

SALVATORE LAVECCHIA

CHI INVIDIA NON CONOSCE MERAVIGLIA.  
NOTE SU *THAUMAZEIN* ED ESSERE *APHTHONOS*  
IN PLATONE E ARISTOTELE

SOMMARIO: 1) *Generare un legame fra umano e divino: 'thaumazein' secondo Platone*; 2) *'Thaumazein' come esperienza dell'indeducibile: un Aristotele socratico*; 3) *Chi non invidia genera l'indeducibile: dalla cosmopoiesi del Demiurgo alla maieutica di Socrate*; 4) *Norma o arte? Quando l'indeducibile diventa impossibile*.

1) *Generare un legame fra umano e divino: 'thaumazein' secondo Platone*

CELEBRE è il luogo del *Teeteto* in cui Socrate caratterizza il meravigliarsi (*thaumazein*) come il sentimento, l'affezione (*pathos*) la cui esperienza è peculiare del filosofo (*Theaet.* 155d2-3), o, più precisamente, come l'unico autentico *principio (arche)* e, quindi, inizio della filosofia (155d3-4: *ou gar alle arche philosophias e haute*)<sup>1</sup>. Di questa caratterizzazione Socrate non dà ragione concettualmente, ma tramite le immagini del mito: secondo Socrate non ha individuato una cattiva genealogia chi in Taumante – *Thaumas*, immediatamente accostabile a *thauma* (*meraviglia*) – ha percepito il padre di Iride, ossia di quella figura che, ipostasi dell'arcobaleno, adempie al compito di comunicare agli uma-

<sup>1</sup> Questo scritto non pretende di essere un esaustivo approfondimento riguardo ai concetti che sono suo oggetto. Il suo obiettivo primario è mettere in rilievo alcune connotazioni del *thaumazein* e dell'essere *aphthonos* cui, per quanto ne so, finora è stata destinata nessuna o non adeguata attenzione. Per un inquadramento generale della nozione di *thaumazein*, volto ad evidenziarne i diversi orizzonti di significato, rinvio al contributo di Linda Napolitano in questo volume. Alcune riflessioni molto pertinenti nella prospettiva di queste pagine si possono trovare nel geniale P. FLORENSKIJ, *Stupore e dialettica*, a c. di N. VALENTINI, traduzione di C. ZONGHETTI, Macerata 2013 (da *U vodorazdelov mysli. Certy konkretnoj metafiziki IV.II*, in *Socinenija v cetyrech tomach*, vol. III, Moskva 1999, pp. 118-141). Riguardo alla nozioni di *phthonos* in Platone e Aristotele costituisce una buona introduzione E. MILOBENSKI, *Der Neid in der griechischen Philosophie*, Wiesbaden 1964, pp. 21-96, anche se non evidenzia o valorizza adeguatamente le più importanti implicazioni dei luoghi discussi qui di seguito.

ni i messaggi degli dèi (cfr. Hesiod. *Theog.* 265-266 e 780-784). Nulla di più dice Socrate, e nulla di più Platone comunica esplicitamente, nella propria opera, riguardo alla natura del *thaumazein*.

Che spiegazione, dunque, si può dare dell'affermazione così perentoria di Socrate riguardo all'intimo rapporto fra meraviglia e filosofia?

Una risposta possiamo tentarla se prendiamo sul serio la genealogia cui Socrate allude: *Thaumas*, per Socrate ipostasi della meraviglia (*thauma*), è padre di un essere che porta agli uomini i messaggi degli dèi, vale a dire di un essere che fa da ponte fra il divino e l'umano. E proprio questa funzione di ponte fra il divino e l'umano la ritroviamo in uno dei contesti chiave in cui Platone caratterizza la natura del filosofo. Nel *Simposio*, infatti, Diotima la associa intimamente alla natura di Eros, che Diotima stessa presenta come archetipo del filosofo (*Symp.* 203d7: *philosophon dia pantos tou biou*; cfr. 204a1-b5): Eros è l'*ermeneuta* degli dèi per gli esseri umani, ossia colui che interpreta e traduce (*hermeneuon kai diaporthmeuon*, *Symp.* 202e3) le comunicazioni degli dèi agli esseri umani, e viceversa, facendo così in modo che il Tutto resti legato a se stesso (*Symp.* 202e3-7)<sup>2</sup>. Senza l'attività di Eros umano e divino resterebbero, pertanto, irrimediabilmente separati, ossia non entrerebbero in contatto e dialogo (*homilia ... kai ... dialektos*): il divino non si mescola direttamente all'umano (203a1-4).

