, scuole e periodi, bensì seguendo proprio «le grandi questioni» che, ogni volta, hanno suscitato presso i Greci meraviglia: se l'universo abbia avuto o no un'origine, che cosa sia l'essere e se sia unitario oppure molteplice, chi siano gli dèi, che cosa sia l'uomo, perché e a quali condizioni sia possibile sostenere qualcosa, quale effetto (ingannevole oppure catarti-

⁶ BERTI, *In principio era la meraviglia* cit., pp. V e VI.

⁷ *Ibidem*. Anche il tratto, evidenziato da Aristotele, che la meraviglia sia consapevolezza della propria ignoranza andrà chiarito, come quello ch'essa emerga socialmente quando i bisogni primari sono soddisfatti. Da chiarire è anche che essa sia, ad un tempo, «consapevolezza della propria ignoranza», quindi stato cognitivo, ma anche «desiderio di sapere», quindi stato affettivo. Anche Platone parlava della meraviglia come di «questo stato che tu [, Teeteto,] provi», uno stato che, per come è nominato (*touto to pathos*), parrebbe non solo cognitivo. Anche questo punto sarà ripreso. Sul *pathos* in generale nel pensiero antico, cfr. S. GULLINO, 'Pathos', Milano 2014; su *pathos* in Platone, il contributo, in questo stesso numero della rivista, di Maurizio Migliori, mentre per Aristotele, quello di Arianna Fermani, soprattutto il suo § 3. Sulla semantica del *pathos* – non riducibile, almeno in Aristotele, alla dinamica di ciò che meccanicamente *si subisce* (*paschein*), ma riferibile a ciò che semmai *interagisce* con le condizioni di partenza di quanto ad esso sia esposto – la stessa Fermani ritiene di richiamare (nella sua nota 22) anche il mio *Aristotele. I 'pathe' di corpo ed anima in 'De An.' A 1 e 4*, in U. LA PALOMBARA – G. LUCCHETTA (a c. di), *Mente, anima e corpo nel mondo antico. Immagini e funzioni*, Pescara 2006, pp. 58-60 in particolare.

⁸ *Ivi*, p. VII. Emerge qui un altro dei problemi del *thaumazein*, di cui Platone dice che sia proprio in particolare (*mala*) del filosofo, mentre per Aristotele tutti gli uomini tendono per natura al sapere e sono capaci di meraviglia: Berti, poi, lo dichiara qui uno stato «raro e prezioso». Dunque appartiene esso a tutti gli uomini, oppure solo alcuni ne sono capaci? E in che senso la meraviglia può essere espressione, come dice Berti, «della vera libertà»? Cito subito i non pochi problemi legati ai due passi, riservandomi, come detto, di tornarvi su.

co) abbia sull'anima la poesia, che cosa sia la felicità, quale sia il destino dell'uomo dopo la morte⁹.

Anche la studiosa Jeanne Hersch organizza un'interessante «storia della filosofia come stupore»¹⁰: ella non valorizza i brani classici ora ricordati sul *thaumazein* (neppure nei capitoli su Platone ed Aristotele), ma assume come un fatto che sia lo stupore ciò «da cui è nata la filosofia»¹¹. Volendo perciò indagare in che modo e davanti a che cosa gli uomini furono colti da stupore, cioè i momenti elettivi in cui uno sguardo nuovo fece sorgere «le poche domande fondamentali, quelle [...] che

⁹ A tali temi sono dedicati i vari Capitoli del libro in questione. Questa, per opposizioni problematiche «o, [...] oppure», è la struttura formale anche del libro B della *Metafisica* aristotelica, il cosiddetto (non per caso, come vedremo) *Libro delle Aporie*, dove sono presentate questioni come: se le sostanze siano una o molte, se sostanza sia l'individuo sensibile o l'universale, etc., questioni che Aristotele poi affronta nei libri successivi dell'opera, esaminando le soluzioni disponibili e proponendone di nuove.

¹⁰ È questo il titolo italiano del lavoro francese *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie*, ed. or. 1981, 1993 (2000), tr. it. Milano 2002. Il termine «stupore» (dal latino *stupeo* = «resto attonito», di cui è sostantivo verbale con la desinenza *-or, -oris*, indicante uno stato o disposizione) è spesso usato come sinonimo di «meraviglia» (la cui origine etimologica è però diversa, dal latino neutro plurale *mirabilia* = «cose meravigliose»). Quest'ultima indica, secondo la definizione Treccani, «un sentimento vivo e improvviso di ammirazione, di sorpresa, che si prova nel vedere, udire, conoscere cosa che sia o appaia nuova, straordinaria, strana o comunque inaspettata» (corsivo mio). Lo stupore – definito sempre in Treccani come «forte sensazione di meraviglia e sorpresa, tale da togliere quasi la capacità di parlare e di agire» – accentua forse, rispetto alla meraviglia, uno sbalordimento che lascia attoniti ed ha in effetti un impiego in campo medico, per indicare uno «stato di arresto improvviso della motilità volontaria, che si associa a un rallentamento dell'attività psichica», e, perciò, anche «torpore, intorpidimento» (Hoepli online). Ammesso allora che «meraviglia» e «stupore», indicando lo stesso stato cognitivo ed affettivo, possano differenziarsi per intensità e durata (lo «stupore» parrebbe più intenso e durevole), vedremo che le metafore usate in Platone per indicare il *thaumazein* filosofico alludono proprio anche a quest'ultimo caso, quello del torpore e intorpidimento. La «sorpresa» (che anch'essa entra in gioco, in Treccani, nella definizione sia di meraviglia che di stupore) è una delle emozioni cosiddette *primarie* (insieme ad amore, gioia, paura, vergogna, ira, disprezzo/disgusto), tabulate dagli psicologi tramite lo studio delle espressioni facciali: cfr. G. BELLELLI, *Le ragioni del cuore. Psicologia delle emozioni*, Bologna 2008, p. 39, dove sono elencate le cosiddette «big six», cioè le emozioni determinate, automatiche, universali e spontanee, fra le quali figura appunto anche la «sorpresa». Per i sensi correnti, invece, del greco *thaumazo*, il *Greek-English Lexicon* di H.G. LIDDELL – R. SCOTT (Oxford 1977, p. 785) riferisce il verbo a «wonder, marvel», ma anche ad «admire» e ad «astonishment». Sull'omologabilità, invece, fra il *thaumazein* antico e l'«ammirazione» (che compare, come visto, nella definizione Treccani della meraviglia), tornerò in seguito (cfr. *infra*, il § 3).

¹¹ HERSCH, *Storia della filosofia come stupore* cit., p. 1.

continuiamo a porci ancora oggi non appena rinunciamo a nascondere sotto la chiacchiera o le banalità»¹², ella giunge a sostenere che «essere capaci di stupirsi è proprio dell'uomo»¹³: non solo, ma si chiede se nell'epoca attuale, età della scienza in cui si è convinti di sapere quasi tutto, o almeno di poter sapere tutto, si sia ancora capaci «di “stupirsi”, o anche solo di meravigliarsi»¹⁴. E prosegue che però sempre vi sono e saranno esseri umani capaci di stupirsi, perché «lo stupore è essenziale alla condizione di uomo»¹⁵. Perfino i grandi teorici della fisica moderna scriverebbero opere piene «di uno stupore filosofico e metafisico, simile a quello dei bambini. “Come i bambini”, dice la Bibbia»¹⁶: e ciò avverrebbe perché ognuno di noi sarebbe capace di esperienza filosofica: «ogni volta che ci troviamo nella necessità di prendere una vera decisione, noi ci interroghiamo senza saperlo in modo filosofico»¹⁷, quando, come i filosofi dell'antichità, siamo capaci di stupore, cioè «di andare al di là di ciò che, nella vita quotidiana, appare evidente per porre domande fondamentali»¹⁸.

Dopo questa presentazione lusinghiera dello stupore, anche la Hersch organizza per questioni problematiche il suo percorso nella storia

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*: è questo l'unico punto dell'*Avvertenza* introduttiva nel quale la Studiosa pare ammettere una distinzione fra “stupirsi” e “meravigliarsi”, dove quest'ultimo, il “meravigliarsi” («capaci anche solo di meravigliarsi») parrebbe essere più originario e, appunto, forse meno intenso e durevole dell'altro. Il timore circa l'odierna incapacità di meravigliarsi, con le fatali conseguenze che ne derivano, è espresso anche da Albert Einstein nel brano qui scelto come primo e, come ricorda G. CUSINATO, *'Periagoge'. Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, Verona 2014, p. 234, anche da P. SLOTERDIJK, *Stress e libertà*, tr. it. Milano 2009, p. 9: lo studioso tedesco denuncia addirittura l'odierno trasformarsi della filosofia accademica in una vera e propria «campagna militare» contro la meraviglia e CUSINATO dedica un intero capitolo di *'Periagoge'* cit., pp. 230-237, a riflettere e ad argomentare contro una simile prospettiva.

¹⁵ HERSCH, *Storia della filosofia come stupore* cit., p. 1. Non sono certa che *solo* l'essere umano sia capace di stupirsi ed è probabile che almeno l'emozione della sorpresa (cfr. *supra*, la nota 10) sia presente anche in alcuni animali e deducibile dalle loro espressioni facciali: quello che, come sostiene la Hersch, a me pare «tipicamente umano» è forse *un certo modo* di stare nello stupore e nella meraviglia e di far conto di essi.

¹⁶ HERSCH, *Storia della filosofia come stupore* cit., p. 2.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

della filosofia antica, segnalando che sarebbe stato lo spettacolo del cambiamento a stupire i primi filosofi, che Socrate fu «il primo ad essersi stupito dell'obbligo che ha l'essere umano di dirigere la propria vita e di orientare i propri atti verso il bene»¹⁹, che anche Platone riprese lo stupore dei primi filosofi dinnanzi a ciò che permane attraverso l'effimero e il divenire e che Aristotele avrebbe provato stupore dinnanzi al problema «del rapporto tra il singolo essere concreto e il concetto generale»²⁰.

2) Dalla meraviglia alla perplessità attraverso l'aporia

Dunque della meraviglia si può fare conto altissimo se, come questi autori sostengono, essa è capacità propriamente umana, condizione essenziale dell'essere a noi proprio, espressione della libertà di cui, come uomini, siamo capaci e dell'esperienza filosofica che tutti, prima o poi, potremmo ed anzi dovremmo fare davanti a decisioni importanti²¹. C'è però un'altra costellazione linguistica e semantica che alla meraviglia si lega: quella della *perplessità*.

Il filosofo e pedagogista statunitense Gareth B. Matthews ha pubblicato uno studio intitolato *Socratic Perplexity and the Nature of Philosophy*²²: l'esergo del libro – secondo cui non la meraviglia, ma la «perplessità socratica» descriverebbe la «natura» stessa della filosofia – è un passo del *Protagora* platonico, una battuta di Socrate al sofista di Abdera, che, nella traduzione qui proposta dal greco antico all'inglese, suona: «Protagoras, please don't think that I have any other wish in our discussion than to examine those things that *I keep finding perplexing*». In italiano si può tradurre: «Protagora, non pensare che io discuta con

¹⁹ *Ivi*, p. 18.

²⁰ *Ivi*, p. 36.

²¹ L'affermazione ora citata di Jeanne Hersch, secondo cui tutti, prima o poi, dinnanzi a decisioni importanti, faremmo un'esperienza di stupore filosofico può già rispondere alla questione posta *supra*, alla nota 8, sulla portata "democratica" o no della meraviglia filosofica: *a certe condizioni ed in certi momenti* tutti noi (che come uomini saremmo, secondo Aristotele, «portati per natura al sapere») faremmo esperienze che Platone direbbe tipiche «soprattutto del filosofo».

²² Oxford 1999.

te con un desiderio diverso dal voler esaminare le questioni su cui, volta a volta, sono incerto», o «sono in dubbio», o anche «sono perplesso»²³. Nell'approccio all'attrezzato caposcuola della sofistica – a colui che, pur di riportare una vittoria retorica, avrebbe insegnato a render più forte la tesi più debole –, Socrate lo assicura di esser mosso alla discussione da un solo, ben diverso desiderio: quello di esaminare le questioni che davvero gli suscitano *perplexità* (o incertezza o dubbio).

Ed alla *perplexità*, presentata con un tale esergo, Matthews ascrive un ruolo importantissimo:

essa è così basilare in campo filosofico, in ciò che costituisce il nostro principale interesse nelle questioni filosofiche, in ciò che ci tien svegli la notte a rimuginarci su, che è difficile immaginare un buon filosofo privo di ampia familiarità con l'esperienza disorientante e fonte di confusione della *perplexità* filosofica²⁴.

Dunque, per lo studioso americano, fondamento o cominciamento della filosofia sarebbe la *perplexità* (esperienza, come lui stesso dice, «disorientante e fonte di confusione»), non la meraviglia. Con quale verbo però l'originale greco del *Protagora* rende quello che Matthews traduce «*I keep finding perplexing*» e che io ho reso in italiano con perifrasi alternative quali “sono incerto”, o “sono in dubbio”, oppure anche “sono perplesso”? È forse qualche forma del verbo *thaumazein*? No, come chiunque appena esperto del linguaggio di Platone sa di potersi aspettare, il verbo greco che sta per il *keep finding perplexing* di Matthews è *aporein*: «o *Protagora*», dice in origine il Socrate platonico, «*me oiou dialeghesthai me soi allo ti boulomenon e ha autos aporo hekastote, tauta diaskepsasthai*».

Ma, se Matthews chiama la “*perplexità*” a svolgere la stessa funzione fondante della filosofia ascritta, da Platone e Aristotele stessi, alla meraviglia, c'è dunque un legame, nei due filosofi greci, fra l'*aporein* ed

²³ PLAT. *Prot.* 348c5-6; la tr. it. è fatta, come subito si vedrà, dal testo greco originale e non dall'inglese ora citato: è proprio il testo greco a consentirmi traduzioni alternative al «sono perplesso» proposto da Matthews (il corsivo dell'inglese «*I keep finding perplexing*» è mio).

²⁴ MATTHEWS, *Socratic Perplexity* cit., è l'esordio del Cap. I, con la mia tr. it.

il *thaumazein*? Ancora Enrico Berti ci ricorda che questo legame c'è in Aristotele, il quale associa strettissimamente i due verbi, quasi in una sineddoche, quando, sempre all'inizio della *Metafisica*, sostiene: «chi è nell'aporia e nella meraviglia pensa di non sapere (*ho d'aporon kai thaumazon oietai agnoein*)»²⁵.

Ci troviamo così dinnanzi ad un duplice passaggio, interessante ma problematico: Matthews chiama “perplexità” ciò che in greco antico è – invece – *aporein*; e Aristotele, da parte sua, lega *thaumazein* ed *aporein*, “meravigliarsi” e “stare nell'incertezza”, “nel dubbio” o “esser perplessi”²⁶.

3) Meraviglia contemplante e meraviglia interrogante

È proprio quest'ultimo verbo *aporein*, significantissimo in sede filosofica greco-antica, a consentire a Berti quella che reputo l'interpretazione storicamente corretta dell'antica meraviglia. Ammesso infatti che non sia facile «per noi, oggi, capire, che cos'è veramente la meraviglia di cui parlano Aristotele e i Greci», egli prosegue segnalando un equivoco sorto in merito:

nel mondo occidentale, in cui assai determinante è stato l'influsso della cultura cristiana, la meraviglia viene spesso confusa con l'ammirazione. Ciò è probabilmente dovuto al fatto che il verbo greco *thaumazein* (“meravigliarsi”) viene reso in latino col verbo *admirari*, e quindi la meraviglia diventa “ammirazione” (ad esempio, in Tommaso d'Aquino). Ma l'ammirazione è un sentimento di tipo estetico, che si prova quando si è di fronte a qual-

²⁵ *Metaph.* 982b 17. BERTI, *In principio era la meraviglia* cit., p. VI, traduce: «chi è nell'incertezza e nella meraviglia pensa di essere nell'ignoranza», ridando quella che – come visto – è una delle tr. it. correnti di *aporein*, come, appunto, “essere incerti” o “dubbiosi”.

²⁶ In realtà, Matthews è consapevole che il suo “esser perplessi” sia, in greco antico, *aporein*: non solo, ma dedica a sua volta un Capitolo intero (il II, intitolato *Aristotele e l'inizio della filosofia*) al passo aristotelico sul *thaumazein*. Pare però che egli faccia più attenzione agli oggetti specifici che, secondo Platone e Aristotele, susciterebbero “perplexità” (p.es. il dilemma cosiddetto “della terra stazionaria”, in *De Coelo* 249a 10-11, oppure il problema dell'intero e delle parti della virtù in vari Dialoghi platonici) piuttosto che – come vorrei fare io – allo *stato soggettivo* indicato da tale “perplexità”. La corretta determinazione, peraltro, dell'oggetto capace (degli oggetti capaci) di far *thaumazein* o *aporein* è, come vedremo, importante.

cosa di affascinante, di ammirevole. Per i cristiani, il creato suscita ammirazione in chi si sofferma a contemplarlo, perché è opera di Dio [...] invece *la meraviglia di cui parlano Platone e Aristotele non ha nulla di estetico, è un atteggiamento puramente teoretico, cioè conoscitivo, è semplice desiderio di sapere*²⁷.

Vero il fraintendimento qui denunciato, va però ricordato che anche nel mondo antico ricorrono tesi anticipanti, in qualche modo, l'*admirari* di Tommaso: quelle che ascrivono all'uomo la capacità di elevarsi alla totalità dell'essere e del tempo, provando un godimento infinito nel contemplare il tutto dotato di un ordine armonico, un tutto di cui si sente di far parte, o nel contemplare il fondamento divino stesso dell'universo. Documenta tali tesi, testi antichi alla mano (fra gli altri di Platone, Aristotele, Cicerone, Lucrezio, Seneca), p.es. Pierre Hadot, nel libro *Che cos'è la filosofia antica?* e nel capitolo intitolato, non per caso, *Il rapporto con il cosmo e l'espansione dell'io: l'A. francese ritiene tale postura contemplante (lo "sguardo dall'alto", simile a quello con cui Dio stesso guarda il mondo) una forma dell'esercizio spirituale o askesis*²⁸.