Ora, se Eros è per natura *filosofo* (204b4), non ci sorprende che l'itinerario percorso dall'anima filosofante, in quanto itinerario guidato da Eros, culmini in una condizione che conduce a farsi ponte fra umano e divino, ovvero a trascendere i limiti della natura umana: al culmine di quel percorso, nel momento in cui, guidata da Eros, sperimenta direttamente il Bello in sé – Bellezza degna di meravigliata venerazione (*thaumaston*, 210e4-5) –, l'anima diviene capace di generare la vera virtù, il che le dona accesso all'immortalità, vale a dire ad una condizione trascendente l'umano (212a2-7). Ancor meno sorprende, a questo

<sup>2</sup> Sul retroterra filosofico di questo luogo, intimamente legato alla nozione platonica di *sophia* (e, dunque, di *filosofia*), mi sia consentito rimandare a LAVECCHIA, *Selbsterkenntnis und Schöpfung eines Kosmos. Dimensionen der ‚sophia‘ in Platons Denken*, «Perspektiven der Philosophie», 35 (2009), pp. 115-145, in particolare pp. 133-145.

punto, scoprire che nel *Fedro* proprio l'amore per la vera Bellezza – ovvero l'impulso che nel *Simposio* Diotima indica come peculiare di Eros (204d-207a4) – ridona all'anima filosofante le ali che la ricongiungono al divino (*Phaedr.* 249d4-253c6).

L'anima che, guidata da Eros, si dedica alla filosofia, diviene alata: alata come Iride, la messaggera degli dèi, già nell'*Iliade* caratterizzata da ali d'oro (Hom. *Il.* VIII 398). In altre parole, l'ammirazione, la *meraviglia* generata da Eros rende l'anima filosofante *un'icona di Iride*. Pertanto, non è solo un caso se, sempre nel *Teeteto*, Socrate stesso, nel delineare un icastico ritratto del filosofo (*Theaet.* 172c3-177a), caratterizzi la sua anima come *in volo* (*petetai*), intesa ad attingere l'autentica natura delle cose (173e3-174a2): un volo che culmina nel farsi simile agli esseri divini, nella *homoiosis theoi* (176a-c), vale a dire nella possibilità di divenire, come Eros, legame fra l'umano e il divino, trascendendo lo stato in cui l'anima è prigioniera dei limiti peculiari della condizione umana<sup>3</sup>.

## 2) 'Thaumazein' come esperienza dell'ineducibile: un Aristotele socratico

Quanto mai noto è il luogo della *Metafisica* in cui Aristotele esplica la natura e la causa del meravigliarsi (*Metaph.* 982b 11-983a 20), anche da lui ritenuto – a riecheggiare le parole di Socrate nel *Teeteto* – principio, inizio (*arche*) del filosofare (982b 11-13; 983a 12-13).

Per Aristotele la meraviglia è intrinsecamente legata alle realtà percepite come *apora*, ossia, letteralmente, come *prive di via d'uscita* – da *a-* privativo più *poros* (*via, passaggio, varco* vel *sim.*) –: si prova meraviglia verso quelle realtà di fronte a cui si ritiene, si è consapevoli di *non sapere*, di *ignorare* (*agnoein*, 982b17-18), di non poter trovare una spiegazione, una causa (*aitia*, 983a14-15). Le realtà che generano meraviglia sono, insomma, quelle di fronte alle quali l'esperienza finora

<sup>3</sup> Riguardo al ruolo centrale dell'assimilazione al divino nella filosofia di Platone, mi permetto di rinviare a LAVECCHIA, *Una via conduce al divino. La 'homoiosis theo' nella filosofia di Platone*, Milano 2006, in particolare alle pp. 75-96 e 127-135 per una trattazione relativa al *Simposio*, al *Fedro* e al *Teeteto* (con ulteriore bibliografia).

acquisita non fornisce un criterio di *misura*: lo mostra l'esempio, efficacissimo, dell'*incommensurabilità* della diagonale rispetto al lato del quadrato (983a 15-20). In altre parole, l'oggetto di meraviglia è *indeducibile*, ossia non inferibile a partire dall'esperienza acquisita: per quell'esperienza esso costituisce un *punto di discontinuità*, e, pertanto, rinvia ad un *limite*, di fronte al quale ci si sente senza via d'uscita, vale a dire in uno stato di *aporia*. E proprio questo stato, per Aristotele, la filosofia ha il compito di trascendere, in modo da far superare l'iniziale condizione d'ignoranza (982b 19-21).

Anche nella prospettiva di Aristotele, come in quella di Platone, la meraviglia è, pertanto, un sentimento che stimola ad una positiva discontinuità di condizione il soggetto che lo sperimenta: dalla meraviglia il soggetto è stimolato ad attingere un livello di esperienza e conoscenza superiore rispetto a quello di partenza, ovvero a trascendere lo stato in cui originariamente si trova<sup>4</sup>. Nella prospettiva di Platone – lo abbiamo visto – questo trascendimento implica, in ultima istanza, il trascorrere dall'umano al divino, ossia il farsi simile agli dèi. Aristotele si limita ad indicare, caratterizzando la meraviglia, il trascorrere dall'ignoranza, dall'aporia alla *sophia*. Ma anche nell'orizzonte di Aristotele l'itinerario conoscitivo verso cui orienta la meraviglia culmina in un rapporto diretto col mondo divino. Nel momento in cui si realizza nella forma più piena, la *sophia* consiste, infatti, per Aristotele, nella più *divina* fra le scienze (983a 5-11): scienza che il mondo divino, privo di gelosa invidia (*oute to theion phthoneron endechetai einai*, 982a 2-3), non può non voler donare agli esseri umani (982b 28-983a 5).

La meraviglia, dunque, per Aristotele genera un impulso che, producendo la consapevolezza di non sapere, stimola l'amore per la *sophia* – ovvero la *filosofia* –, e quindi, nella sua espressione più alta, può con-

<sup>4</sup> Proprio in base alla caratterizzazione della meraviglia fornita da Aristotele si possono condividere le considerazioni generali di Enrico Berti riguardo all'atteggiamento dei filosofi greci di fronte alla meraviglia: la meraviglia è stimolo all'ulteriore ricerca, ossia stato da non viverci, con compiacimento, come fine a se stesso – il che lo renderebbe una posa –, ma condizione da trascendere, per *trovare* delle risposte alle domande che stimola (E. BERTI, *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Roma-Bari 2007, pp. IX-XII).

durre ad una scienza che non è più umana (*anthropine*), ma divina (982b 28-29)<sup>5</sup>. L'aporia, l'assenza di via d'uscita percepita da chi si meraviglia non è, allora, preludio ad un atteggiamento scettico o agnostico verso la possibilità di acquisire un autentico sapere; non è, insomma, quella paura a partire da cui ci si affretta a stabilire più o meno arbitrari *confini della conoscenza*. Al contrario, nell'orizzonte di Aristotele, il limite/confine, l'assenza di via d'uscita che la meraviglia fa sperimentare si fa immediatamente impulso al superamento dell'ignoranza riguardo a cui la meraviglia rende consapevoli.