Per Platone in particolare Hadot cita vari passi: la *Repubblica* (486a4-6), dove, elencando le doti richieste al filosofo-re, si esclude ch'egli pos-

²⁷ BERTI, *In principio era la meraviglia* cit., pp. VII-VIII, corsivi miei. Concordo con Berti sulla necessità, pena fraintendimenti, di distinguere fra "ammirazione" e "meraviglia" greco-antica: cfr. quanto già precisato *supra*, alla nota 10, sull'ammirazione, ridata anche dalla definizione Treccani della "meraviglia". Anche MATTHEWS, *Socratic Perplexity* cit., richiamato il passo di Aristotele sul *thaumazein*, precisa: «Il lettore casuale può intendere che egli [Aristotele] supponga che la filosofia inizi da qualcosa di simile al rapimento di Kant dinnanzi al cielo stellato, oppure davanti alla legge morale che è in noi: ma un'occhiata più approfondita al passo rivela che la meraviglia che Aristotele ha in mente è, in realtà, lo *sconcerto* che si prova dinnanzi a dilemmi radicali, o alle cosiddette "perplexità" o "aporie" (*aporiai*)» (tr. it. mia, corsivo dell'A.). Non concordo invece con Berti – e ritornerò su questo – sul fatto che il *thaumazein/aporein*, non essendo un atteggiamento estetico, sia invece «atteggiamento puramente teoretico»: come può esserlo se (lo si è accennato), essendo certamente *consapevolezza* di non sapere, è anche, come Berti stesso precisa, *desiderio* di sapere? Il desiderio, infatti, è uno stato *non cognitivo*, ma *affettivo*.

²⁸ Cfr., per il testo citato di Hadot, tr. it. Torino 1998 (ed. or. 1995), pp. 195-203. È ovvio che lo slittamento semantico e filosofico dal *thaumazein* all'*admirari* andrebbe verificato sui testi di Tommaso e, prim'ancora, su quelli di Aristotele, che il filosofo cristiano riprende nella traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke.

sa nutrire bassezza e piccineria perché queste ostacolerebbero «un'anima che deve [invece] sempre *agognare all'intero* (*tou holou kai tou pantos aei eporexesthai*), divino ed umano». Il celebre passo del *Fedro* (246b-c) dov'è precisato che l'anima, prima della caduta/incarnazione nel corpo, «percorre (*peripolei*) tutto il cielo», nell'una o nell'altra forma, e che, quand'è nella sua forma perfetta ed è dotata d'ali, «vola in alto (*meteoroporei*) e regge tutto quanto l'ordine delle cose». Quello, altrettanto celebre, del *Teeteto* (173e1-174a1), dove il filosofo è detto vivere nella città solo col corpo, mentre il suo pensiero (*dianoia*), reputando di scarso valore le cose terrene, «vola (*petetai*)» dappertutto, nelle profondità della terra e oltre il cielo, studia le questioni astronomiche e «indaga (*ereunomene*)» ovunque la natura degli enti. A questi passi aggiungerei anche *Tim.* 46c, dov'è detto che la vista ci è stata donata perché, *contemplando* (*katidontes*) nel cielo i moti ciclici dell'intelligenza celeste, ce ne servissimo per comprendere gli analoghi moti del pensiero che sono in noi. E ancora il celeberrimo “mito” della caverna, dove il momento finale, quando il prigioniero liberato completa il suo percorso ascensivo e cognitivo verso il fondamento divino, è reso dicendo che, allora, egli «potrà *osservare e contemplare* (*katidein kai theasasthai*) il sole qual è veramente, esso stesso in sé e nella dimensione che gli è propria» (*Resp.* 516b4-7).

Ora però, come si vede e senza pretese di completezza su un tema ampio e complesso, in nessuno di questi passi, per indicare questa contemplazione, infinitamente gradevole, del tutto o del fondamento da parte dell'anima, si usa il verbo *thaumazein*: semmai, oltre a forme metaforiche legate al “volo” o alla dinamicità dell'anima stessa, si usano forme del verbo *vedere* (*katidein* e *theasthai*). Si confermerebbe dunque la considerazione sopra riportata di Berti: sarebbe questa una *meraviglia contemplante* (*admiratio*), dalla quale, come vedremo, si differenzia, per terminologia e soprattutto per senso filosofico, la *meraviglia interrogante* (*interrogatio*), cui invece alludono il verbo *thaumazein* e il suo parentato *aporein*.

Va anche notato come tale meraviglia contemplante sembri, come esperienza estrema o apicale, collocarsi *alla fine* del percorso filosofi-

co, mentre il *thaumazein* e l'*aporein* si collocano all'inizio di esso e sono perciò perfino presupposto dell'altra. Ancora, a confermare la differenza fra i due stati, sta il fatto che – come vedremo – essi si legano a situazioni cognitive ed emozionali diverse e persino opposte: la meraviglia contemplante possiede, sperimentandolo direttamente, il proprio oggetto ed implica perciò uno stato emozionale positivo ed infinitamente gradevole, di espansione del sé nella devozione o nella gratitudine; la meraviglia interrogante, invece, segnala un distacco integrale dall'oggetto di conoscenza ed implica perciò uno stato emozionale perturbato e perfino doloroso d'incertezza e confusione, sul quale dovrà, se vi riesce, aver la meglio l'*amor di sapienza*²⁹.

²⁹ Sul valore di forme del vedere come metafora di atti cognitivi, rinvio al mio *Lo sguardo nel buio. Metafore visive e forme grecoantiche della razionalità*, Roma-Bari 1994. Ne *Il sé, l'altro, l'intero. Rileggendo i Dialoghi di Platone*, Milano 2010, soprattutto alla nota 40 di p. 30, notavo invece come anche i momenti "atopici" ascritti a Socrate nel *Simposio* (174d5-7; 175a7-b3; 220c2-5) alludano non a esperienze apicali di meraviglia contemplante, quanto semmai – ancora per il tipo di verbi usati – anch'essi a casi di meraviglia interrogante. In particolare nell'ultimo brano s'insiste che Socrate, «preso in qualche suo pensiero, se ne stava lì ritto a indagare (*synnoesas gar autothi heothen ti eistekei skopon*) e, poiché non gli riusciva, non se ne andava, ma restava lì fermo, a cercare (*kai epeide ou prouchorei autothi, ouk aniei alla eistekei zeton*)» (corsivi miei). Di nuovo, tali esperienze non sono descritte col verbo *thaumazein*: l'unico passaggio del ritratto di Socrate fatto da Alcibiade in cui ricorre un intenso *thaumastotaton* (220a4), «cosa meravigliosissima», è quello dov'egli riferisce la capacità di Socrate di bere vino, non per voglia, ma «messo alle strette», vincendo tutti gli altri e però senza ubriacarsi! Ricostruisce tali momenti "atopici", con il relativo *status quaestionis* ed entro una lettura di Socrate «maestro del dialogo con sé», ancora HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, tr. it. Torino 2005 (ed. or. 2002), pp. 44-46, in particolare con la nota 15. Discorso a parte merita il passo 210e4-5 del *Simposio* stesso, su cui, culmine della *scala amoris*, si sofferma, in questo stesso numero della rivista, Salvatore Lavecchia, valorizzandolo quale emblema stesso del *thaumazein* filosofico: è forse restrittivo limitare a questo (nonostante la sua apicalità!) l'oggetto del *thaumazein*. Si tratterebbe comunque di un caso di meraviglia contemplante, di *admirari*, non di *thaumazein*. Quanto al testo, esso suona: «colui che, così educato nelle cose d'amore, è pervenuto a questo punto, osservando via via e correttamente le molte cose belle (*theomenos ephexes te kai orthos ta kala*), giungendo ormai al fine del percorso amoroso, d'improvviso vedrà una bellezza, per la sua natura stessa, meravigliosa (*exaiphnes katopsetai ti thaumaston ten physin kalon*) » (corsivo mio; seguo qui la tr. it. di Carlo Diano; simile però è quella di Giovanni Reale: «qualcosa di bello, per sua natura meraviglioso»). Dunque il *thaumazein*, nella forma dell'aggettivo *thaumaston*, è effettivamente presente. Nondimeno l'apprensione di questo culmine, cioè del Bello in sé, non è reso col verbo *thaumazein*, ma di nuovo, come negli altri passi esaminati prima, col verbo *katopsesthai*. È semmai la «natura» di tale bello ad essere *thaumaston*, come confermano le 14 linee successive di greco (210e5-211b5) dove si elencano le moltissime ragioni per cui «questo» bello differisce dai molti belli sensibili (eternità, stabilità,

Ma allora, proprio in Platone, come stanno le cose? Anche per lui, come poi per Aristotele, il “meravigliarsi” si associa all’*aporein*, allo stare incerti (o restare perplessi) dinnanzi a dilemmi, ad aporie da cui non sapremmo, quando ci si presentino, come uscire? Proprio il passo sulla meraviglia del *Teeteto* ci serve per dar risposta positiva a questo quesito.

È utile, poiché lo si fa tanto più di rado quanto più di frequente si cita il passo, richiamare *il contesto* nel quale il *thaumazein* emerge³⁰: Socrate e il giovane, brillante matematico a cui il Dialogo s’intitola stanno discutendo di che cosa sia la scienza e, ipotizzato anzitutto che possa identificarsi con la sensazione, ricordano però che, come stabilito dai Presocratici con l’eccezione di Parmenide, i sensibili oggetto di sensazione *divengono* sempre. Del divenire essi ricordano alcune regole base: l’impossibilità che qualcosa divenga maggiore o minore finché resta uguale a se stesso, ancora, che esso cresca o diminuisca se nulla gli si aggiunge e gli si toglie, e, infine, che nulla che prima non esisteva possa esistere senza l’esser divenuto e il divenire. Concordata la validità generale di tali regole acquisite induttivamente, Socrate nota che, però, esse possono «entrare *in conflitto l’una con l’altra* nella nostra anima» (*machetai auta hautois en tei hemeterai psychei*, 155b4-5): lo farebbero, si esemplifica, soprattutto dinnanzi a fenomeni come quello di Socrate, che avendo l’età che ha e senza esser cresciuto o diminuito, in un anno si trova ad esser più grande di Teeteto che è giovane e, in seguito, però, più piccolo di lui, non perché sia stato tolto qualcosa alla sua mole, ma perché è il giovane ad esser cresciuto (*Theaet.* 155b-c)³¹. La nostra ani-

integralità, continuità, incondizionatezza, immaterialità, etc.). È allora tale differenza di natura ad essere *thaumaston*, cioè tale da suscitare meraviglia: oggetto perciò, forse proprio per tale radicale differenza dai sensibili, anch’essa di *stupefatta interrogazione*.

³⁰ Più generoso in tal senso – seppure non esente talora da fraintendimenti storico-filologici – è CUSINATO, *L’umiltà e la meraviglia. L’inizio della filosofia e il ripensamento della riduzione husserliana in Max Scheler*, «Annuario Filosofico», 14 (1998), pp. 281-307, p. 301 in particolare. Molto interessanti, oltre che filologicamente più corrette, le sue riprese teoretiche del *thaumazein*, in ‘*Katharsis*’. *La morte dell’ego come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, Napoli 1999, pp. 93-105, e nel recente ‘*Periagoge*’ cit., pp. 230-237: questi lavori hanno il merito di riportare l’attenzione sul valore cruciale, euristico, antropologico e morale, dell’antica meraviglia.

³¹ Poco prima (154c) era stato esemplificato l’accrescersi di un certo, iniziale numero

ma sentirebbe *confliggere l'una con l'altra* le regole che pure ha ammesso sul divenire dinnanzi a questioni come queste, cioè quelle sul rapporto intercorrente fra sensibili misurabili, numerabili e confrontabili (più grande o più piccolo di... ? quanto più grande di... ? quanto più piccolo di... ?), «in un'infinità di altri casi simili (*kai alla de myria epi myriois houtos echei*)» (155c4) a questo ora esemplificato. Socrate sa che Teeteto può seguirlo su questioni simili, poiché, da matematico qual è, certo non è inesperto di esse (*ouk apeiros ton toiouton*, 155c5).

Ma la risposta del giovane pare non confermare per nulla la fama d'intelligenza, intuizione e pertinacia con cui era stato presentato a Socrate³²:

Per gli dèi, Socrate!, Teeteto esclama scoraggiato, *io son pieno di una straordinaria meraviglia dinnanzi a che cosa mai rappresentino casi simili (hyperphos hos thaumazo ti pot'esti tauta): e qualche volta, quando davvero mi concentro su di essi, mi vengono le ver-*

di dadi (6), a cui siano accostati altri 4 dadi, di cui i primi rappresentano una volta e mezza in più; mentre, se se ne accostassero 12, i 6 originari sarebbero la metà di ciò che pure li accresce. Nel caso citato, se nulla che prima non esisteva può essere senza l'esser divenuto e il divenire, è oggetto di meraviglia che Socrate, in un anno, sia divenuto più grande di Teeteto senza che nulla gli sia stato aggiunto (contro la seconda regola) e che egli non sia, piuttosto, rimasto uguale a se stesso (come vuole invece la prima regola). È ovvio che tali "aporie" s'instaurano poiché l'accezione del divenir più grande (o più piccolo) è qui assunta ad un tempo in sensi diversi (crescere d'età e crescere di statura).

³² Cfr. l'inizio del Dialogo e le lusinghiere parole con cui il vecchio matematico Teodoro presenta a Socrate il giovane Teeteto (143e-144b), col commento che ne ho fatto in *Teodoro, Teeteto, Socrate il Giovane. I matematici deuteragonisti in 'Teeteto', 'Sofista', 'Politico'*, in F.L. LISI - M. MIGLIORI - J. MONTSERRAT MOLAS, *Formal Structures in Plato's Dialogues. 'Theaetetus', 'Sophist', 'Staezman'*, Sankt Augustin 2011, pp. 72-83. Il calcolo del più grande e del più piccolo è anche alla base, nel *Fedone* platonico (99e-101d), della problematica sfociante poi nella tematizzazione delle idee: le addizioni e sottrazioni che consentono, a livello sensibile, di comparare gli individui indicandoli maggiori o minori di altri, non paiono più sufficienti in sede logico-cognitiva per non cadere in un ginepraio di contraddizioni. P.es., a 101a-b, è suscettibile di critiche l'affermazione che qualcuno superi un altro *della testa*: si può infatti obiettare che «è impossibile che per la medesima cosa [la testa appunto] il maggiore sia maggiore e il minore minore, e, poi, che è altresì impossibile che per la testa che è piccola, il maggiore sia maggiore e che sarebbe veramente un portento (*teras*) che una cosa fosse grande per causa di una cosa piccola» (tr. it. G. REALE. Sottolineo qui col corsivo, a 101b1, il termine *teras*, indicante anch'esso il portento, lo straordinario, l'incredibile, cioè una causa di meraviglia). Teeteto era celebre, fra l'altro, per essersi occupato delle potenze, cioè dei numeri maggiori risultato proprio della relazione reciproca e progressivamente incrementantesi fra altri numeri ad essi precedenti.

tigini (*kai eniote hos alethos blepon eis auta skotodinio*) (155c7-8)³³.

È replicando a quest'auto-attribuzione di uno stato di meraviglia, eccezionale tanto da far brancolare nel buio (*skotodiniein*), da dar perfino le vertigini, da parte di un giovane brillante e versato nei calcoli più astrusi, che Socrate se ne esce nel commento divenuto poi – fuori dal suo contesto – celebre: il vecchio matematico Teodoro non avrebbe sbagliato nel giudicare l'agilità mentale di Teeteto, perché, dice Socrate,

[...] è tipico del vero filosofo provare questo stato d'animo, la meraviglia (*mala gar philosophou touto to pathos, thaumazein*). Infatti non c'è altro principio della filosofia che questo (*ou gar alle arche philosophias he aute* [...]) (155d2-4).

Dunque Socrate tira in ballo la meraviglia «tipica del vero filosofo» dinnanzi ad uno stato analogo e particolarmente intenso (*hyperphyos... thaumazo*) in cui dichiara di trovarsi, sul rapporto fra quantità sensibili confrontabili e misurabili, un personaggio pure tutt'altro che inesperto dei calcoli più complicati: uno stato da Socrate stesso poco prima descritto come quello in cui alcune regole (quelle elencate sul divenire) si trovino a «*confliggere l'una con l'altra* nella nostra anima» dinnanzi a situazioni a cui esse paiono non potersi applicare, dando luogo ad esiti contraddittori. Quale descrizione migliore di uno stato di *aporia*, come forma – precisamente – di *conflitto interiore fra tesi opposte*? Dunque, in tale considerazione, *Platone non diverge per nulla da quanto più tardi avrebbe asserito Aristotele con la sua associazione stretta fra thaumazein ed aporein*³⁴.

³³ Talora quanto detto in questo passo è stato frainteso, perdendo il riferimento al fatto che Teeteto dichiara di provar meraviglia non genericamente, ma *esattamente* rispetto all'applicabilità delle "regole" o rappresentazioni mentali (154e4: *auta ... ha dianoumetha*; 155a2: *tauta ta phasmata en hemin*) sulla relazionalità reciproca di cui lui e Socrate stanno discutendo: queste e null'altro sono ridate chiaramente con due plurali neutri (*tauta*, 155c7; *auta*, *ibid.*) e sono del resto ciò di cui – sempre con un genitivo neutro plurale – Socrate aveva dichiarato non inesperto Teeteto nella sua ultima battuta, due righe prima, a 155c5 (*ouk apeiros ton toiouton*). La traduzione corretta del passo è importante, poiché consente di comprendere *che cosa*, in Platone, susciti meraviglia e perciò di non giungere, per essa, a letture parziali e distorte.

³⁴ Alla portata semantica dei costrutti di *aporein* ed al suo valore filosofico dedicherò il § 6.

Teeteto, per la meraviglia che dice di provare dinnanzi alla non funzionalità di regole già concordate, si mostra (secondo il Socrate che Platone fa parlare) dotato di una mentalità “da filosofo”, non solo di una mentalità da scienziato: questa lo porterebbe invece, rinvenuta una regola, solo a dedurre ordinatamente le conseguenze da essa derivanti, senza riuscire a rimettere in discussione la regola stessa fino a rinvenirne una nuova, più funzionale alla soluzione di un problema che la prima non riesca più a risolvere e dinnanzi a cui inneschi perfino un’aporia. È questa, come si sa, la critica che Platone muove, nel VI libro della *Repubblica*, alle scienze esatte, a quei *mathemata* di cui Teeteto è autorevole studioso: il limitarsi, posta una certa «ipotesi», a dedurre ordinatamente le conseguenze. Mentre solo il dialettico, cioè il vero filosofo, colui di cui, secondo il *Teeteto*, è tipico il *pathos* della meraviglia, sa interrogarsi sulle ipotesi stesse che ha formulato o va formulando: solo lui, trovatele insufficienti, sa testarne la tenuta in modo *radicale e completo*, non solo di un’ipotesi, ma della sua opposta, quella che appunto la fronteggia in un’aporia, e solo allora, eliminandola come ipotesi, sa – semmai – trasformarla in tesi³⁵.