Potremmo dire, nel quadro appena delineato, che la caratterizzazione aristotelica della meraviglia rinvia ad una feconda integrazione dell'eredità socratica nella filosofia di Aristotele. La meraviglia consiste, infatti, in quella condizione di consapevole non-sapere che per Socrate è il punto di partenza per ogni feconda ricerca filosofica<sup>6</sup>. Aristotele, insomma, sembra voler dare una soluzione inequivoca e costruttiva all'interrogativo implicitamente posto da Socrate nell'*Apologia* composta da Platone: quale valore ha la *sophia anthropine*, la sapienza umana, se raffrontata a quella divina? Come Socrate fa sulla base dell'oracolo delfico (*Apol.* 23a5-7), anche Aristotele risponderebbe: *poco o nessuno!* La sua risposta, però, non si esaurisce – come quella di molti interpreti del messaggio socratico – in un rassegnato rattrappirsi nei limiti dell'umano. Perché – come mostra la sua decisa critica a chi so-

<sup>5</sup> L'attività legata a questa scienza, ossia l'attività del *nous*, è ciò che Aristotele, nell'*Etica Nicomachea*, indica come fine supremo dell'uomo: fine attinto il quale il soggetto sperimenta – e qui Aristotele rivela continuità con la prospettiva di Platone – una radicale trasformazione, che lo *immortalizza* (*athanatizein*), ovvero rende simile agli enti divini (cfr. *Eth. Nic.* 1177b 30-1178a 8). Sull'ideale di assimilazione al divino in Aristotele, e sulla continuità fra Aristotele e Platone a questo riguardo, si vedano D. SEDLEY, «*Becoming like God*» in the '*Timaeus*' and Aristotle, in T. CALVO - L. BRISSON (eds), *Interpreting the 'Timaeus-Critias'. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1997, pp. 327-339; G. RICHARDSON LEAR, *Happy Lives and the Highest Good. An Essay on Aristotle's 'Nicomachean Ethics'*, Princeton-Oxford 2004, *passim*.

<sup>6</sup> Per questa funzione del non-sapere socratico si vedano in particolare, fra i contributi più recenti, A. BRANCACCI, *Socrate e il tema semantico della coscienza*, in G. GIANNANTONI - M. NARCY (a c. di), *Lezioni socratiche*, Napoli 1997, pp. 279-301; G. FINE, *Does Socrates Claim to Know that He Knows Nothing?*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 35 (2008), pp. 49-85 (purtroppo caratterizzato da non adeguata attenzione verso la letteratura in lingua diversa dall'inglese); L. M. NAPOLITANO VALDITARA, *Il sé, l'altro, l'intero. Rileggendo i dialoghi di Platone*, Milano-Udine 2010, pp. 25-30.

stiene l'esclusivo, geloso possesso divino riguardo all'autentico sapere (*Metaph.* 982b 29-983a 2)<sup>7</sup> – per Aristotele quel rassegnarsi significherebbe porsi in contraddizione con l'assenza d'invidia da parte del mondo divino (*oute to theion phthoneron endechetai einai*), a partire dalla quale gli dèi concedono agli esseri umani il dono della vera *sophia* (983a 2-5)<sup>8</sup>. Allora la meraviglia generata dall'assenza di via d'uscita, più che segnale d'intrascendibile impotenza, nella prospettiva di Aristotele si rivela latrice d'un segno, d'un messaggio divino. Anche per Aristotele, in fondo, Thaumás genera Iris, messaggera degli dèi. E il messaggio che porta Iris è l'invito a non chiudersi in ciò che è deducibile solo dall'umano: a sperimentare la fiducia nell'assenza di gelosia e invidia da parte degli dèi, di fronte alla quale le aporie dell'umano si rivelano soglie che guidano al dono divino dell'autentica *sophia*.