Dunque il *thaumazein* greco-antico può esser sì reso con “perplexità”, come vuole Matthews, purché però sia tenuto presente *il suo carattere basilaramente aporetico*, cioè il determinarsi di questo, che Platone chiama *pathos*, dinnanzi a ipotesi che giungano, come dice il suo Socrate nel *Teeteto*, a «confliggere l’una con l’altra nella nostra anima», sino al punto, come accade al pur esperto Teeteto, di far brancolare nel buio, di far provare «le vertigini». Ciò accade a chi, da vero filosofo, stia dinnanzi non solo all’esperienza apicale, fonte di positiva e gratificante

³⁵ Mi riferisco al celebre e complesso finale del libro VI della *Repubblica* (510c-511a), dove il Socrate platonico teorizza il diverso uso, rispettivamente dianoetico e noetico, che il matematico e il dialettico fanno delle proprie ipotesi (*hypotheseis*): solo il secondo, poiché non *pre-suppone* nulla e continua a “meravigliarsi” di tutto, anche delle regole già rinvenute, riesce a fare un uso propriamente veritativo delle proprie ipotesi (il metodo per ipotesi opposte teorizzato nella dialettica matura di Platone in *Parm.* 135e-136a). Il tema è di particolare difficoltà e non posso ritornarci su in questa sede: rinvio alla trattazione fattane a suo tempo ne *Le idee, i numeri, l’ordine. La dottrina della ‘mathesis universalis’ da Platone al neoplatonismo*, Napoli 1988, pp. 45 ss., e, di nuovo, ne *Il sé, l’altro, l’intero* cit., pp. 136-140.

ammirazione, della contemplazione del tutto o del fondamento: ma, prima ancora, a chiunque sperimenti il confliggere fra loro delle ipotesi interpretative già disponibili dinnanzi a *myria epi myriois* dei casi possibili, alcuni, come ora visto, anche assai banali e quotidiani. Ciò accade a chi resti “perplesso” dinnanzi ad essi.

4) *Forme della perplessità*

Prima, perciò, di approfondire che cosa fosse questo *aporein*, è interessante richiamare alcuni tratti che proprio alla perplessità ascrive Maria Zambrano nel suo *Verso un sapere dell'anima*³⁶: la filosofa spagnola, che ha come termine di riferimento la *Guida dei perplessi* di Mosè Maimonide, non parla di meraviglia, ma riconosce il tratto aporetico di quanto tratta, poiché – scrive – «essere perplesso significa *trovarsi fra varie alternative e non sapersi decidere per nessuna*»³⁷. Questo stato d'incertezza si darebbe però non solo – ella precisa – per la prima causa che viene in mente, cioè «per mancanza di conoscenza sufficiente»: in realtà,

la perplessità si produce quando la conoscenza è tale da lasciare margine al rischio, quando dobbiamo rischiare nello scegliere [...]. Il perplesso ha idee, sa definire perfettamente le alternative di fronte alle quali ammutolisce. Conosce, ma gli manca quell'ultimo “mobile” che muove la vita, che la trascina e la fa uscire [...] il segreto non è la mancanza di conoscenza, bensì una svogliatezza o un timore che paralizza [...]. La perplessità indi-

³⁶ Tr. it. Milano 1996 (ed. or. *Hacia un saber sobre el alma*, Fundación María Zambrano 1991).

³⁷ *Verso un sapere dell'anima* cit., p. 74, corsivo mio. Lo stesso Maimonide (1138-1204) dichiara (nella premessa del Capitolo 2 della Parte II della *Guida*) che il fine della sua opera «è quello di spiegare le difficoltà della Legge [scil. la *Torah* ebraica, i cui fondamenti si trovano nel *Pentateuco*] e di mostrare i veri significati dei suoi segreti, che sono superiori alle menti del volgo. [...] Questi concetti (filosofici) sono stati già trattati in molti libri e molti di essi sono stati dimostrati correttamente; io intendo solo menzionare ciò che, una volta capito, può spiegare una delle difficoltà della Legge» (tr. it. Torino 2013, p. 329). Il curatore della versione italiana, Mauro Zonta, commenta che intento di Maimonide sarebbe servirsi della filosofia (che per lui è essenzialmente quella di Aristotele, come fu intesa da alcuni dei commenti greci tardo-antichi e dagli esegeti arabi musulmani del Medioevo) quale strumento per comprendere i passi della *Bibbia* che nascondono dietro il senso letterale un significato allegorico a livello teoretico.

ca un'abbondanza di conoscenza. In ogni perplessità c'è un turbamento: e si è di fronte a un tipo di conoscenza che abbraglia e non penetra³⁸.

Anche per la Zambrano la perplessità sorge quando si venga a «trovarsi tra varie alternative», il cui flagrante confliggere dà «turbamento» e fa «ammutolire»: una situazione in tutto simile, dunque, in sede conoscitiva e affettiva, alla tensione dilemmatica che suscitava in Teeteto una meraviglia così «straordinaria» da dargli «le vertigini». Questa convergenza conferma dunque – e proprio, però, per il tramite della semantica dell'antico *aporein* – la possibilità di associare il *thaumazein* a questa perplessità.

La riflessione della Zambrano non si ferma però a questo aspetto conoscitivo ed anzi amplia su tutto un altro piano (quello esistenziale) lo sconcerto che riduce al silenzio ed al blocco proprio della perplessità. Dire che il perplesso manca di conoscenza non basta, poiché – a dire della pensatrice spagnola – non solo egli conosce, ma conosce addirittura «perfettamente» le alternative dinnanzi a cui non può che tacere: anzi, come appena letto «la perplessità indica un'abbondanza di conoscenza»³⁹.

³⁸ *Ivi*, pp. 74-75. Interessante è una possibile analogia fra la lettura della perplessità da parte della Zambrano e quella di Aristotele della meraviglia: il filosofo greco sostiene che la meraviglia sorge quando i bisogni primari sono soddisfatti, «giacché solo quando furono a loro disposizione tutti i mezzi indispensabili alla vita e quelli che procurano benessere e agiatezza, gli uomini incominciarono a darsi a una tale sorta di indagine» (*Metaph.* 982b 22ss., tr. it. BERTI); ciò proverebbe, per Aristotele, che ci si dedica alla filosofia solo per lo scopo di conoscere e non per qualche bisogno pratico e fonderebbe il carattere del tutto libero di questa disciplina, dipendente solo da se stessa e non da altro. La Zambrano da parte sua sostiene: «chi è mosso dalla necessità non è perplesso: la perplessità è una situazione che presuppone un certo lusso, lusso di alternative, il che implica una società matura e un individuo libero di potersi muovere in essa» (*Verso un sapere dell'anima cit.*, p. 74).

³⁹ A procurarsi proprio quest'«abbondanza di conoscenza» pare che spinga il vecchio Parmenide nel Dialogo platonico a lui intitolato, quando, aprendo a quel metodo dialettico maturo che lavora – come accennato – su ipotesi fra loro opposte per contraddizione, raccomanda ad un giovane Socrate, se vorrà esercitarsi al meglio, non solo di esaminare «de conseguenze derivanti dall'ipotesi che ogni cosa sia, ma anche di ipotizzare che questa stessa cosa non sia» (*Parm.* 135e7-136a1). In questa forma radicalmente conflittuale le ipotesi in alternativa paiono anche, come vuole la Zambrano, «perfettamente» conoscibili. Quest'«abbondanza» e «perfezione» di conoscenza, per dirla ancora con la Zambrano, delle alternative in conflitto pare si dia sì nella dialettica

Ciò che immobilizza il perplesso di fronte alle alternative che ha davanti sarebbe allora non una mancanza, appunto, di conoscenza, ma – abbiamo letto – «una svogliatezza o un timore *che paralizza*. [Egli] non può affrontare il rischio della vita, il pericolo di dire sì o no»⁴⁰. Di conseguenza non si tratterebbe di

chiarirgli nulla perché non è di chiarezza che [il perplesso] ha bisogno [...] la perplessità non si può vincere attraverso la semplice spiegazione delle parole. Si tratta di muoversi, *di arrischiarsi a scegliere*⁴¹.

Del resto la Zambrano aveva poco prima notato:

è perplesso non chi non pensa, ma chi non vede. Di ciò il pensiero non è la cura; anzi la sua stessa ricchezza può produrre perplessità. La visione, la visione della propria vita in unione con gli altri, è la cura della perplessità⁴².

Dunque, secondo questa lettura, la perplessità non riguarda solo il piano conoscitivo né è risolvibile muovendosi su questo soltanto. Essa investe la dimensione ben più ampia in cui occorre, come si è letto, «affrontare il rischio della vita, il pericolo di dire sì o no», arrischiandosi a scegliere e a maturare la *visione* stessa «della propria vita in unione con gli altri». La perplessità di cui Maria Zambrano parla ha a che fare per-

matura di Platone, mentre nell'interrogare socratico, frutto anch'esso – come subito vedremo – dell'*aporein*, spesso si riesce a stabilire che un'ipotesi prima creduta non vale più perché auto-contraddittoria, ma non ancora *quale altra ipotesi, opposta a questa*, possa valere: ad una conclusione simile, detta appunto "aporetica", portano molti dei Dialoghi "socratici" di Platone.

⁴⁰ Qui si parla anche di qualcosa (un «timore», una «svogliatezza») che – come corsivizzato nel testo – «paralizza»: si rileggano le considerazioni svolte *supra*, alla nota 10, in merito allo stupore, e quanto detto *infra*, alla nota 54, su uno stato analogo descritto da Platone.

⁴¹ *Verso un sapere dell'anima* cit., p. 75, corsivo mio. Questa è la situazione più matura dell'*aporein*, quella in cui *entrambe* le alternative in conflitto sono chiare a chi ricerca: ma ho ricordato poco fa che, nel dialogo socratico, l'aporia può configurarsi come stato in cui si sa bene che cosa non è vero e non ha valore, ma ancora non si è scoperto che cosa, di diverso ed opposto, possa esser vero e valere. È a questo livello che forse si necessita ancora di chiarezza, di ulteriore conoscenza e di parole che la procurino. Non so se alluda a qualcosa di simile la stessa Zambrano quando precisa che «ci sono gradi diversi di perplessità: dal più profondo al più superficiale» (*Verso un sapere dell'anima* cit., p. 76).

⁴² *Ivi*, p. 73.

ciò non solo con quanto conosciamo, ma *col nostro stesso esistere*.

Quanto limitata appare – a petto della scelta stessa di esistere – la questioncina del *Teeteto* sul più grande e il più piccolo e sulla validità o meno delle regole – anch’esse parziali e limitate – stabilite dai Presocratici sul divenire. Ma – anzitutto – la meraviglia di *Teeteto* e il conflitto fra ipotesi opposte nella nostra anima secondo Socrate si produrrebbero, lo si è visto, non solo in questo ma «in un’infinità di casi simili (*myria epi myriois*)» a quello in cui ora si è incorsi. Anche Matthews individua nel *corpus* platonico una molteplicità di ambiti possibili di applicazione della perplessità ed elenca quella riguardante le virtù, quella sulla normatività divina, quella condivisa con altri del Socrate “torpedine marina”, quella provata dinnanzi al cosiddetto paradosso della ricerca, quella “professionale” della maieutica socratica, etc.⁴³

L’*aporein* che si ripropone per *myria epi myriois* di casi possibili pare allora davvero essere uno stato *strutturale* dell’essere umano, una sua apertura costitutivamente problematica ad un mondo che sempre e dovunque continuerà ad eccederlo: la sua vocazione a meravigliarsi e a domandare è nulla più che un raggio luminoso ch’egli può puntare ora su questa, ora su quella parte di questo mondo, potendo sì volta a volta singolarmente illuminarle e dar risposte, ma mai potendo reputar queste universali e definitive e mai potendo illuminare integralmente l’insieme (come può fare, invece, lo sguardo divino). La meraviglia interrogante sigla l’essere dell’uomo, collocandolo sul crinale stretto, scomodo da percorrere, che divide il versante della presunzione di un sapere assoluto da quello, opposto, del più radicale scetticismo⁴⁴.

Quali sono, allora, «gli infiniti casi simili» a quello del *Teeteto* dinnanzi a cui il Socrate platonico si mostra perplesso o in istato di aporia? E, prima ancora, che significa quell’*aporein* che pare poter raccordare l’antica meraviglia e la moderna perplessità, segnalate – entrambe – quale cominciamento naturale della filosofia?

⁴³ Cito gli argomenti rispettivamente dei Capp. 3, 4, 5, 6 e 9 del lavoro di Matthews, a conferma della parzialità della prospettiva che considera connesse alla meraviglia *solo o primariamente* le esperienze apicali del rapporto con il tutto o col divino.

⁴⁴ Ho trattato tale strutturalità dell’*aporein* in *Platone e le ‘ragioni’ dell’immagine. Percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti*, Milano 2007, pp. 253-265.

5) *Una nozione di verità e Socrate torpedine marina*

Per non fraintendere l'*aporein*, occorrono però due operazioni preliminari: fare chiarezza sulla nozione socratica di “verità” e, poi, sulla semantica che, nel greco filosofico, associa in una costellazione di particolare rilievo termini quali *poros*, *aporein/aporia*, *diaporesai* ed *euporesai*.

Non potendo, nello spazio concessomi, condurre una ricerca autonoma sulla nozione socratica di verità, la prendo in prestito da altri. È ancora Jeanne Hersch a formulare in merito considerazioni condivisibili:

Socrate non avrebbe scritto nulla perché non credeva

a una verità separabile da chi la enuncia e dall'istante in cui viene enunciata [...] Una verità filosofica non è semplicemente un enunciato che si riferisce in modo appropriato a uno stato di fatto oggettivo, indipendentemente da chi parla o scrive, ma è un enunciato in cui un essere umano libero, responsabile, accetta una verità, la fa propria, la fa diventare “verità” per il modo in cui si impegna nei suoi confronti. [...] Questo significa che, per Socrate, una verità cosiddetta *teorica* è sempre nello stesso tempo una verità *pratica*, che dipende sia da chi la coglie, sia dall'azione che la verità esercita sull'uomo, da come lo trasforma. Oggi questa verità sarebbe chiamata esistenziale⁴⁵.

Come già detto⁴⁶, a differenza di Matthews sulla perplessità, a me interessa non tanto enumerare gli «infiniti» oggetti specifici che determinerebbero, secondo il Socrate platonico, l'*aporein*, quanto semmai – dato per certo che tali oggetti siano appunto «infiniti» – lo stato soggettivo in cui l'*aporein* stesso consiste. Ora, questa nozione di verità segna la proprio *un modo del soggetto di disporsi dinnanzi al vero*, di aderire ad esso, un, come dice la Hersch, «senso del vero» *che trasforma il soggetto stesso e lo responsabilizza nei suoi riguardi, orientando poi la sua azione futura*. È questo modo e questo livello, tipicamente umano, di esigenza del vero, a mio avviso, a destar meraviglia e a far cadere nell'*aporein*, quale che sia l'oggetto (una questione matematica, la definizione di virtù, il senso stesso dell'esistenza, o il fondamento divino) capace poi nello specifico

⁴⁵ HERSCH, *Storia della filosofia come stupore* cit., p. 16, per entrambe le citazioni (il corsivo della prima è mio).

⁴⁶ *Supra*, nota 26.

di causare tale meraviglia/aporia.

Sulla base di quest'accezione della "verità", compito preciso di Socrate sarebbe stato appunto non tanto risolvere uno o l'altro degli «infiniti» casi specifici, capaci, come quello del *Teeteto*, di destar meraviglia, quanto semmai, secondo la Hersch, «suscitare ed esercitare *il senso profondo del vero* che sonnacchia in ogni uomo»⁴⁷. E, condivisibilmente, la Hersch aggiunge:

Spesso dimentichiamo che anche il senso del vero è morale. Per questo la radice della scienza – anche quella della scienza moderna – è per sua natura morale. Se gli scienziati sottopongono le loro ipotesi a verifiche tanto severe è perché, quando si tratta del vero, si sono *moralmente impegnati davanti a se stessi* a raggiungere una forma rigorosa di certezza⁴⁸.

È utile – perché risolve molti problemi sul piano storico ormai indecidibili e molte questioni che continuano a parer poco chiare sul piano teorico – accettare che una simile accezione del vero stia alla base della ricerca di Socrate per com'è raffigurato nei Dialoghi platonici⁴⁹: il So-

⁴⁷ *Ivi*, p. 19, corsivo mio. Sul carattere pratico della nozione socratica di "scienza" (che sarebbe non solo *knowing that*, ma anche *knowing how*), cfr. anche il saggio di F. BRAVO, *What is the Meaning of 'episteme' in the Socratic Proposition 'he arete episteme estin'?*, in M. MIGLIORI – L. NAPOLITANO VALDITARA, *Plato Ethicus. Philosophy is Life. Proceedings of the International Colloquium Piacenza (Italy) 2003*, Sankt Augustin 2004, pp. 49-62. Anche MATTHEWS, *Socratic Perplexity* cit., Cap. 5, richiama le professioni d'ignoranza fatte dal Socrate platonico in più sedi e in particolare in *Men.* 71b-c, dov'egli dichiara di non sapere per nulla che cosa sia la virtù e di non aver incontrato mai alcuno che lo sapesse (passo, questo, su cui tornerò): fatto ciò, l'A. statunitense si dice convinto «che le sue [di Socrate] negazioni di sapienza abbiano uno scopo profondamente filosofico: esse vogliono intendere la necessità, da parte nostra, di comprendere – così sembra – che le questioni che *tutti* supponiamo di conoscere perfettamente possano essere [invece] filosoficamente problematiche; le professioni d'ignoranza fatte da Socrate pare abbiano lo scopo di metterci in guardia rispetto a questa circostanza importante» (tr. it. sempre mia, corsivo dell'A.).

⁴⁸ HERSCH, *Storia della filosofia come stupore* cit., p. 19, corsivo mio.

⁴⁹ Sul fatto che sia questo, il Socrate di Platone, a meritare interesse filosofico, e non un qualche Socrate storico la cui figura non è più ricostruibile, cfr. il mio saggio *Cura, Eros, felicità. In margine all'antropologia di Platone, «Thaumàzein»*, 1 (2013), pp. 121-148, p. 126 in particolare. Anche MATTHEWS, *Socratic Perplexity* cit., Cap. I, ammette, sulla scia di Charles Kahn, che, anche se Platone è, nella propria ricostruzione, infedele al Socrate storico, noi non abbiamo più modo di correggerlo e non possiamo che lavorare filosoficamente sul Socrate che egli, nei suoi Dialoghi, ci presenta.

crate platonico avrebbe inteso dunque *mantener viva in sé la consapevolezza dell'insufficienza di ogni sapere umano* (quella consapevolezza d'insipienza per cui egli è indicato dall'Oracolo delfico come più sapiente dei Greci) e avrebbe inteso *suscitare negli altri una pari consapevolezza della tenuta relativa delle opinioni da essi sbandierate per certezze*⁵⁰. Avrebbe inteso meravigliarsi, dunque, e far meravigliare; avrebbe inteso stare nella perplessità e rendere gli altri perplessi a loro volta.

Accettare la nozione ora citata di verità e che questo (meravigliarsi e far meravigliare) fosse il compito che il Socrate platonico si sente affidato dallo stesso Dio di Delfi – per cui continua ad adoperarsi per esso anche a rischio della vita – diviene allora presupposto irrinunciabile per la comprensione della costellazione meraviglia/perplessità/aporia come cominciamiento della filosofia di Socrate (e di Platone che lo fa parlare)⁵¹.

Chiaro è il compito primario che Socrate si auto-ascrive nell'*Apologia* (38a2-5), quello che indica del resto come bene più grande per l'essere umano: *sottoporre ad esame se stesso e gli altri, perché una vita senza ricerca non sarebbe degna di esser vissuta (dialegomenou kai emauton kai allous exetazontos, ho de anexetastos bios ou biotos anthropoi)*. Ma non sempre è chiaro *su che cosa, per quale ragione e a quale fine* egli interroghi se stesso e gli altri e – soprattutto – *in che modo* egli possa portare avanti una ricerca qualunque se la sua dichiarazione d'insipienza sia presa sul serio. Se infatti Socrate – come dice e ripete – non sa nulla, come potrà cercare ciò di cui non sa nulla? e, anche trovatolo, come potrà riconoscere ch'era quella la cosa che cercava? Come potrà – egli stesso e chiunque, come lui, si meravigli – raggiungere quell'altissimo, impegnativo livello del vero a cui, secondo la Hersch, egli aspira?⁵²

⁵⁰ Anche questi punti li ho esplicitati nel saggio citato alla nota precedente, soprattutto alle pp. 126-131, e ancor prima ne *Il sé, l'altro, l'intero* cit., pp. 25-38, e 118-126.

⁵¹ È chiaro che ascrivere a Socrate la nozione appena descritta di verità (teorica e pratica *ad un tempo*) dovrebbe far rivedere, e profondamente, tutti i cristallizzati luoghi comuni ermeneutici sul preteso intellettualismo, suo e di Platone che lo fa parlare.

⁵² Il problema è affrontato direttamente, proprio nei termini appena formulati, in *Men.* 80d-e, è noto come “paradosso della ricerca” e proprio ad esso anche Matthews dedica il Cap. 6 del suo libro sulla perplessità. È questo (come fare a cercare, a interrogare se stesso e gli altri e a trovare da una posizione che si pretende di radicale insipienza) un nodo che si fa fatica a chiarire e che impania in tutta una serie di fraintendimenti

Gareth Matthews pone in modo chiaro il problema a partire da un celebre passo del *Menone*, dove – è proprio di *aporein* che si parla – egli vede contenuta quella che chiama «l'espressione canonica della perplessità socratica» e che dunque reputa «testo centrale» della sua disamina sul tema⁵³. Il giovane tessalo allievo di Gorgia ha risposto alla questione posta da Socrate su che cosa sia la virtù con due o tre ipotesi definitorie, che però son state tutte confutate. All'ulteriore invito fattogli a ricominciare la ricerca, indicando finalmente che cosa lui e il suo maestro Gorgia ritengano per virtù, Menone risponde mostrando uno scoramento anche maggiore di quello di Teeteto:

Ah, Socrate, egli si lamenta, avevo sentito dire, ancor prima di incontrarti, che *non fai altro se non dubitare, tu stesso (ouden allo he autos te aporeis), e che fai dubitare pure gli altri (kai tous allous poieis aporein)*. E anche adesso, in effetti, ho l'impressione che tu mi stia affascinando, incantando, ammaliando totalmente (*goeteueis me kai pharmatteis hai atechnos kataipadeis*), al punto che *mi son riempito di dubbi (hoste meston aporias ghegonenai)*. Mi pare davvero – se si può anche scherzare un po' – che tu sia in tutto simile, nell'aspetto e nel resto, alla piatta torpedine marina: come questa, infatti, sempre fa intorpidire (*narkan*) chi le si avvicina e la tocca, così mi sembra che anche tu abbia fatto con me. Anch'io mi sento davvero *intorpidito nell'anima e nella bocca (kai ten psychen kai to stoma narko)* e non so più che cosa risponderti. Eppure moltissime volte proprio sulla virtù ho tenuto moltissimi discorsi e davanti a molte persone, e molto bene, o almeno così mi pareva: mentre ora non so più nemmeno dire neppure che cos'è la virtù!⁵⁴.

della celebre ironia socratica. MATTHEWS, *Socratic Perplexity* cit., all'inizio del suo Cap. 6, radicalizza la questione, ricordando che Socrate si propone anche come maestro: «In altri campi, si suppone che l'insegnante sappia la risposta a quasi tutte le domande che gli studenti son capaci anche solo di formulare: non così in campo filosofico. In tale ambito gli insegnanti più degni di ricordo sono proprio soggetti a cadere essi stessi in uno stato di perplessità quanto son capaci d'indurre perplessità filosofica ai neofiti a cui insegnano. Strana faccenda! Dove ci porta? E ci porta da qualche parte? Una perplessità ben costruita indotta da un insegnante di per sé non perplesso è una cosa: ma una perplessità che paralizzi l'insegnante nella stessa misura in cui paralizza gli allievi costituisce un pericolo d'inconcludenza, di mancanza di direzione e di fallimento» (tr. it. mia, corsivo dell'A.).

⁵³ *Ivi*, alla fine del Cap. 5, sempre con la mia tr. it.

⁵⁴ PLAT. *Men.* 79e7-80b3, corsivi miei. È la tr. it. che proponevo già in *Platone e le 'ragioni' dell'immagine* cit., pp. 245 e 246. A tale lavoro mi rifarò, avendovi dedicato due ampi

Dunque, secondo Menone, Socrate, con le sue confutazioni, induce negli interlocutori lo stesso effetto *paralizzante, intorpidente*, che la torpedine marina provoca nelle sue vittime. Significativa, a confermare quanto detto poco fa, è la risposta di Socrate, anch'essa celebre quanto problematica:

Per quanto mi riguarda, *se la torpedine fa intorpidire gli altri, in quanto è essa stessa intorpidita (ei men he narke aute narkosa houto kai*

paragrafi all'*aporein* (Socrate, *torpedine marina*, pp. 245-253, e *La sofferenza e la strutturabilità dell'aporein'*, pp. 253-265) e non essendo state contestate le conclusioni lì delineate. In queste 6 righe del *Menone*, come si vede, figurano due volte il verbo *aporein* e una il sostantivo *aporia*: compare anche l'interessante verbo *narkan* ("addormentare", "intorpidire", "paralizzare"), legato al sostantivo *narke*, nome greco della torpedine marina, e allo stato d'intorpidimento già segnalato (*supra*, nota 10) come proprio dello stupore. Su tale coincidenza tornerò. Quanto alla *narke*, la torpedine marina a cui Socrate è paragonato, sempre in *Platone e le 'ragioni' dell'immagine* cit., p. 249, nota 110, ricordavo che si tratta di «un pesce cartilagineo, simile alle razze per il corpo largo e piatto in forma di losanga, noto nell'antichità (ARISTOT. *Hist. Anim.* IX 37, 620 b 19-20; PLIN. *Nat. Hist.* XXXII 2; PLUT. *De soll. An.* 27, 2) per la capacità d'indurre una scarica elettrica sufficiente ad atterrare un adulto, tramite due organi posti ai lati del capo, funzionanti come i poli di una pila; la *narke*, qualora, rinvenuta nella sabbia o nell'acqua bassa, venga sfiorata, ha meccanicamente e per difesa una reazione nervosa che attiva tali organi, provocando la scossa, capace appunto di "intorpidire" (*narkan*, 80 A 7)». *Ivi*, p. 245, notavo però che *narke* è anche «il nome greco del narciso, fiore simbolo del giovane che s'innamora della propria immagine riflessa nell'acqua, [...] termine indicante [...] appunto il fiore bianco, usato nelle celebrazioni funebri per il suo potere *intorpidente, stupefacente*». Ancora *ivi*, pp. 280-281, nota 109, riportavo anche le traduzioni correnti di questi *aporein* e *poiein tous allous aporein* nei commenti maggiori al *Menone*: se gli anglofoni ridanno per lo più "perplexity" e "to be perplexed", in francese *aporein* è reso con "s'embarrasser soi-même" e *poiein aporein tous allous* con "mettre les autres dans l'embarras", mentre le traduzioni italiane danno o, come ho fatto io, "dubitare" e "far dubitare", oppure "cacciare se stesso e gli altri nelle difficoltà". Richiamavo anche i passi paralleli a questo del *Menone*: *Theaet.* 149a: *hoi de legousi [...] peri emou hoti poio anthropous aporein*, «alcuni dicono che faccio dubitare gli uomini», a cui segue la celebre immagine di Socrate levatrice della verità delle anime, come la madre, Fenarete, lo era dei corpi femminili gravidi; anche *Euthyphr.* 11b, cui segue invece l'immagine delle statue di Dedalo sempre in movimento per indicare che le costruzioni di parole entro il dialogo socratico non riescono a star ferme, e *Gorg.* 522b. L'espressione *meston aporias*, «pieno di dubbi», figura anche in *Theaet.* 236e, e *Resp.* 556d. Segnalavo infine come curioso che, invece, l'immagine di Socrate torpedine marina non sia stata oggetto di analisi in alcuna delle relazioni presentate al VII Symposium Platonicum di Würzburg del 2004, dedicato proprio a *Gorgia* e *Menone* (cfr. gli Atti: M. ERLER – L. BRISSON, '*Gorgias*', '*Menon*'. *Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum by the International Plato Society (Würzburg, luglio 2004)*, Sankt Augustin 2007) e come io stessa, supponendola invece tema frequentatissimo, avessi, nel *call for papers* preparatorio, rinunciato a proporla e l'avessi sostituita con la reminiscenza (*ivi*: *Anamnesi e dialettica nel 'Menone'*, pp. 205-211).

tous allous poiei narkan), allora le assomiglio. Infatti, non è perché io disponga di una soluzione (*ou gar euporon*) che faccio dubitare gli altri: al contrario, è perché sono io stesso in istato di aporia che faccio dubitare anche gli altri (*pantos mallon autos aporon houtos kai tous allous poio aporein*)⁵⁵.

Non vi è dubbio che siano simili lo stato nel quale l'interrogazione socratica sulla virtù riduce l'allievo del retore Gorgia, quel Menone che sapeva parlar bene in pubblico e che aveva espresso baldanzosa sicurezza sulla presunta «facilità» (*Men.* 71e2) di quel quesito, e lo stato che il matematico Teeteto, nel dialogo omonimo, descrive come forma di una «straordinaria meraviglia» che lo fa brancolare nel buio: entrambi, nonostante la loro riconosciuta sapienza nei rispettivi campi d'indagine, si dichiarano in istato di “perplessità” (di meraviglia/aporia) e non sanno rispondere alle questioni poste.

Interessanti sono anche *la deliberata metodicità* che Menone ascrive alla condotta di Socrate («non fai altro che dubitare, tu stesso, e [...] fai dubitare anche gli altri») e *l'interdipendenza* strettissima che Socrate pone fra il proprio *aporein* e quello ch'egli, con le sue domande, induce negli altri («è perché sono io stesso in istato di aporia che faccio dubitare anche gli altri»).

⁵⁵ *Men.* 80c5-d1: anche qui figurano due forme del già segnalato verbo *narkan*, due forme del verbo *aporein* e una del verbo *euporein*, indicante lo stato opposto a quello dell'*aporein*, l'uscita, come vedremo “risolutiva”, dallo stato di meraviglia. Le ultime righe di questa risposta di Socrate a Menone sono poste da Luigi Stefanini ad esergo della grossa monografia in 2 volumi da lui redatta su Platone nel 1935, ristampata nel 1949 e poi oggetto di un'anastatica, a Padova, nel 1991: tale studio, ancora oggetto di citazioni negli studi internazionali, reputa questa risposta di Socrate («non è perché io disponga di una soluzione che faccio dubitare gli altri: al contrario, è perché sono io stesso in istato di aporia che faccio dubitare anche gli altri») come emblematica dell'intera posizione dello stesso Platone e l'*aporein* di cui qui si parla come basilare nel suo stesso pensiero. Ciò conferma quanto sia infondato contrapporre Platone ed Aristotele su questo nodo del *thaumazein/aporein*.

6) Il 'poros', l'aporein' e l'euporein'

ora tutti, allo stesso modo, siamo incappati in un'aporia
 (nyn d'homoios gar pantes en aporiai eghenometha)
 (Platone, *Lachete*, 200e4)

Che cosa dunque precisamente indica l'*aporein*, anzitutto in sede semantica? È utile partire dall'area di significato coperta dal sostantivo opposto, il positivo *poros*, termine che, nel greco antico corrente (non filosofico), è «usato per indicare [...] soltanto vie marittime o fluviali»⁵⁶; dunque *poros* «indica anzitutto il percorso tracciabile entro un elemento che significa in modo particolare l'instabile proprio perché fluido»⁵⁷. Una via d'acqua (fluviale o, ancor meno, quella marittima) non è, infatti, segnata in modo netto, definitivo, permanente, come può essere invece una strada lastricata su un solido terreno pianeggiante o anche un sentiero tracciato sul fianco roccioso di una montagna: la mobile liquidità dell'elemento entro il quale quella via va percorsa fa sì che la rotta, il *poros* debba essere ri-delineato, ri-trovato, “congegnato” ogni volta daccapo, a partire da segni (limiti, *perata*, e indizi, *tekmora*) che – come stelle, promontori, isole o penisole, rocce, fari, venti e correnti favorevoli – possano consentire ogni volta appunto di ri-determinarlo e di seguirlo. Non è casuale la significatività assunta da questa parola in una civiltà marinara com'era quella greca e per una navigazione marittima ch'essa praticava sottocosta e orientandosi soprattutto sugli astri⁵⁸: né

⁵⁶ Lo notavano già M. DETIENNE - J.P. VERNANT, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, tr. it. Roma-Bari 1984 (ed. or. 1974), p. 114, nota 73, corsivo mio; cfr. anche il mio *Lo sguardo nel buio* cit., p. 180, nota 80.

⁵⁷ *Ibidem*. Anche per MATTHEWS, *Socratic Perplexity* cit., alla fine del Cap. 3, il termine *aporia* ha una storia interessante nel greco classico, in quanto derivante da *aporos*, che, secondo il significato ridato dal *Greek-English Lexicon* di Liddell-Scott (Oxford 1985, p. 215), vuol dire “senza mezzi per passare il fiume”, o, più in generale, “ciò che non ha modo di passare, in ingresso, in uscita, o attraverso”: «così», continua Matthews, «il primo significato di *aporia* nel *Greek-English Lexicon* Liddell-Scott è “difficoltà di passaggio”. La parola in seguito giunge a significare “disorientamento, imbarazzo, perplessità”». Il pur corretto riferimento di Matthews, per *aporia*, all'autorevole Lessico greco non gli consente di evidenziare quanto correttamente deducibile – come fanno invece Detienne e Vernant – dal positivo *poros*.

⁵⁸ DETIENNE - VERNANT, *Le astuzie dell'intelligenza* cit., p. 113, segnalano le espressioni *astrois semeoiusthai* o *tekmairresthai* come un “congegnare in base agli astri la rotta”. Sulla centralità che le metafore marinare hanno nello stesso *corpus* platonico, cfr. il bel

è casuale che il termine giunga poi a significare più in generale “espediente”, “stratagemma”, “risorsa”, “acquisizione” e che con quest’accezione sia usato da Platone, nel *Simposio* (203b), come nome proprio del dio padre del demone Eros; quel Poros che, figlio a sua volta di Metis, divinità dell’astuzia, è colui che trasmetterà al suo nato, ad Eros, la capacità di “rinvenire”, di “escogitare” o “congetturare”, di “conseguire”, a petto della strutturale, incompensabile indigenza della madre di lui, la Povertà o Penia.

Ma se *poros* significa tutto questo, in quali senso e modo si verifica l’opposto, cioè l’*a-porein* che “blocca” – proprio perché suscita meraviglia e perplessità – interlocutori pure attrezzati di Socrate come sono, nei Dialoghi a loro intitolati, rispettivamente Menone e Teeteto? Come si può *a-porein*, non avere o non trovare via, cioè *poros*, se *poros* stesso e il verbo positivo associatogli *porizesthai* indicano il percorso, l’attraversamento – rischioso, insidioso, da ridefinirsi ogni volta – di una massa fluida ed instabile com’è il mare o il fiume?⁵⁹ Significativa e chiarificatrice è l’espressione, usata anche da Platone, *aporon pelagos* (*Tim.* 25d), indicante un “mare insuperabile”: esso è

il mare in tempesta, inattraversabile, impercorribile, perché privo di validi punti di riferimento (*a-poros*, privo di percorso, poiché *a-peras*, privo di limiti), cioè *totalmente e disordinatamente mobile*, come sono le statue di Dedalo tese a scappar da tutte le parti (*Eutyphr.* 11b; *Men.* 97e-98a), quelle in cui Socrate trasformerebbe con le sue confutazioni le ipotesi avanzate dagli interlocutori. Fonte di blocco, d’impercorribilità (= d’inconoscibilità), di *a-poria*, può essere, dunque, non solo ciò che banalmente *si contrappone e resiste* all’attraversamento, ma anche ciò che determina il medesimo esito perché *in tutte le direzioni si muove*, cioè, fuori di metafora, quanto non è conoscibile perché è privo di de-terminazioni, non essendo né questo né quello, né qui né là, né ora né poi. La mobilità sciolta e ordinata del *poros*, della rotta marina, dal levar l’ancora al porto d’attracco, prevede invece *un orientamento*, cioè

lavoro di V. SANTINI, *Il filosofo e il mare. Immagini marine e nautiche nella ‘Repubblica’ di Platone*, Milano 2011.