### 3) *Chi non invidia genera l'indeducibile: dalla cosmopoièsi del Demiurgo alla maieutica di Socrate*

Se Aristotele evidenzia l'assenza d'invidia del mondo divino riguardo alla possibilità d'attingere l'autentica *sophia*, Platone si concentra su questa qualità in una prospettiva che coinvolge l'origine stessa della realtà in cui la condizione umana si manifesta. Celebre – anche se raramente valorizzato come meriterebbe – è, al riguardo, il luogo del *Timeo* in cui viene indicato il motivo a partire da cui il Demiurgo ha prodotto il cosmo in cui viviamo (*Tim.* 29d7-30a6)<sup>9</sup>. Quel motivo è l'essere buono del Demiurgo. L'essere buono, infatti, implica la totale assenza di

<sup>7</sup> Questa critica è implicita anche in *Eth. Nic.* 1177b 31-34, in cui viene decisamente trascesa la prospettiva della tradizionale esortazione ad *anthropina* o *thneta phronein*.

<sup>8</sup> Il motivo dell'assenza di invidia da parte degli dèi come presupposto essenziale per l'acquisizione di una conoscenza e condizione divina da parte dell'uomo è già presente in Platone (si veda soprattutto *Phaedr.* 247a6-7, nonché le considerazioni di MILOBENSKI, *Der Neid* cit., pp. 21-27, e LAVECCHIA, *Una via* cit., pp. 249-252) e, in generale, nell'ambiente dell'Accademia, come mostra chiaramente l'*Epinomide* (cfr. 988a5-b7).

<sup>9</sup> Per ulteriori approfondimenti, mi permetto di rinviare alla discussione di questo luogo che ho proposto in questa rivista: LAVECCHIA, *La cura di sé come 'agatofanía'. Esperienza del Bene e autotrascendimento nella filosofia di Platone*, «Thaumàzein», 1 (2013), pp. 149-163, in particolare pp. 150-55 (con ulteriore bibliografia), che qui riprendo in alcuni punti essenziali.

*phthonos*, di gelosa invidia (29e1-2), ovvero la volontà di donare e comunicare pienamente ad un altro il bene di cui si è partecipi. Ecco perché il Demiurgo, mediante la propria attività cosmopoietica, ha voluto generare realtà che gli fossero il più possibile *simili* (cfr. *paraplesia heautoi*, 29e2-3), vale a dire che fossero il più possibile partecipi del bene, buone (*bouletheis ... agatha ... panta*, 30a2).

Ma che cosa implica, ancora più concretamente, l'assenza di gelosa invidia, l'essere *aphthonos* del Demiurgo?

L'implicazione più immediata è l'incondizionatezza, l'assoluta libertà, gratuità della volontà manifestata dal Demiurgo. Quella volontà *buona* non è generata, infatti, da un bisogno, da una necessità, o dall'opposizione ad un male, o da un impulso all'autoaffermazione, o da una qualche norma/legge, o da un imperativo/comandamento; né è influenzata da un'esperienza del passato o da un'attesa riguardo al futuro. Di conseguenza, la volontà che stiamo caratterizzando non solo manifesta la più radicale autonomia da parte del suo soggetto, ma anche la più radicale apertura di quel soggetto alla piena autonomia dell'essere che la sua volontà conduce a manifestarsi. Non ci sorprende, allora, scoprire che in *Tim.* 34b6-8 il cosmo generato dal Demiurgo è caratterizzato, appunto, da completa *autonomia* – infatti non dipende da alcun fattore esterno per mantenere la propria esistenza – e *autocoscienza* (*gnorimon ... auton hautoi*, 34b7-8)<sup>10</sup>. Detto altrimenti, quel cosmo è qualcosa di integralmente *nuovo*, ossia dotato di *unicità* e *singolarità*; qualcosa, quindi, la cui natura e vita in sé non può essere *dedotta* a partire da fattori o condizionanti la volontà del Demiurgo o trascendenti l'autoconsapevolezza del cosmo. Del resto ciò è la più logica conseguenza dell'incondizionatezza evidenziata rispetto alla volontà buona del Demiurgo. Se, infatti, quella volontà non fosse incondizionatamente incline a donare e comunicare la propria libertà ed autonomia, allora la sua manifestazione sarebbe determinata da un qualche fattore interno o esterno, vale a dire non potrebbe essere del tutto priva di gelosa

<sup>10</sup> Sul retroterra filosofico di questo luogo, si veda NAPOLITANO VALDITARA, 'Makariotes': riflessioni in margine alla beatitudine divina, «Humanitas», 4 (2005), pp. 808-843, in particolare pp. 835-840.

invidia e, perciò, autenticamente buona.

Data la sua incondizionatezza, l'assenza di gelosa invidia peculiare di un essere buono conduce, dunque, alla *generazione dell'indeducibile*: alla manifestazione di una realtà che – possiamo dire a questo punto – genera *meraviglia*; di una realtà non *inferibile* a partire da un'esperienza pregressa, né *programmabile* a partire da una qualche attesa riguardo al futuro; di una realtà nei confronti della quale ogni tentativo di *deduzione* si risolve in una insuperabile *aporia*, in un percorso che può solo essere *senza via d'uscita*.

Riguardo alla condizione umana il supremo esempio di questa generazione è dato, per Platone, da Socrate e dalla sua attività. Attività che Platone esplicitamente ed intimamente lega, appunto, all'assenza di gelosa invidia, ovvero all'incondizionato donare agli altri il bene che si possiede: senza gelosa invidia Socrate si è sempre messo a disposizione di chiunque, povero o ricco, volesse ascoltarlo, senza pretendere alcuna ricompensa (*Apol.* 33a5-b3: *oudenì popote ephthonesà*, 33a8); spinto dalla propria benevolenza verso gli esseri umani (*hypo philanthropias*), egli in sovrabbondanza ha profuso e riversato (*enkechymenos*) il dono della sua parola su ogni individuo che volesse ascoltarlo (*Euthyphr.* 3d6-9)<sup>11</sup>. E ciò Socrate non lo ha fatto per affermare una qualche propria dottrina, ovvero per un narcisismo mascherato da buone intenzioni. Suo unico obiettivo è stato, invece, sempre il condurre i propri interlocutori a manifestare la vera natura della loro anima. Socrate, insomma – come rivela un famosissimo *excursus* del *Teeteto*, unica fonte al riguardo –, ha sempre e solo voluto essere *levatrice di anime* (*Theaet.* 149a-151d3); il che – lo vedremo subito – implica necessariamente l'aiuto a manifestare, a generare la *irripetibile singolarità* peculiare di ogni anima che partorisce, mediante la quale la verità di quell'anima, nonché del suo *individuale* percorso formativo, si rivela *indeducibile* a partire da una qualsiasi norma o da una qualsiasi esperienza pregressa<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Per l'assenza d'invidia come carattere peculiare, in generale, del vero filosofo, si veda *Resp.* 500a5, nonché NAPOLITANO VALDITARA, *Lo sguardo nel buio. Metafore visive e forme greco-antiche della razionalità*, Roma-Bari 1994, pp. 65-70, e LAVECCHIA, *Una via cit.*, pp. 249-252.

<sup>12</sup> Alla dinamica della maieutica socratica delineata qui di seguito non è stata, finora,



A Teeteto, dunque, Socrate rivela che la propria arte è analoga a quella delle levatrici. Come le levatrici aiutano i corpi a partorire, così Socrate aiuta le anime (*Theaet.* 150b6-9): le aiuta a partorire l'autentica *sophia*, l'autentico sapere (150b9-d), costantemente discernendo, riguardo ai loro parti, i frutti della verità da quelli della menzogna (151d2-3). Ma per poter esercitare questa attività Socrate – così vuole il dio che quell'attività gli ha affidato – non può partorire, da parte sua, alcuna *sophia* (150c4: *agonos eimi sophias*; cfr. c7-d2). Ora, ciò significa, forse, che Socrate è *costituzionalmente* incapace di partorire l'autentica *sophia*? Certamente no, perché, altrimenti, da un lato non si capirebbe come egli possa essere in grado di distinguere il vero dal falso riguardo alla *sophia* partorita da altri (151d2-3) e, dall'altro, si rivelerebbe del tutto assurda l'analogia che Socrate stesso individua fra sé e le levatrici. Quella analogia, infatti, presuppone l'*esperienza* di Socrate nel campo in cui egli esercita la propria attività maieutica (cfr. 149c1-2). Levatrici possono essere, infatti, non donne costituzionalmente sterili, ma *solo* donne che hanno partorito e che, per l'età, non possono più partorire (149b5-c3). Di conseguenza – anche se Socrate non esplicita questo punto dell'analogia con le levatrici –, necessariamente, anche Socrate deve aver partorito per sé ciò che gli altri, a partire dal suo aiuto, sono chiamati a partorire!