⁵⁹ *Poroi* sono anche, nel *Menone* (75c,) gli orifici attraverso cui giungono agli organi di senso gli effluvi dei 4 elementi, consentendo la sensazione, e *porizesthai* indica il “procurarsi” le cose belle, come, per Menone, solo il virtuoso saprebbe fare (80b).

punti precisi e raccordabili di partenza e di arrivo [*perata*], determinate tappe intermedie utili a scandir la rotta (astri, coste, fari, scogli, etc.) dunque, di fatto e globalmente, *una mobilità orientata e ordinata*, non un puro, dis-orientato vagare (*planesthai*). Anche questo sarebbe [...] fonte di aporia⁶⁰.

Il campo di significato dell'*aporein* è allora molto ampio e pare slittare via via ad applicarsi a piani semantici diversi ma fra loro legati: esso, inizialmente, è usato per indicare, in sede cosmologica, l'impercorribile, l'inattraversabile poiché totalmente mobile e oscuro come sono, miticamente, il Chaos primordiale ed il Tartaro. In seguito il verbo indica appunto l'inattraversabilità dell'elemento liquido, mare o fiume, sulla cui instabile mobilità non sappia aver la meglio, a ri-tracciare e poi a seguire la rotta (*poros*), l'intelligenza "astuta" o congetturale del *kybernetes* (l'*aporein* sarebbe dunque, in qualche modo, antesignano della liquidità post-moderna?). Infine esso giunge, in campo filosofico, in sede cognitiva e fuori di metafora, ad indicare l'impotenza a fluire e a muoversi di una razionalità che, pur sempre congetturale e perciò esposta all'errore, può però aprirsi la via attraverso il corretto impiego dei segni o indizi che le siano ogni volta disponibili⁶¹.

Chi poi – come Menone e Teeteto (ma ancor prima come Socrate!)

⁶⁰ Così già riflettevo in *Platone e le 'ragioni' dell'immagine* cit., pp. 282-283, nota 117. L'*aporon pelagos* del *Timeo* platonico è del resto simile al Tartaro esiodeo, «a sua volta non attraversabile, perché non solo oscuro, ma privo di direzioni fisse; questo, proprio come il mare in tempesta, è "una massa scura senza alto né basso, senza sinistra né destra, uno spazio non orientato". Un'incudine, gettata oltre le mura bronzee del Tartaro, non cessa mai di cadere (*Theog.* 740-744); esso, infine, è agitato da burrasche che soffiano in tutti i sensi, sconvolgendo tutte le direzioni, proprio come nella grande voragine del Chaos primordiale (*O.F.* 147 Kern)» (dal mio *Lo sguardo nel buio* cit., p. 101; quella tra virgolette era una citazione ancora da DETIENNE - VERNANT, *Le astuzie dell'intelligenza* cit., p. 117: qui era anche citato un verso di Eschilo (*Prometeo incatenato*, 153) dove il Tartaro era detto anch'esso *aperantos*, cioè "senza limite").

⁶¹ Infatti, «in un commento ad un poema cosmogonico di Alcmane (VII sec. a.C.), Poros ("via", "strada") e Tekmor ("segnale", "indizio"), sono figure divine associate alla divinità primordiale, Teti, nella creazione del cosmo ed opposte a Skotos, l'oscurità [...] come per il pilota nello spazio marino, così le "vie" ed i "segni" sono necessari per orientare e determinare il cosmo rispetto all'oscurità dell'indeterminato». Così scrivevo ne *Lo sguardo nel buio* cit., p. 180, nota 81, in riferimento ancora a DETIENNE - VERNANT, *Le astuzie dell'intelligenza* cit., pp. 103 ss. *Skotos* è la Notte anche nella *Teogonia* esiodea e indica l'oscuro, l'indeterminato: su questo sostantivo si modella anche il verbo usato da Teeteto nel dialogo omonimo per indicare la meraviglia tale da "dar le vertigini" (*skotodiniem*).

– veda le sue nozioni e i suoi valori precedenti messi in crisi, chi comprenda che essi, poiché svelantisi ora inconsistenti o parziali, non sono più applicabili nel cammino esistenziale che gli si para ancora davanti e che, però, ancora non disponga di soluzioni alternative, o che, pur disponendone, ancora non sappia quale abbia maggior valore e applicabilità: ebbene, costui non può che *a-porein*. Cioè non può che provar meraviglia, perplessità, dis-orientamento, sconcerto, dubbio; non può che veder le proprie “statue” di parole muoversi da tutte le parti come avrebbero fatto le stupefacenti creazioni del grande scultore Dedalo; non può che brancolare nel buio (*skotodiniein*) tanto da aver le vertigini come Teeteto; non può che sentirsi intorpidito, paralizzato, come la torpedine marina riduce le sue vittime; non può che esser sballottato come una nave che, durante una tempesta, perda la rotta e non governi più, o come la celebre incudine esiodea che, nell’oscurità infinita ed indeterminata del Tartaro, non ha neppure una traiettoria chiara di caduta, poiché non può stare né muoversi né qui né là, né in alto né in basso, né a destra né a sinistra.

7) *Il Socrate platonico e l’'euporein'*

Non può che *a-porein* finché, però, non trovi, non “escogiti”, non “congetturi” e non sappia usare correttamente nuovi “punti fermi” o “indizi” (*perata* o *tekmora*), che possano ri-descrivere, ri-tracciare, ri-orientare un *poros* per lui di nuovo percorribile, facendo così cessare – per lo specifico oggetto che l’aveva determinata – la meraviglia/aporia che lo paralizza come le vittime della torpedine, finché nel buio che lo fa brancolare come in preda alle vertigini non appaia una luce ed egli la sappia usare quale guida.

La semantica dell’*aporein* si apre infatti anche all’*euporein*, a quella “buona rotta” o “buona via”, a cui già Socrate allude, nel *Menone*, negando però – in quel caso – che sia questa la fortunata prospettiva da cui egli fa *aporein* gli altri⁶². È Aristotele, nel *Libro delle Aporie*, il già

⁶² «[...] non è perché io disponga di una soluzione (*ou gar euporon*) che faccio dubitare gli altri» (*Men.* 85c5-6). Socrate quindi nega, per quanto qui lo riguarda, di disporre di un’*euporia*, poiché in effetti, diversamente, non potrebbe continuare a ribadire la pro-

richiamato libro B della *Metafisica*, a chiarire come si possa “uscire” dall’aporia: egli nota anzitutto che,

in quanto si dubita, ci si trova nella stessa condizione di chi sia costretto da vincoli (*hei gar aporei, tautei paraplesion peponthe tois dedemenois*); in entrambi i casi, infatti è impossibile procedere (*adynaton gar amphoteros proelthein eis to prosthen*)⁶³.

Egli

riflette però che solo un esame dei luoghi cui conducono l’una e l’altra delle vie opposte in partenza dal bivio, cioè delle *conseguenze* che l’una e l’altra delle soluzioni possibili offrono, agevolerà il superamento del bivio bloccante stesso, cioè il procedere del ragionamento oltre l’alternativa oggetto di dubbio. Occorre perciò passare – e in modo corretto – *attraverso l’aporia* (995a 28: *diaporesai kalos*) per poter andare avanti con successo (995a 27: *euporesai*); infatti, egli puntualizza «il successivo buon procedere (*he gar hysteron euporia*) è la soluzione delle precedenti aporie (*lysis ton proteron aporoumenon esti*)» (995a 28-29)⁶⁴.

pria insipienza: ma, pur negando l’*euporein* per se stesso (o, forse, come raggiungibile da sé solo), egli ne contempla qui la *possibilità generale e la legittimità*. Dalla perplessità/meraviglia si potrebbe quindi uscire: daccapo non in assoluto e una volta per tutte, ma per quanto concerne, ogni volta, gli specifici – e peraltro «infiniti» – oggetti capaci di suscitare: per questo era importante pretendere la corretta traduzione del passo del *Teeteto* (cfr. *supra*, la nota 33) che proprio a tali oggetti fa cenno.

⁶³ *Metaph.* B 1, 995a 31-33, con la tr. it. di BERTI, in *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari 1989, p. 78.

⁶⁴ Così sintetizzavo la questione già in *Platone e le ‘ragioni’ dell’immagine* cit., pp. 248-249, sempre sulla la tr. it. del passo della *Metafisica* ridata da Enrico Berti. Una sua spiegazione si legge in *Le ragioni di Aristotele* cit., pp. 75-85, e, dello stesso A., in *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, Palermo 1987, p. 134: qui Berti elenca i tre momenti successivi in cui Aristotele, parlando di *diaporesai kalos*, articola il procedimento dialettico in *Metaph.* B; si tratterebbe prima, di *porre l’aporia*, cioè di trovare e confrontare le opinioni opposte sullo stesso tema; poi di *sviluppare l’aporia*, cioè di dedurre le conseguenze derivanti da ognuna delle opinioni in conflitto, per vedere quali implichino contraddizioni e quali no; infine, di *risolvere l’aporia*, cioè di «vedere quale opinione è vera e quale è falsa (o in quale misura l’una è vera e l’altra è falsa), a seconda che l’una o l’altra comporti conseguenze insostenibili; l’opinione che le comporta sarà infatti falsa e quella ad essa opposta sarà vera». Berti precisa anche (*ibid.*), correttamente, che «siamo in presenza dello stesso procedimento indicato da Platone nella *Repubblica* come via per giungere al principio anipotetico e da lui applicato nel *Parmenide*». Dunque in *entrambi* i pensatori, Platone e Aristotele, l’*aporein* sfocia in una procedura metodica (*diaporesai*), che consente di superare il bivio bloccante uscendo dall’*aporein* (*euporein*). Su questi aspetti, alquanto complessi, della dialettica matura

Aristotele è dunque il teorico esplicito dell'uscita dalla meraviglia/aporia (*euporein*), per cui, se è tratto proprio di tutti gli uomini desiderare di conoscere e porsi domande provando meraviglia, cioè cadendo nell'*aporein*, dinnanzi a certi fenomeni, gli uomini stessi sarebbero però capaci anche di spiegare quei fenomeni, di trovare e darsi risposte rispetto ad essi e di uscire – ogni volta – dallo stato precedente di meraviglia/aporia. L'acquisizione della sapienza coinciderebbe con il conseguimento di un punto di vista *opposto* a quello in cui si stava all'inizio della ricerca: se dunque inizialmente ci si può meravigliare – Aristotele esemplifica – del movimento delle marionette, o dei solstizi, o dell'incommensurabilità fra lato e diagonale, quando si sia compresa la ragione di questi fenomeni e li sia spiegati, non si ha più motivo di meravigliarsene⁶⁵.

di Platone, nella quale egli non diverge metodologicamente dal suo successore, mi permetto di rinviare anche al mio *Il sé, l'altro, l'intero* cit., pp. 126-138. Un esempio interessante di "bivio bloccante" (*esistenzialmente* bloccante) si trova, risalente forse a Prodicò di Ceo, nei *Memorabili* di Senofonte (II 1, 21-33): qui l'eroe Eracle, in una fase delicata della vita, cioè nel passaggio dall'infanzia alla giovinezza, «quando i giovani, ormai padroni di sé, mostrano se nella vita s'indirizzeranno sulla via della virtù o su quella del vizio, si recò in un luogo solitario e, seduto, si domandava (*aporounta*) quale strada prendere» (corsivo mio, a segnalare come il "domandarsi" in greco sia, alla linea 22, esattamente *aporein*). A questo bivio, dove egli se ne sta in solitudine a riflettere, gli compaiono due donne, Felicità-Vizio e Virtù, di aspetti e modi assai diversi, ognuna delle quali lo invita, con argomentazioni circostanziate, a seguirla per la propria via. Il celebre "mito di Eracle al bivio" è un esempio pre-platonico della metodizzazione euporetica dell'aporia: non da questo testo, ma dalla tradizione mitica, sappiamo infatti che Eracle, eroe del *ponos*, cioè dell'impegno faticoso, avrebbe scelto e anzi sarebbe divenuto l'emblema della via della Virtù. Cfr., in merito, il mio *Virtù, piacere e felicità nell'etica dei Greci*, Verona 2014, *Introduzione*, § 5, e *I testi*, I 1.

⁶⁵ Così in *Metaph.* 983a 11-21, citato da BERTI, *In principio era la meraviglia* cit., pp. IX-X. È significativo che, nel riferirsi a sua volta a questo testo di Aristotele, l'amico Lavecchia citi, nel suo saggio (§ 2), *solo* l'esempio riferito al lato e alla diagonale del quadrato: cioè quello che in effetti, come l'A. pretende, è integralmente «*indeducibile*, ossia non inferibile a partire dall'esperienza acquisita» e che gli consente perciò di ribadire che le realtà generanti meraviglia sarebbero «quelle di fronte alle quali l'esperienza finora acquisita non fornisce un criterio di misura» e che perciò esigono di «*trascendere*» integralmente l'esperienza stessa. Entrambe le forme di meraviglia (quelle che ho chiamato sopra "interrogante" e "contemplante") esigono, allora, seppure *in modi e con intensità del tutto differenti*, di andare "oltre" l'esperienza pregressa. Anche il movimento delle marionette (il cui spettacolo, in greco antico, si chiama *thauma*) può esser compreso – e smettere di suscitare meraviglia – se si vada a vedere, molto empiricamente, che cosa accade *oltre il palco, dietro la scena* che le esibisce agli occhi dello spettatore. Che il *thamazein* implichi un *andar oltre* è dunque certo: anche se

Ancora Enrico Berti, nel commentare questo passo di Aristotele, segnala come i Greci non cercassero per il solo gusto di cercare, ma per trovare e come anzi si sbagli a concepire la filosofia come ricerca senza fine:

la ricerca è sincera, o autentica, solo se cerca per trovare. Chi cerca per il solo piacere di cercare non cerca veramente, ma finge di cercare. Chi invece cerca veramente, con impegno, con determinazione, con passione, lo fa perché gli interessa trovare ciò che cerca⁶⁶.

Dunque la ricerca, il *diaporesai*, può terminare ogni volta in un *euporein* e, se l'*aporein* si ripropone, non è perché esso costituisca, di per sé, un ostacolo strutturale al conoscere, ma perché gli oggetti rispetto ai quali si può *aporein* sono per noi *myria epi myriois*, «infiniti», come precisava Platone nel *Teeteto*. Lo sono nel senso non solo che sono sincronicamente inesauribili (conosco quest'oggetto, ma sto nella meraviglia/aporia rispetto a quell'altro), ma che possono esserlo anche diacronicamente: il medesimo oggetto, rispetto al quale già si era "usciti dall'aporia", in un momento e contesto diverso si può riproporre ancora come aporetico ed esigere una nuova "soluzione" rispetto alla precedente non più applicabile. Ciò è vero proprio se gli oggetti capaci di suscitare meraviglia/aporia siano, com'era per Socrate, questioni morali o, per dirla con Maria Zambrano, esistenziali.

Come si pone però Platone riguardo a questo nodo dell'*euporein*? La meraviglia che per il Socrate del *Teeteto* è *pathos* proprio del vero filosofo può, ogni volta, cessare, mutarsi in sapienza, oppure no? E – fra l'altro – è "giusto" oppure no che essa cessi? E, se pure lo fa, a quali condizioni ciò avviene e per quali vie?⁶⁷

questo non è poi da intendersi nel solo senso metafisicamente più forte.

⁶⁶ BERTI, *In principio era la meraviglia* cit., p. X.

⁶⁷ Nelle letture contemporanee della meraviglia è accaduto talora che (come Hannah Arendt secondo la ricostruzione di Cusinato nei lavori citati *supra*, alla nota 30) si preferisse la versione euporetica che del *thaumazein* dà Aristotele, versione che garantirebbe l'elaborazione di un sapere scientifico; oppure che – al contrario – si valorizzasse la versione aporetica del *thaumazein* di Socrate e Platone, segno di una costante irrequietezza, che invece proteggerebbe dalla presunzione di aver acquisito verità definitive. Come visto, però, Platone ed Aristotele (fatte salve le tradizionali diversità circa la collocazione ontologica delle *ousiai*) stanno in una continuità maggiore di quanto si crede

Ho ricordato come il metodo per ipotesi opposte, che Aristotele indica quale via di “scioglimento” dell’aporia in *Metaph. B*, sia lo stesso che Platone segnala già in *Resp. VI*, come metodo proprio del dialettico (il vero filosofo), tale da distinguere la sua particolare forma di razionalità da quella solo coerente e ordinata ma non euristica del matematico; si tratta dello stesso metodo applicato ad ipotesi fra loro opposte per contraddizione che poi Platone stesso definirà e applicherà nel *Parmenide*⁶⁸.

Ma, vero che questa sia la soluzione a cui approda la dialettica matura di Platone, che dire invece del radicale *aporein* che Socrate, torpedine marina paralizzante se stessa, si auto-ascrive nel *Menone*? È questo un *aporein* che prevede un qualche *diaporesai* ed un *euporein*? Che dire delle soluzioni aporetiche a cui giungono, come ricordato, molti dei Dialoghi giovanili o “socratici”, dove si trova sì che cosa è falso o inconsistente, ma ancora non si è trovato che cosa invece possa essere vero e coerente? E, del resto, da quali indizi o segni mai può muovere per trovare un nuovo *poros* l’insipiente radicale che Socrate ripete di essere?

In realtà anche nel *Menone* si mostra una soluzione positiva e metodicamente acquisita della questione matematica posta: lo schiavo ignaro di geometria, al quale Socrate – per mostrare la fondatezza della teoria della reminiscenza – pone il problema di trovare il quadrato di area doppia di un quadrato dato, vede cadere sotto la contestazione socratica tutte le soluzioni che prova a ipotizzare (che quel quadrato si costruisca sul lato doppio di quello dato, oppure sul lato di una volta

e non sono contrapponibili nei punti sostanziali relativi al *thaumazein/aporein*: entrambi credono nella sua strutturalità, come nel fatto che modi ed occasioni della meraviglia siano infiniti e che peraltro determinate conoscenze siano euporeticamente, col medesimo metodo dialettico, volta a volta acquisibili, benché tali da dover essere ritenute poi non verità definitive, ma tali (verità appunto) soltanto fino a prova contraria.