Ma perché a chi opera da levatrice delle anime il dio impedisce di partorire una *sophia* propria (150c8-9)?

Per rispondere a questo interrogativo è bene esplicitare ulteriormente l'analogia fra l'attività di Socrate e quella delle levatrici. Se, infatti, ci atteniamo scrupolosamente a quella analogia, il fatto che Socrate non possa generare *sophia* assume un significato ben più profondo rispetto a quello attribuitogli nelle interpretazioni correnti. Questo significato si rivela se, assumendo la prospettiva di Socrate, ci concentriamo sull'atteggiamento d'ogni esperta levatrice di fronte ad ogni na-

---

per quanto ne sappia, concessa la giusta attenzione nell'enorme letteratura dedicata a Socrate. Per ulteriori approfondimenti mi permetto di rinviare a LAVECCHIA, *Una via cit.*, pp. 130-132; LAVECCHIA, *Vertrauen in die Ich-Geburt. Führung in Sokrates' Horizont*, in G. WERNER - P. DELLBRÜGGER (hrsgg.), *Wozu Führung? Dimensionen einer Kunst*, Karlsruhe 2013, pp. 73-81.

scita: mai una levatrice veramente esperta vorrà *dedurre* una nascita a partire dal sapere, dalla *sophia* già acquisiti, sia come madre sia come levatrice; al contrario, pur facendo tesoro di tutto il proprio sapere, nel momento in cui dovrà aiutare a partorire si *svuoterà* della propria *sophia*, e sarà sempre concentrata *solo* sull'irripetibile singolarità della madre partoriente, di chi sta per nascere e della situazione in cui la nascita ha luogo, pena la probabilità di compiere errori fatali. Perché nel momento in cui aiuta a partorire non è lei a dover partorire, né, in quel momento, chi sta per nascere è identica/o a coloro che lei ha partorito o già aiutato a nascere. In questa prospettiva il non generare *sophia* da parte di Socrate non può essere, dunque, ricondotto ad una qualche costituzionale impotenza, o a qualche forma di scetticismo o agnosticismo. Piuttosto si tratta di un *sacrificio*, di un farsi, appunto come una levatrice, *vuoto* di ogni sapienza ed esperienza *propria*, per aiutare *altri* a partorire il vero sapere e, con esso, la verità della loro anima. Un vuoto che non è sterilità, ma immensa, inesauribile fecondità, che genera uno spazio *infinito* per l'autonomo, non condizionato rivelarsi dell'irripetibile e indeducibile *singolarità* di ogni anima.

Ogni anima che incontra Socrate non si imbatte, quindi, nel pedante zelo d'un pedagogo che, da (più o meno ben pagato) burocrate, applica, ovvero impone metodi e norme formulati da *altri*; né incontra il (più o meno ben mascherato) narcisismo di chi vuol affermare dottrine, metodi, teorie, modelli *propri*. L'anima che vuole ascoltare Socrate non incontra, insomma, la verità *di Socrate*, ma la possibilità di partorire la piena verità del proprio essere, la pienezza della propria *unicità*. Verità e pienezza che mai saranno deducibili dai percorsi adeguati per *altre* anime, ma che potranno venire alla luce solo imboccando quell'*unico* percorso che manifesta la loro *irripetibilità*. Percorso che, svuotandosi d'ogni volontà propria, la levatrice d'anime si assume il compito di percepire e generare insieme con *ogni* anima che le si affida, senza partire da una qualche esperienza passata o prospettiva futura, ma concentrandosi solo sulla concreta *presenza* di chi deve partorire e della realtà chiamata a vedere la luce. E nel suo primo manifestarsi quella presenza non può non essere aporia, *assenza di via d'uscita* (cfr. 151a7),