⁶⁸ Cfr. quanto detto *supra*, alle note 35, 39 e 64. Sul libro B della *Metafisica* aristotelica, cfr. ARISTOTELE, *Metafisica, Libri A, α, B*, Introduzione, traduzione e commento di L. CARDULLO, Milano 2013, *Introduzione*, pp. 40-43, nonché A.A. V.V., *Il libro B della ‘Metafisica’ di Aristotele, Atti del Colloquio (Roma, 30-11, 1-12-2000)*, a c. di V. CELLUPRICA, Napoli 2003, in particolare il saggio di C.A. VIANO, *Un’intempestiva nostalgia di dialettica*, pp. 13-42.

e mezza, etc.)⁶⁹. E, ad un certo punto, all'incalzare delle domande di Socrate, che almeno, se non vuole fare i calcoli che lo porterebbero ad affrontare il numero irrazionale $\sqrt{2}$, egli "indichi" il lato cercato sulla figura disegnata per terra, lo schiavo pare arrendersi: «Ma per Zeus, Socrate», egli sbotta «non lo so!» (*Men.* 84a3).

Socrate si rivolge allora a Menone, facendogli notare quanto il suo schiavo, nonostante questa dichiarazione scoraggiata, abbia camminato sulla via del "ricordare": prima egli non sapeva quale fosse il lato cercato e, certo, neppure ora lo sa, ma, mentre prima rispondeva con la sicurezza di chi crede di sapere, e, in merito, «non riteneva di aver dubbi» (*kai ouch hegheito aporein*), ora, invece, «ritiene di stare nell'aporia e, come non sa, così neppure ritiene di sapere» (*nyn de hegheitai aporein, kai hosper ouch oiden, oud'oietai eidenai*) (84a6-84b2)⁷⁰. E perciò, Socrate prosegue, non si trova ora lo schiavo «in una situazione migliore rispetto all'oggetto che non conosceva»? All'assenso di Menone, egli continua:

facendolo stare nell'aporia e paralizzandolo come fa la torpedine (aporein oun auton poiesantes kai narkan hosper he narke), lo abbiamo forse in qualche modo danneggiato? [...] gli abbiamo giovato invece, così sembra, rispetto al rinvenimento di come stia la faccenda; ora infatti cercherà volentieri per il fatto che non sa, mentre

⁶⁹ Il quadrato di area doppia si costruisce, com'è noto, sulla diagonale del quadrato dato, la quale sta in un rapporto d'incommensurabilità rispetto al lato di questo, rapporto che si esprime tramite il numero irrazionale $\sqrt{2}$. Ho trattato la questione e il passo del *Menone* ne *Le idee, i numeri, l'ordine* cit., pp. 52-56.

⁷⁰ Socrate giudica positivamente, cioè un progresso sulla via del "ricordare", il raggiungimento, da parte dello schiavo, del medesimo stato cognitivo (sapere di non sapere) ch'egli stesso si ascrive, quello che avrebbe indotto l'oracolo a reputarlo il più sapiente dei Greci. Dunque la meraviglia interrogante dell'*aporein*, nonostante i suoi limiti cognitivi (sapere di non sapere) e i suoi tratti emozionalmente negativi (sconcerto, confusione, incertezza, paralisi), non è reputato per nulla uno stato negativo, proprio perché può portare all'*euporein*, di cui è condizione necessaria, seppure, come vedremo, non sufficiente. Interessante una notazione in merito di Leonard Nelson: «Socrate non ebbe timore della confessione di non sapere. Anzi, egli persino la provocò [...] in questa confessione intravide proprio il darsi di una conoscenza più profonda [...] Ecco per Socrate la prova che ci consente di stabilire se qualcuno ami la sapienza: il fatto che questi dia il benvenuto alla consapevolezza di non sapere per poter giungere ad un sapere migliore» (L. NELSON, *Il metodo socratico*, in P. DORDONI, *Il dialogo socratico. Una sfida per un pluralismo sostenibile con scritti di Leonard Nelson, Gustav Heckmann e Minna Specht*, Milano 2009, pp. 109-156, p. 137 per la citazione).

prima, facilmente, davanti a molti e di frequente, avrebbe ritenuto di dir bene, sostenendo che, per ottenere un'area doppia, bisogna prendere il lato di lunghezza doppia⁷¹. [...] pensi dunque [, Menone,] che si sarebbe messo a cercare o ad imparare ciò che riteneva di sapere e che non sapeva, *prima di cadere nell'aporia per cui ritiene di non sapere e però desidera sapere?* (*prin eis aporian katepesen heghesamenos me eidenai, kai epothesen to eidenai*) [...] dunque l'intorpidimento gli ha fatto bene? (*oneto ara narkesas?*)⁷².

Menone assente anche a questa domanda. Dunque non solo Socrate egli stesso *aporei*, non solo egli, torpedine marina, fa *aporein* anche gli altri: di più, la meraviglia stupefatta (*narkan*) ch'egli con le sue domande induce, nonostante la sensazione sgradevole di "blocco" che le si accompagna e che Menone aveva poco prima efficacemente descritto («davvero ora son paralizzato nell'anima e nella bocca», 80b1), questo stato Socrate non lo giudica per nulla un danno. Al contrario, egli lo reputa, per lo schiavo, come abbiamo letto, «un disporsi migliore rispetto all'oggetto che non conosce» (*beltion echei peri to pragma ho ouk eidei*, 84b4) e dunque qualcosa che giova (*oneto*, 84c7): perché quella consapevolezza di non sapere può indurlo, ora, a cercare⁷³.

Comunque, poco dopo, Socrate può segnalare come le nozioni che ricompongono la relazionalità oggettiva e corretta lato-diagonale siano "emerse" come da un sogno nella mente dello schiavo, che, spinto solo dalle sue domande, le avrebbe "ricordate": perciò, conclude,

se qualcuno gli porrà spesso le medesime questioni su questi temi e in molti modi, sta' sicuro [, Menone,] che *egli finirà per aver scienza precisa su questi temi, non meno di chiunque altro* (*oisth' hoti teleuton oudenos hetton akribos epistesetai peri touton*) (*Men.* 85c10-85d2).

⁷¹ C'è qui un passaggio ironico di Socrate, che ripete la formula con cui Menone, poco prima (81b), si era vantato di aver tenuto, spesso e di fronte a molti, tanti bei discorsi su quella virtù che ora però non sa definire.

⁷² *Men.* 84b8-c8, corsivi miei.

⁷³ Sulle sensazioni connesse all'*aporein* tornerò più avanti (*infra*, § 9), come sul fatto (non rilevato dalla critica) che il sapere di non sapere *possa* indurre a cercare, ma che non lo faccia automaticamente se non si lega anche al desiderio di sapere: se dunque – come tenterò di mostrare – la componente cognitiva non si lega a quella affettiva o emozionale.

Ecco che *l'aporein* in cui deliberatamente, metodicamente e con la convinzione ora esplicitata che non si tratti di un danno, ma di *un giovamento*, Socrate ha fatto cadere lo schiavo, ecco che tale *aporein* non solo ha già registrato *progressi cognitivi ed affettivi parziali* (quando lo schiavo è passato, dal credere di sapere, al sapere di non sapere e al desiderio di sapere), ma potrà in futuro vedere *una soluzione cognitiva pienamente positiva*: se si continuerà a porgli le stesse domande, di frequente e in molti modi, egli, sul rapporto fra lato e diagonale del quadrato (il quadrato di area doppia si costruisce su quest'ultima), avrà *scienza precisa* e, pur essendo un semplice schiavo, *non meno di chiunque altro*⁷⁴.

Dall'*aporein*, perciò, anche secondo Socrate (almeno secondo il Socrate platonico del *Menone*), si può uscire. Che la «scienza precisa» cui egli allude qui sia, se non quella delle idee, almeno quella degli oggetti intelligibili quali erano per Platone gli oggetti matematici, è certo. Ma è altrettanto certo che la soluzione cognitiva dell'*aporein*, per Platone, non sempre e non necessariamente si volge ad un oggetto intelligibile: nelle questioni morali, in effetti, come proprio il *Menone* dimostra, si può agire bene anche se si disponga di quella che egli chiama la «retta opinione» (*orthē doxa*), del tutto inferiore alla scienza (*phronesis*), ma non inutile⁷⁵.

⁷⁴ Questo passaggio risolve in modo definitivo le questioni, sopra poste, del carattere «democratico» o no della meraviglia e anche della sua applicabilità metodica: chiunque, anche il più modesto degli uomini, com'era secondo la mentalità sociale del tempo uno schiavo, passando attraverso *l'aporein* e il *diaporesai* delle domande poste nel dialogo socratico, può, alla fine, sapere chiaramente, «alla pari di chiunque altro». Tutti possono provar meraviglia, essere perfino *indotti a meravigliarsi* e tutti, a determinate condizioni, possono trarne profitto cognitivo, il che giustifica l'uso appunto metodico dell'*aporein*. Ho affrontato il nodo del rapporto fra reminiscenza e dialettica nel saggio *Anamnesi e dialettica nel 'Menone'*, citato *supra*, alla fine della nota 54. Non è però per nulla detto che questo, *aporein* ed *euporein*, poi accada *di fatto* a tutti. La meraviglia interrogante è certo dotazione potenziale di ogni essere umano, come pretendono Berti e la Hersch: ma non ogni uomo, indotto metodicamente all'*aporein*, è disposto poi a *sopportare di meravigliarsi*, poiché tale stato è – come subito vedremo – emozionalmente connotato in modo negativo; dunque *lo stare nella meraviglia interrogante* tanto da poter passare all'*euporein* esige un lavoro trasformativo proprio sulle emozioni in essa implicite. Il punto è centrale, quanto ancora non chiarito: ci tornerò fra poco.

⁷⁵ Non è vero, concordano Socrate e Menone, che sia solo l'intelligenza (*phronesis*) a guidare l'azione corretta: come un uomo che abbia solo una retta opinione di quale sia la strada per Larissa può arrivarci lui stesso e guidarvi altri altrettanto bene di chi abbia intelligenza di quella direzione, così, in generale, «un'opinione vera rispetto alla

8) Cognizioni del 'thaumazein/aporein'

Che ho? Nulla. Che so? Nulla.

Dove sono? Non lo so, io stesso

(Jan Amos Komenský, *Labirinto del mondo e paradiso del cuore* (1623))

Possiamo ora – come ci interessava – tirar le fila sui tratti cognitivi ed emozionali della meraviglia interrogante, l'*aporein* socratico, operante in Platone e Aristotele.

Partiamo dal dato cognitivo: che cosa *sa* colui che dubita, che è perplesso, che si meraviglia? Di più: *sa qualcosa*, oppure si trova invece nello stato di *radicale ignoranza* che Teeteto sembra lamentare col suo «provar le vertigini» o (*skotodiniein!*) «brancolare nel buio»? Se stiamo, ancora, alle prime battute del *Menone*, vediamo il Socrate del dialogo – quello che poco dopo si rivelerà torpedine marina intenta, poiché essa stessa dubita, deliberatamente a far dubitare anche gli altri – lo vediamo descrivere una situazione cognitiva in apparenza *catastrofica*, non solo per sé, ma per chiunque altro. Alla domanda di Menone su come si possa acquisire la virtù, Socrate si rammarica infatti che ogni ateniese, interrogato sulla stessa questione, non possa che rispondere come lui: «su questa faccenda sono povero come i miei concittadini (*symponomai tois politais*) e rimprovero a me stesso di *non sapere assolutamente nulla della virtù (hos ouk eidos peri aretes to parapan)*»; e poco dopo riba-

correttezza dell'azione non è per nulla una guida peggiore dell'intelligenza (*doxa ara alethes pros orthoteta praxeos ouden cheiron heghemon phroneseos*) [...]» (*Men.* 97b9-10). Il fatto è, però, che «le opinioni vere, per tutto il tempo in cui stanno ferme, sono un bel possesso e realizzano molte cose buone: ma [, come le statue di Dedalo,] non vogliono star ferme per molto e scappano dall'anima dell'uomo, così non paiono di gran valore, finché non le si leghi tramite un ragionamento rimontante alla causa [...] una volta legate, esse anzitutto divengono scienze e poi stabili. Per questo la scienza vale di più della retta opinione: differisce dalla retta opinione perché è vincolata ad una causa» (*ivi*, 97e6-98a8). Dunque, se sono le questioni morali soprattutto a suscitare meraviglia, esse non garantiscono un *euporein* solo in rapporto all'idea: poiché, come detto qui, anche chi opina rettamente potrà uscire dall'aporia tanto da agire bene, per sé e per gli altri. Ha certo ragione, perciò, CUSINATO, *L'umiltà e la meraviglia* cit., p. 302, a rinvenire un limite (anzi il limite maggiore) nell'interpretazione che la Arendt dà della meraviglia platonica nel suo rimanere, invece, «tutta presa dalla connessione fra *thaumazein* ed *arche*» (oltre che nel contrapporre, per ragioni che, come visto, si fatica a confermare sui testi, la nozione aristotelica e quella platonica di meraviglia). Cfr. in merito, ancora CUSINATO, *'Katharsis'* cit., pp. 95-96, e *'Periagoge'* cit., pp. 230-238.

disce di non aver mai incontrato nessuno che ne sapesse (*medeni popote eidoti entetychenai*)⁷⁶. Dunque, secondo questa risposta e secondo l'esperienza del Socrate platonico, non solo lui, ma *nessuno sa alcunché della virtù*: è certo, allora, che in queste condizioni chiunque debba provar meraviglia, dubbio, perplessità dinnanzi ad ogni questione implicante il riferimento alla virtù.

È ancora l'episodio con lo schiavo a suggerirci però la soluzione, o almeno una soluzione possibile: quando Socrate lo induce a dubitare e lo intorpidisce come la torpedine marina, lo schiavo sbotta sì, come ricordato e similmente a Teeteto, in un «Per Zeus, Socrate, non lo so!» (*Men.* 84a3). Ma per chi abbia seguito passo passo lo scambio, è facile elencare una serie di cose che – in realtà – egli *sa*. Vi sono anzitutto varie nozioni che lo schiavo mostra di possedere, non nella forma, certo, di conoscenze scientificamente fondate (mai è stato istruito nella geometria), ma delle rette opinioni richiamate poco fa; nozioni che forse egli, prima delle domande di Socrate, neppure sapeva di possedere. Si tratta, p.es., delle nozioni geometriche di “quadrato”, “lato”, “diagonale”, su cui Socrate lo spinge a soffermarsi all'inizio del loro scambio: pur non istruito sulla geometria, lo schiavo sa *riconoscere* gli oggetti cui esse e i relativi nomi si riferiscono⁷⁷. Ma, più ancora, egli mostra di conoscere una serie di operatori logici: “uguale”, “maggiore-minore”, “doppio-metà”, “triplo”, “quadruplo”, “parallelo”, “trasversale”, “perpendicolare”, etc., tutte nozioni che mettono in rapporto reciproco le prime e che egli *ha di fatto utilizzato* per tentar di risolvere – lavorando visivamente sulla figura disegnata per terra – il problema postogli, di

⁷⁶ *Men.* 71b1-3, e d7-8. Sono affermazioni che preoccupano MATTHEWS, *Socratic Perplexity* cit., all'inizio del Cap. 5, benché egli tenda a ritenerle non veritiere, o almeno esagerate. In realtà, è implicita in questa dichiarazione di Socrate una questione che Matthews trascura e che il personaggio platonico di seguito esplicita: cioè l'impossibilità, teorizzata non solo qui, ma in più sedi del *corpus* platonico, di definire una qualità (come l'insegnabilità) di qualcosa (come, nello specifico, la virtù), se prima non ci si sia assicurati di conoscer la cosa di cui si parla. La conoscenza del “che cosa” dovrebbe, cioè, precedere quella del “come”, poiché, se non si sa “che cosa” una cosa sia, non se ne sa *nulla* e quindi ancor meno si può stabilire “come” essa sia. Sul punto mi permetto di rinviare al mio saggio ‘*Ti esti-poion esti*’. *Un aspetto dell'argomentatività dialettica del 'Menone'*, «Elenchos», 12 (1991), pp. 197-220.

⁷⁷ *Men.* 82b9-c2.

trovare il quadrato di area doppia di un quadrato dato⁷⁸. È esplicitamente indicato da Socrate che, fin qui, lo schiavo abbia ricordato solo «opinioni vere» e che perciò, in generale, anche «in chi non sa (*toi ouk eidoti*) vi siano opinioni vere sulle cose che non sa» e che esse, a fronte di domande come quelle di Socrate, «come in un sogno» si possano destare, com'è avvenuto appunto allo schiavo⁷⁹.

Ma vi è un'altra conoscenza, ancora più importante, che lo schiavo, confutato più volte da Socrate sulle risposte che ha tentato di dare, ora mostra di possedere. Egli *sa di non sapere*, cioè acquisisce lo stato conoscitivo che Socrate per primo costantemente rivendica come suo: quella «sapienza umana (*anthropine sophia*)» (*Apol.* 20d7) ch'egli considera base dell'investitura di sapienza ascrivita dal dio di Delfi, investitura di sapienza che, altrimenti, egli non saprebbe spiegare:

può darsi che il dio nell'oracolo voglia dir questo, che la sapienza umana vale poco o nulla. E pare che il dio parli di me, Socrate, ma in realtà usa il mio nome come esempio, come dicesse: «uomini, fra voi vero sapiente è chi, come Socrate, riconosca di non valer niente quanto a conoscenza del vero»⁸⁰.

La consapevolezza di non sapere che dunque la meraviglia interro-

⁷⁸ Ho trattato più ampiamente questi temi in *Le idee, i numeri, l'ordine* cit., pp. 52-56, e in *Anamnesi e dialettica nel 'Menone'* cit., soprattutto a p. 211.

⁷⁹ *Men.* 85c5-10; è a questa battuta che segue quella con cui Socrate segnala la propria fiducia che anche lo schiavo, se interrogato spesso e in molti modi su quelle stesse questioni (cioè se fatto stare metodicamente nell'aporia), possa uscirne e guadagnar scienza esatta (*akribos epistesetai*) come chiunque altro. Questa capacità di "riconoscere" oggetti e situazioni utilizzando nozioni che neppure si sapeva di avere, a fronte di domande capaci di farle emergere e di tematizzarle, è il nodo che Leonard Nelson riconosce tipico del dialogo socratico: cfr. *Il metodo socratico* cit., pp. 118-120, soprattutto p. 118: «in ciascuno di questi giudizi [i giudizi empirici] [...] oltre ai singoli dati, tali come ce li trasmette l'osservazione, si trova nella forma del giudizio stesso (*in der Form der Beurteilung selbst*), nascosta, una conoscenza. Una conoscenza che non è afferrata isolatamente, in se stessa, per mezzo della quale noi, di fatto, presupponiamo e applichiamo proprio quel principio che stiamo cercando». L'osservazione è corretta: ma è difficile concordare che, poi, il dialogo socratico si riduca a questo rinvenimento dei criteri generali presupposti ai giudizi empirici da noi pronunciati; non per caso, qui nel *Menone*, Socrate ammette di poter continuare l'interrogazione per raggiungere (perfino da chi sia scientificamente inattrezzato come lo schiavo) un risultato cognitivo ulteriore e più fondato.

⁸⁰ *Apol.* 23a5-b4.

gante induce è *certamente un sapere, è, anzi, un sapere certo*: lo è per varie ragioni⁸¹. La prima è che essa è avallata, per dir così, dalla stessa autorevolezza del dio di Delfi, che proprio e solo sulla base di essa può dichiarar Socrate sapiente. Quell'investitura di sapienza – radicalmente autorevole perché al dio non è dato mentire – mette Socrate in crisi, poiché egli ha, di contro, perfetta, «*intima coscienza in se stesso di non esser sapiente né molto né poco (ego gar oute mega oute mikron synoida emautoi sophos on)*» (Apol. 21 b3-5). Perciò

il responso è enigmatico alle sue orecchie, perché l'affermazione che nessuno sia più sapiente di lui, garantita dalla veridicità incomparabile del dio stesso di Delfi, *urta, confligge* con un'evidenza per Socrate altrettanto certa: *la sua coscienza di non sapere*. Questa ha dunque per lui *la stessa forza, autorevolezza, evidenza* di un responso divino: vero e certo sì tale responso, ma vera e certa anche tale sua coscienza [...]⁸².

La seconda ragione per cui il sapere di non sapere è un sapere ed anzi un sapere *certo* è la semantica stessa, particolarissima, della formula greca chiamata ad esprimerlo: quel *synoida emautoi*, traducibile con “ho coscienza in me stesso”, “so dentro di me”, usato da Platone solo per forme intime, intensamente evidenti di consapevolezza, e ben diverso sia dai verbi indicanti il sapere delle idee (semplice *eidenai*, oppure *horan*, oppure *theasthai*), sia dalle forme del verbo *oiomai*, “ritengo”, “reputo”, “suppongo” comunemente usate invece per il sapere auto-scrittosi da quanti (nell'*Apologia* i poeti, i politici, gli artigiani) semplicemente presumono di sapere, ma – come Socrate appura interrogandoli uno ad uno – in realtà non sanno⁸³. Dunque se il proprio sapere, secon-

⁸¹ Sintetizzo qui alcuni temi già trattati ne *Il sé, l'altro, l'intero* cit., in particolare Cap. IA.3, intitolato proprio: *Il sapere socratico di non sapere e la sua certezza*, pp. 25-30.

⁸² *Ivi*, p. 26, corsivi nel testo, sulla scia di A. BRACCACCI, *Socrate e il tema semantico della coscienza*, in G. GIANNANTONI - M. NARCY, *Lezioni socratiche*, Napoli 1997, pp. 279-301.

⁸³ Per la semantica dei verbi indicanti consapevolezza di sé e consapevolezza di non sapere, mi permetto di rinviare ai miei: ancora *Il sé, l'altro, l'intero* cit., pp. 27-28 (anche con la nota 44 di p. 30, relativa al verbo *synnoein*), e *The Knowledge of the Soul. Plato and the Problem of Self-awareness*, in M. MIGLIORI - L. NAPOLITANO VALDITARA, *Inner Life and Soul. Psyche in Plato, Proceedings of the Meeting of the International Plato Society (Como, Italy, 2006)*, Sankt Augustin 2012, pp. 151-184.

do Platone, s'ipotizza, si crede, si suppone, il proprio non sapere, indotto dalla meraviglia interrogante, invece si "sa intimamente".

Esso, espresso con tale particolare e specifica formula (*synoida emautoi*), è quindi un sapere *certo per il modo stesso nel quale si dà al soggetto*: un sapere

intimo, consaputo nel profondo, intrecciato alle radici stesse dell'*heauton*, e, se c'è, può anche, per tornaconto personale, esser nascosto agli altri, ma mai si può nascondere a se stessi. Tale appartenenza intima fa sì che nessuno come l'*heauton* possa esser giudice della propria ignoranza [...]⁸⁴.

Ma tale sapere è certo ed evidente anche per un ultimo motivo, inerente specificamente al suo *oggetto*:

l'oggetto in tal caso saputo (la propria ignoranza e dunque il [puro] negativo, il limite) è qualcosa che nessuno vuole ascrivere, perché causa d'instabilità, debolezza, inferiorità agli altri, difficoltà o impossibilità ad agire. Quest'oggetto, l'ignoranza, è dunque accolto proprio malgrado, constatato *oborto collo* e perché costretti a farlo, né mai può essere, come il suo opposto, la sapienza, fonte di vanto sociale, elevabile a *status symbol* o guida all'azione (almeno non all'azione reputata comunemente utile)⁸⁵.

⁸⁴ Così ancora ne *Il sé, l'altro, l'intero* cit., p. 28. Ricordavo (*ivi*, nota 40) il caso effettivamente occorrente in Platone (*Soph.* 268a2-4), del sofista simulatore, di colui che, come Socrate, sa di non sapere e che però, all'opposto di Socrate, *nasconde agli altri la sua insipienza*, per timore di perdere la propria immagine di sapiente retribuibile a peso d'oro. Egli, dal proprio meravigliarsi e dalla conseguente consapevolezza della propria insipienza non matura, come Socrate auspica accada allo schiavo, il desiderio di cercare, bensì *un'emozione diversa ed anzi opposta*, cioè «molta sospettosa apprensione e paura, poiché di fatto ignora ciò che, davanti agli altri, si dà l'aria di conoscere». Tornerò fra poco su tale figura.

⁸⁵ *Il sé, l'altro, l'intero* cit., p. 28. L'oggetto della propria consapevolezza, il non sapere frutto della meraviglia interrogante, può essere, come visto, modulato a livelli diversi: una consapevolezza della propria insipienza, come accennato, può infatti sorgere dinanzi alla semplice constatazione della falsità delle proprie ipotesi precedenti, incapaci di reggere la confutazione (caso per lo più descritto nei Dialoghi giovanili o socratici di Platone); oppure dinanzi all'aprirsi a forbice delle possibili ipotesi risolutive di un problema, che si relazionano nella forma dell'opposizione reciproca 'o... , oppure', forma contemplata dalla dialettica delle ipotesi opposte del *Parmenide* platonico, da Aristotele nel *Libro delle aporie* della *Metafisica* e dalla stessa Zambrano, quando scrive che «il perplesso ha idee, sa definire perfettamente le alternative di fronte alle quali ammutolisce» (*Verso un sapere dell'anima* cit., pp. 74-75 e, *supra*, la nota 39).

Dunque lo schiavo di Menone, deliberatamente costretto all'*aporein*, alla meraviglia interrogante, paralizzato dalla torpedine marina che è Socrate, non per questo è radicalmente ignorante: qualcosa sa e, anzi, da quello che sa, in particolare dalla consapevolezza ora raggiunta e certa della propria insipienza, può intraprendere un'azione precisa: quella di cercare ciò che ancora non sa. A tale esito euporetico della sua meraviglia interrogante il Socrate platonico stesso, come già visto, lega una possibile opzione positiva:

facendolo stare nell'aporia e paralizzandolo come fa la torpedine [...] gli abbiamo giovato [...], così sembra, rispetto al rinvenimento di come stia la faccenda; ora infatti cercherà volentieri per il fatto che non sa (*nyn men gar kai zeteseien an hedeos ouk eidos*) [...] ma si sarebbe messo a cercare o ad imparare ciò che riteneva di sapere e che non sapeva, prima di cadere nell'aporia per cui ritiene di non sapere e però desidera sapere? (*prin eis aporian katepesen heghesamenos me eidenai, kai epothesen to eidenai?*)⁸⁶.

Chi sta nell'aporia, nella meraviglia interrogante, cioè nel sapere certo, evidente, intimo ed intenso della propria ignoranza e nel proprio desiderio, però, di sapere, non può fare che una cosa: cercare. O *dovrebbe* – almeno – poter fare solo questa.

9) Emozioni del '*thaumazein/aporein*'

Lo schiavo sa di non sapere e, poiché *desidera* (*epothesen*) sapere, ora, dice Socrate, «cercherà volentieri». Ci fornisce però dati ulteriori riguardo all'*effettività* di quest'azione di ricerca, non lui, ma il suo oposto: quel sofista simulatore del dialogo omonimo che, pur sapendo anch'egli (come Socrate e come lo schiavo di Menone) di non sapere, invece non cerca per nulla, ma si preoccupa solo di nascondere agli altri la propria insipienza, per il «timore», per la «sospettosa apprensione» di esser scoperto ignorante e, con ciò, di perdere lo *status symbol* val-sogli dal suo millantato sapere⁸⁷. Anch'egli, come Socrate, sa di non sapere, ma questo dato cognitivo non è sufficiente, di per sé, a spingerlo

⁸⁶ *Men.* 84b8-c8, già citato *supra*, prima della nota 72.

⁸⁷ Cfr. quanto anticipato *supra*, alla nota 84, su *Soph.* 268a2-4.

a cercare: egli si trova – proprio a seguito del suo non sapere – in una situazione *emozionalmente connotata* (nel suo caso da paura e apprensione) ed è di questa coloritura emozionale che occorre far conto, poiché è questo dato, piuttosto che quello solo cognitivo, a far la differenza rispetto alla possibilità o meno che egli, come chiunque altro si meravigli, ha di mettersi a cercare. Analoghi nella consapevolezza d’insipienza, il filosofo (Socrate) e il sofista divergono *quanto allo stato emotivo nel quale si trovano*: desiderio di sapere per l’uno, desiderio – spaventato ed ansioso – di nascondere la propria ignoranza per il secondo.

Ciò in cui [...] [il sofista simulatore] differisce radicalmente da Socrate è dunque proprio *nell’anteporre il desiderio del dominio sugli altri al proprio, originario, amor di sapienza*, nel preferire l’immagine di sé comunque, anche se ignorante, potente, dominatore sugli altri, all’immagine di sé desideroso di sapienza proprio perché ignorante⁸⁸.

Nonostante tale dato importante, facilmente ricavabile dai testi platonici, però,

la consapevolezza socratica di non sapere [è] stata reputata *non solo necessaria, ma anche sufficiente al cercare*: si è inteso che il pur basilare dato cognitivo (sapere di non sapere) basti a indurre a cercare e non necessiti di altro. Ma una tale lettura è nettamente smentita dalla condotta di tanti interlocutori di Socrate nei Dialoghi giovanili, i quali, benché si mostri loro, con la confutazione, che non sanno (che cos’è santità, coraggio, giustizia, saggezza, etc.), non sono – da questo – indotti a proseguir la ricerca, anzi si stizziscono con Socrate, si mostrano stanchi, si dicono occupati in altro, e si allontanano. Dunque la differenza, quanto alla con-

⁸⁸ È ancora il mio *Platone e le ‘ragioni’ dell’immagine* cit., p. 258. Questa del sofista simulatore è forse anch’essa una forma indiretta ed inversa di *phthonos*, cioè di “gelosa invidia” (tema su cui lavora, in questo stesso numero della rivista, Salvatore Lavecchia): timoroso di perdere il bene socialmente ascrittogli (quella sapienza pagata a peso d’oro ch’egli, però, sa di non possedere), costui nasconde con ogni mezzo agli altri questo suo limite (il suo male, l’ignoranza) e profonde, in tale inganno, tutta l’energia desiderante che potrebbe invece impiegare per curare – tramite una nuova ricerca – questo suo male. Certo egli è preda di “gelosa invidia” per il fatto di *non saper condividere con gli altri alcun bene possibile*: infatti offre agli altri un bene che non possiede (una sapienza di fatto ingannevole) e del resto non sa cercare con loro e presso di loro alcun autentico bene. Sullo sguardo dell’invidioso, mi permetto di rinviare ai miei *Lo sguardo nel buio* cit., pp. 57-61 e 112-153, e *Platone e le ‘ragioni’ dell’immagine* cit., pp. 57-59.

dotta che la coscienza di sé come insipienti può indurre, non può stare in essa soltanto. [Pare invece] che faccia la differenza, per la condotta che si adotterà (cercare o non cercare), *proprio il desiderio che si accompagna alla coscienza della propria insipienza*, non il puro e solo dato cognitivo, ma *quello emozionale, sentimentale*⁸⁹.

Se ciò è vero, quali sono allora i tratti emozionali legati alla meraviglia interrogante, quelli che – fra l'altro – legittimano per essa l'uso, da parte di Platone, nel *Teeteto*, del termine *pathos*? Chiarito che cosa chi si meraviglia e sta nell'aporia *sa*, possiamo chiarire anche che cosa egli *sente*?

Quanto a ciò, Gareth B. Matthews segnala come la perplessità abbia un impatto emozionale improvviso e talmente intenso che da essa si viene «bloccati (*gripped*)», restando alla sua mercé⁹⁰. Egli ricorda come lo stesso Cartesio, nelle *Meditazioni*, descritta la consapevolezza, fastidiosamente disturbante, di non potersene star seduto accanto al fuoco senz'ammettere la possibilità di sognare invece soltanto di farlo, elabo-

⁸⁹ Così riassume la questione ancora ne *Il sé, l'altro, l'intero* cit., p. 34, in un capitolo (IA. 5) intitolato, non per caso, *La nostalgia della sapienza* (i corsivi sono nel testo). Cfr. anche il mio *Cura, Eros, felicità* cit., pp. 142-148. A un'incidenza del dato emozionale allude anche Maria Zambrano, quando, come visto, sottolinea che il perplesso non manca di conoscenza: «gli manca quell'ultimo "mobile" che muove la vita, che la trascina e la fa uscire [...] il segreto non è la mancanza di conoscenza, bensì una svogliatezza o un timore che paralizza [...]» (*Verso un sapere dell'anima* cit., pp. 74-75, citato *supra*, prima della nota 38). Riflette del resto NELSON, parlando, ancora, del dialogo socratico: «Non si diventa filosofi grazie alle doti della mente, ma grazie agli sforzi della volontà [...]. Soltanto perché *amarono la sapienza* furono in grado di prendere su di sé le numerose difficoltà e i grandi sforzi che le erano necessari» (*Il metodo socratico* cit., p. 142, corsivo mio; il riferimento testuale specifico è alla platonica *Epist. VII* 340d-e, 341 a, 344 a).

⁹⁰ È probabile che la meraviglia insorga in un tempo particolare: in quell'*istante* (*exai-phnes*) che in Platone segnala del resto *tutte* le rotture cognitive ed emozionali, i corto-circuiti siglanti il passaggio da uno stato all'altro. In merito mi permetto di rinviare al mio *Istante, presente ed attuale. Ipotesi per una temporalità psichica in Platone e Aristotele*, in S. LAVECCHIA (a c. di), *Istante. L'esperienza dell'Illocalizzabile' nella filosofia di Platone*, Milano 2012, pp. 11-54. Se, nel suo insorgere istantaneo, la meraviglia somiglia alla «sorpresa» (cfr. *supra*, la nota 10) e configura quella che forse si chiamerebbe una «reazione emotiva», la persistenza metodica nella tonalità emozionale dell'*aporein*, come vedremo tutt'altro che piacevole, configura forse quello che si chiamerebbe un «sentimento»: mi riferisco alle griglie temporali di lettura delle passioni fornite da S. GOZZANO, *Ipotesi sulla metafisica delle passioni*, in T. MAGRI (a c. di) *Filosofia ed emozioni*, Milano 1999, pp. 13-47.

ri una fulminante, seppur breve, espressione di vertigine filosofica: la sensazione di esser inaspettatamente risucchiato al centro di un vortice, che lo trascina in tondo, tanto da non poter né star in piedi né risalire in superficie⁹¹. Ho a mia volta ricordato sia il consimile aver le vertigini (*skotodiniēin*) di Teeteto, preso da meraviglia dinnanzi alle domande di Socrate, sia il «torpore» o «intorpidimento» indicanti un «rallentamento delle facoltà psichiche» cui si allude nella definizione dello stupore, sia gli effetti paralizzanti «sulla bocca e sull'anima» che l'interrogazione socratica induce in Menone⁹².

La prima reazione emozionale che l'*aporein*, la meraviglia interrogante induce, è dunque *di radicale e perturbante instabilità, di sconcerto, di confusione*, ma anche *di blocco mentale*: Aristotele, come visto, paragona anch'egli la condizione di chi dubita a quella di quanti siano «costretti da vincoli (*tois dedemenois*)»⁹³. Il ripetersi, in autori e contesti diversi, di metafore indicanti sia il *blocco* (il torpore, la paralisi, l'incatenamento), sia la radicale *instabilità* (le vertigini, il vortice che risucchia) è leggibile senza dover avallare inesistenti contraddizioni ed anzi conferma il duplice tratto dell'incapacità a procedere indotta dall'*aporein*: la conseguente percezione soggettiva sia di una staticità immobilizzante, sia di una mobilità disorientata e disorientante ben si comprende infatti secondo la semantica, già richiamata, tipica del *poros* greco-antico e dei suoi apparentati ed opposti.

⁹¹ *Socratic Perplexity*, in apertura del Cap. I, con riferimento alle cartesiane *Meditazioni Metafisiche*, all'inizio del Libro II.

⁹² Cfr. *supra*: la nota 10 per la definizione di "stupore" data nella Treccani; il testo prima della nota 33 per il passo del *Teeteto* (155c7-8) sullo *skotodiniēin*; quello prima della nota 54 per il passo del *Menone* (79e7-80b3) sulla paralisi di cui soffre l'interlocutore di Socrate. Questi dati mi pare smentiscano l'attendibilità della riflessione di Matthews, sempre in apertura del suo I Capitolo, secondo cui «sentirsi perplessi è cosa ben diversa dal dubitare. Dalla perplessità si viene bloccati, si è alla sua mercé. Essa può esser di certo una grande fonte motivazionale: ma non la si può dirigere nel modo nel quale Descartes dirige il dubbio» (tr. it. e corsivo miei). L'*aporein*, la meraviglia interrogante, ha una connotazione emozionale, come subito vedremo, intensa – intensamente disturbante – quanto la perplessità: nondimeno di essa Socrate fa l'uso deliberato, metodico che Matthews qui invece nega alla perplessità stessa, rispetto al dubbio cartesiano. Per *euporein* occorre dunque saper *stare* (ed è tutt'altro che facile farlo) in quello stato emozionale disturbante

⁹³ Cfr. *Metaph.* B 1, 995a 31-33, citato prima della nota 63.

Ma in Platone si moltiplicano le metafore indicanti lo stato emozionale di chi stia nella meraviglia interrogante: tutte concorrono a provare che quel *pathos sia soggettivamente e in gran parte* (anche se, come vedremo, non soltanto) *negativo*, poiché modulato non solo su sconcerto e confusione, ma su una vera e propria *sofferenza*⁹⁴. Socrate, in un passo celeberrimo dell'*Apologia* (30e), si paragona ad un tafano, posto dal dio ai fianchi dei suoi pigri concittadini, per pungolarli⁹⁵: gli effetti della sua interrogazione son descritti però in riferimento metaforico a dolori ben più intensi e devastanti di quello provocato da una puntura d'insetto. Egli, interrogando, confutando e facendo dubitare, nulla farebbe infatti se non praticare l'arte di sua madre, l'ostetricia di Fenarete (*Theaet.* 149a1-9): dubbioso, come visto, egli stesso e sterile di per sé di sapienza, com'era in Grecia la donna non più fertile chiamata ad aiutar le più giovani a partorire, egli, nell'assimilarsi a questa figura, parifica il disagio e la sofferenza del dubitare a quelli – intensissimi, seppure, certo, non inutili né innaturali – che il *travaglio di parto* induce in vista della nascita di una nuova vita.

Nel *Gorgia* (522a-b) figura un'altra immagine, quella per cui, per quanto va "somministrando" ai suoi concittadini, Socrate potrebbe esser giudicato come lo sarebbe un medico, accusato da un cuoco davanti a una giuria di ragazzi. Il cuoco elencherebbe le *ferite, le cauterizzazioni, le diete faticose e le medicine amare* che il concorrente ha prescritto ai giovani giudici, di contro ai manicaretti deliziosi ch'egli ha invece ammennato loro: e duro sarebbe per il medico se i giudici dovessero stabilire chi dei due più abbia fatto il loro bene.

Ricorda gli effetti emozionalmente negativi dell'interrogare socratico anche il giovane Alcibiade: alle domande di Socrate, egli narra che, come molti altri, si sentiva venir *le lacrime agli occhi e battere il cuore*, come ai Coribanti (*Symp.* 215e); verificava dentro di sé *un effetto simile a quello indotto dal canto delle Sirene*, con un pari, conseguente istinto di

⁹⁴ Il dato di *spiacevolezza* della meraviglia interrogante, che ora attesterò, è un altro tratto che, come già anticipato, la distingue dalla meraviglia contemplante: questa, se, come credo, è emotivamente connotata (talora di un'infinita, espansiva piacevolezza), non lo è, però, in senso negativo e disturbante, il *thaumazein/aporein* invece sì.

⁹⁵ Si conferma, con tale immagine, la *metodicità* del suo indurre gli altri nell'*aporein*.

fuga (216a); dichiara di esser stato perfino

*morso da qualcosa di più doloroso e nel punto più doloroso in cui uno possa essere morso [...], nel cuore o nell'anima, [...] dai discorsi di amore del sapere, che si attaccano più selvaggiamente della vipera quando prendono un'anima giovane e non priva di talento e fanno fare e dire qualsiasi cosa*⁹⁶.

Non solo le domande di Socrate, anche le *myria epi myriois* di oggetti e situazioni inducenti meraviglia causano, con ciò stesso, *dolore*: nel *Fedro* è descritta la vicenda dell'anima, che, caduta dall'iperuranio in un corpo, dinnanzi alle copie sensibili della bellezza paradigmatica intravvista lassù, sentirà ricrescere le ali di cui era dotata e di cui è stata mutilata nell'incarnazione: allora

il *dolore* (*pathos*) che provano i bambini nel metter i denti, quando questi iniziano a spuntare, quella sensazione di prurito e d'irritazione alle gengive, lo stesso *soffre* (*peponthen*) l'anima nell'iniziare a rimetter le ali: ribolle, palpita e sente irritazione al rispuntar delle sue ali⁹⁷.

Del pari il prigioniero della caverna, costretto, da un impulso del tutto autorevole, ad alzarsi dal punto dove da sempre stava incatenato al collo e alle gambe, indotto ad alzarsi e a girarsi (*periagoghein*), volgendo lo sguardo dalle ombre che prima vedeva alle statue illuminate dal fuoco capace di proiettarle, anch'egli *prova dolore* da abbagliamento agli occhi (*Resp.* 515c9: *algoi*). È, la sua, una situazione classica, di aporia e così è descritta: che cosa mai, in effetti, potrebbe egli rispondere, se gli si chiedesse, ora, che cosa sia ognuna delle statue che passa? Certo «*si troverebbe in istato di aporia (auton aporein)* e riterrebbe le cose che vedeva prima [le ombre] più vere di quelle che gli vengon mostrate ora [le statue]»⁹⁸.

⁹⁶ *Symp.* 218a2-7, corsivo mio. Riprendo qui la tr. it. ridata da F. DE LUISE, *Alcibiade e il morso di Socrate. Un caso di coscienza*, «Thaumàzein», 1 (2013), pp. 187-206, a cui rinvio anche per l'interessante lettura del passo.

⁹⁷ *Phaedr.* 251c1-5, corsivi miei.

⁹⁸ *Resp.* 515d5-7, corsivo mio. Mi permetto di rinviare ancora al mio commento in *Platone e le 'ragioni' dell'immagine* cit., p. 255: «L'occhio del prigioniero, metafora dell'aparato conoscitivo, è reso *impotente* non solo dal dirigersi ora su oggetti del tutto nuovi

Bocche intorpidite ed anime stupefatte, gengive gonfie ed irritate quando vi erompono i denti permanenti, dolore oftalmico da abbagliamento, oppure occhi accecati da oscurità totale (come per Teeteto), contrazioni spastiche del parto, privazioni di una dieta rigorosa e cure invasive: ecco le intense metafore chiamate a descrivere le emozioni dolorose indotte dall'*aporein*. Altrove notavo come molti dei dolori a cui in questi passi si allude siano non patologici: lo è, certo, quello traumatico del contatto con la torpedine o del morso di vipera, ma è semmai un dolore *funzionale* quello dei denti che erompono, delle pupille che si adattano alla quantità di luce disponibile, o quello stesso del parto. Comunque in una percentuale maggiore le immagini platoniche alludono a una *sofferenza fisiologicamente necessaria a valere un cambiamento*, una trasformazione possibile in meglio⁹⁹.

E peraltro sempre di sofferenza si tratta, che viene anche descritta e specificata fuor di metafora, trasposta dal piano metaforico, fisico, a quello reale, psicologico: nel suo rapporto con Socrate, con le sue domande, ed anzi solamente dinnanzi a lui, Alcibiade rammenta di aver *provato* (*Symp.* 216a8: *pepontha*) ciò che nessuno supporrebbe poterci essere in lui, cioè un senso di *vergogna* (216b2-3: *ego de touton monon aischnomai*). E il giovane ne indica lucidamente il motivo scatenante:

So nel mio intimo (*synoida emautoi*) [stessa espressione cognitiva di Socrate!] che non posso contestare che si debba far ciò com'egli dice: ma poi, quando mi allontanano da lui, mi scopro più debole

(le statue), mai visti prima, ma dal fatto che, nel girarsi, è abbagliato dal fuoco [...]. Fuori di metafora, dunque, pare che Platone voglia qui segnalare proprio l'ambiguità di una situazione cognitiva aperta a forbice, strutturata secondo l'opposizione fra due possibili contenuti cognitivi, tipica del procedere dialettico: le ombre – viste da sempre – non sono più, come prima, l'unico oggetto possibile e ritenuto solido su cui l'occhio stesso può soffermarsi, poiché esse non esisterebbero senza i manufatti di cui si rivelano ora copie traballanti, proiettate dalla luce del falò sul fondo della caverna; ma la stessa luce che genera le ombre delle statue, rende queste, in prima battuta, anche poco visibili e mal delineate, poco 'guardabili'. Per il prigioniero, allora, il vecchio, già noto, già visto, non è più vero, perché un nuovo, non ancora noto, non ancora pienamente visibile, esibisce e rivendica un più solido e chiaro statuto di visibilità e solidità: ma vi sono, per ora, ragioni per ammettere che né il vecchio, né il nuovo siano davvero solidi ed oggetto adeguato e sopportabile dello sguardo».

⁹⁹ Ho trattato tutti questi esempi e in tale chiave interpretativa in *Platone e le 'ragioni' dell'immagine* cit., pp. 245-266.

davanti agli onori tributati dalla folla [...] [perciò] ogni volta che lo vedo, *provo vergogna* rispetto a ciò su cui avevamo [prima] concordato (*aischynomai ta homologhemena*)¹⁰⁰.

Alcibiade non ha la forza, allontanatosi da Socrate ed esposto alle lusinghe politiche della folla, di mantenersi fermo in ciò su cui pure, in sua presenza e dialogando con lui, si era detto d'accordo, cioè sulla necessità d'imparare a governare se stesso (*epimeleia heautou*) prima di farlo con gli altri: altri desideri più immediatamente gratificanti hanno il sopravvento su quella conclusione e perciò egli si vergogna, perché verifica una situazione oppositiva fra le opinioni e fra i desideri che nutre; anch'egli, come il sofista simulatore, non riesce però a non anteporre il suo desiderio di potere *all'amor di sapienza* pure emerso dal suo dialogare con Socrate.

Perché è questo, in effetti, *l'amor di sapienza* (letteralmente, la *philosophia*), il dato emozionale positivo inserito in chi sia stato confutato, in chi subisca la meraviglia interrogante conseguente alle domande di Socrate: proprio perché suscita *amor di sapienza* il *pathos* della meraviglia può esser e di fatto è principio e cominciamento della *philosophia*. L'abbiamo letto più volte, riferito allo schiavo di Menone, del quale Socrate notava di avergli giovato, «facendolo stare nell'aporia e paralizzandolo come fa la torpedine [...] ora infatti cercherà volentieri per il fatto che non sa»; e proseguiva:

ma si sarebbe messo a cercare o ad imparare ciò che riteneva di sapere e che non sapeva, *prima di cadere nell'aporia per cui ritiene di non sapere e però desidera sapere?* (*prin eis aporian katepesen heghesamenos me eidenai, kai epothesen to eidenai?*)¹⁰¹.

Non solo lo schiavo sa di non sapere: nel momento in cui sa questo, con tutto il corredo emozionale che ne consegue (sconcerto, confusione, umiliazione, rammarico, vergogna, lesione della propria identità, etc.), egli nondimeno *desidera* (*epothesen*) sapere ed è in questo precisamente, nel conflitto fra quel sapere – della propria ignoranza – e que-

¹⁰⁰ *Symp.* 216b4-7, corsivo mio.

¹⁰¹ *Men.* 84b8-c8, già citato *supra*, prima della nota 72 e prima della nota 86.

sto desiderio – di sapienza –, che consiste basilariamente l'aporia in cui ora egli sta:

Figura in effetti in questo passo del *Menone* il verbo *pothein* (84c6: *epothesen to eidenai*) indicante il desiderio struggente, nostalgico, di qualcosa di perduto, di cui in precedenza si fruiva, perfetto omologo dell'eros che ci induce la contemplazione delle copie della Bellezza: è dunque certo che il dolore di cui si parla, che il dolore dell'*aporein* è non solo *positivo* (perché, come ipotizzato, naturale), ma *necessario*, è l'unico accesso per noi possibile al vero, come il dolore del parto o quello della terapia sono necessari per promuovere i processi naturali della nascita e della guarigione¹⁰².

Ma nel *Sofista* è espressa chiaramente la speranza che la nuova consapevolezza della propria insipienza, legandosi a questo *pothos*, a questo desiderio strutturale di sapienza, induca la ricerca: infatti quanti subiscono la confutazione «*dispiacciono a se stessi (heautois men chalepaignousin)*», di conseguenza si fanno più miti verso gli altri, e, in questo modo, «si liberano di tutte le grandiose e sclerotizzate opinioni che nutrivano riguardo a sé (*ton peri hautous megalon kai skeron doxon apallattontai pason*)»¹⁰³.

Il Socrate platonico, torpedine marina, continua non solo egli stesso ad *aporein*, ma metodicamente a far dubitare gli altri, a indurre in essi come in sé il *pathos*, la complessa situazione cognitiva ed emozionale del *thaumazein*, cominciamento della filosofia, *proprio con questa speranza*. Egli spera che le emozioni negative e disturbanti connesse alla meraviglia interrogante possano (come i denti che erompono nelle gen-

¹⁰² Cfr. *Platone e le 'ragioni' dell'immagine* cit., p. 258. La naturalità dell'amor di sapienza si ricava dal legame strettissimo fra esseri umani ed Eros deducibile dal *Simposio*: per tale tema rinvio al mio *Cura, Eros, felicità* cit., pp. 142-148. Del resto, proprio come i desideri naturali e necessari teorizzati nella *Repubblica* (558d), l'amor di sapienza non si può stornar via con alcun esercizio e, una volta soddisfatto, è causa per noi di bene: cfr. in merito il mio *'Prospettive' del gioire e del soffrire nell'etica di Platone*, Milano 2013², p. 50. Il riferimento ad esso, qui nel *Menone*, come forma di *pothos*, di desiderio "nostalgico", di tensione a recuperare qualcosa di perduto, allude forse proprio alla strutturalità, alla naturalità del nostro *amor di sapienza*. Son tutti temi ancora da approfondire, cosa che non posso fare qui.

¹⁰³ *Soph.* 230b6-c2.

give, come le pupille adattantisi alla quantità di luce, come gli spasmi dolorosi del parto) esser *sopportate* per tutto il tempo occorrente a cercare e produrre, ogni volta, un nuovo oggetto di sapienza, una soluzione al problema sorto fra le *myria epi myriois* che possono darsi a noi umani. A noi che a quel *thaumazein/aporein* siamo strutturalmente portati, poiché non siamo sapienti come dèi, ma neppure ignoranti come bestie (*Symp.* 204a1-4).

Egli spera che quelle emozioni negative – fra cui, certo, sta anche l'invidia di chi non vuol dividere con altri i propri beni, ma, come il sofista simulatore (*Soph.* 268a2-4), teme anche di palesar loro i propri limiti e i propri mali – spera che quelle emozioni siano bilanciate a sufficienza e per un tempo abbastanza lungo da un'altra, ben diversa emozione: lo struggente *pothos* dell'*amor di sapienza* (*philosophia*), insorto naturalmente con la meraviglia che ci fa brancolare nel buio, ogni volta in cui essa c'inchioda alla dolorosa evidenza del nostro ritornante non sapere.

Egli spera che quell'amore di sapienza e di bellezza – non solo di conoscerla, ma di «generare nella bellezza» stessa azioni buone (*Symp.* 206d7-e6) – quell'amore che, come figli del demone Eros, ci è proprio, egli spera che quell'amore non sia soffocato in noi da altri desideri e sacrificato ad emozioni più immediatamente gratificanti e certo meno afflittive. Sperava che sapremo resistere nella complessa costellazione emozionale (*pathos*) della meraviglia, che oppone l'*amor di sapienza* ad altre emozioni tutte disturbanti e dolorose: che l'*amor di sapienza* faccia da argine a quelle emozioni negative finché una nuova soluzione appaia chiara alla nostra mente: spera che il desiderio di sapere ci faccia resistere alla vergogna, al rammarico, all'insicurezza, alla frustrazione di non sapere ancora.

Ci vorrà però, per raggiungere questo scopo, una cura di sé (*epimeleia heautou*) e soprattutto una *cura del nostro desiderio*: un'educazione attenta, quotidiana e accurata non solo di ciò che conosciamo, ma anche di ciò che sentiamo. Non solo della nostra mente, ma anche del nostro cuore. Perché solo allora il *thaumazein/aporein*, che come uomini ci appartiene, avrà raggiunto il proprio scopo.

ABSTRACT: *WONDERING, PERPLEXITY, APORIA: COGNITIONS AND EMOTIONS AS ROOTS OF PHILOSOPHICAL RESEARCHING*

As recalled in the publishing project of this review «Thaumàzein», two famous ancient passages, in Plato's *Theaetetus* (155d) and Aristotle's *Metaphysics* (982b,) regard wondering (*thaumazein*) as the origin of philosophical researching. Many scholars rightly assume as a starting point that wondering (*astonishment, étonnement, meraviglia*) is the basic «*pathos*» philosophy must be traced back to and the actual origin of every philosophical researching. It has been seen as a men's proper skill, even more an essential condition to human being and a criterium according to which a new history of philosophy may be outlined (Jeanne Hersch, 1981; Enrico Berti, 2007). Other scholars have assimilated wondering and *perplexity*: the American philosopher and educationist Gareth B. Matthews has devoted a whole study to «Socratic perplexity» deemed as the «nature» itself of philosophy. María Zambrano, in her *Hacia un saber sobre el alma*, recalls Maimonides, saying that puzzling people are searching the determination they lack of and, although different alternatives stand in front of them, can choose neither.

However, what exactly is wondering (*thaumazein*)? Are wondering (*thaumazein*) and being puzzled (*perplexity*) the same status? We show that: *i*) we must distinguish between wondering (*thaumazein*) and marveling (*admirari*); *ii*) the ancient verb *aporein*, used by Plato and Aristotle, mean both wondering and being puzzled; *iii*) this verb – and the many similar and opposed Greek terms – help to clarify the nature both of wondering and being puzzled; *iiii*) *aporein* also allows, both in Plato and Aristotle, an *euporein*, namely an overcoming, time by time, of wondering itself.

Finally we explore whether, according to Plato, *thaumazein/aporein* is a purely cognitive mental state, or, as a «*pathos*», it involves by nature also affective states. Being this the case, we try to define what these emotions may be, and we find a central, basic role played by *love of knowledge (philosophia)*, opposed to other negative emotions (shame, confusion, instability, fear or envy of others, etc.). Nevertheless, taken for granted this emotional qualification, *thaumazein/aporein* is not an irrational state we can only take lying down, but something which is possible to systematically employ as a method for researching.

However, for achieving this goal, we need to take a daily care not only of our knowledges, but also of the desires and emotions we may feel.