perché è il rivelarsi di un *indeducibile* pregno *d'indeducibile*: rivelarsi dell'unicità di un'anima che attende di generare la pienezza, l'integrale coscienza della propria unicità. Ecco perché tanto Socrate, la levatrice, quanto l'anima partoriente si trovano di fronte ad un vuoto, che anche la *sophia* più matura e profonda è chiamata a sostenere: non per cadere in una sterile sfiducia nelle proprie possibilità, ma affinché quel vuoto, l'assenza di via d'uscita, si faccia *soglia* per la *luce* di un evento che sia autenticamente *nascita*, ovvero per il pieno manifestarsi di un essere, di una coscienza capace di reale autonomia.

A questo punto potremmo comprendere perché, non molto dopo aver esplicitato natura e compito della maieutica, sempre dialogando con Teeteto, Socrate tragga spunto per la caratterizzazione della meraviglia su cui ci siamo già soffermati (§ 1). Il perché ce lo può rivelare tanto Aristotele, che – lo abbiamo visto (§ 2) – associa intimamente meraviglia ed aporia, quanto Socrate, che identifica nel condurre all'aporia un momento essenziale della propria attività maieutica (*Theaet.* 151a7; cfr. 149a9). La maieutica dell'autentico filosofo si rivela, insomma, arte per eccellenza destinata ad *operare con la meraviglia*, ossia a percepire e generare la più intensa meraviglia. Quale meraviglia, infatti, può essere più intensa di quella generata da una *nascita*? Meraviglia che non è inerte stupore o impotente stordimento, ma libero e infinito impulso ad *accogliere* l'indeducibile unicità di un *altro*. Meraviglia, quella di una levatrice, che, dunque, non è assenza di percezione, ma infinito intensificarsi della percezione, affinché la levatrice sia capace di *co-generare* l'irripetibile singolarità che nella nascita aspira a rivelarsi. Meraviglia che, insomma, è incondizionato *donarsi*, senza gelosa invidia, d'ogni facoltà percettiva e conoscitiva, affinché si possa *vedere* ciò che nessuna esperienza pregressa, nessuna norma, nessuna teoria, nessun modello concettuale può far vedere. Forse non è un caso, allora, che Iride, la messaggera degli dèi generata da Thaumias, dia non solo il nome all'arcobaleno, ma anche a quella componente dell'occhio che, regolando il flusso della luce, dona a chi vede *chiarezza*, e, pertanto, ricchezza di visione.

4) *Norma o arte? Quando l'indeducibile diventa impossibile*

Se, a partire dalla maieutica di Socrate, la meraviglia si rivela forza che potenzia le facoltà percettive e conoscitive, rendendo l'uomo – come il Demiurgo – *artefice dell'indeducibile*, un importante luogo del *Politico* ci mette davanti ad una dinamica che si rivela non solo paradigmaticamente antitetica a quella attivata dalla meraviglia, ma anche capace di annientare ogni possibile autentica meraviglia. Si tratta del luogo in cui si evidenziano i limiti che ogni norma o legge (*nomos*) è in sé incapace di trascendere, ed in cui si mettono in risalto le nefaste conseguenze d'una eventuale tirannia esercitata sulla comunità dalle norme o leggi (*Pol.* 294a6-299e).

Nel luogo qui oggetto d'attenzione si afferma chiaramente che l'arte di governare una comunità – *l'arte regale* – non ha come suprema istanza le leggi (i *nomoi*), ma la *persona* capace di governare sotto la guida d'una autentica intelligenza e conoscenza (*Pol.* 294a6-8). Il motivo per cui il *nomos* non può essere ritenuto suprema istanza nell'arte regale sta nel fatto che nessuna norma o legge è capace di determinare con precisione la cosa più buona e giusta riguardo ad ogni singola persona o situazione: essa è intrinsecamente incapace di tener conto delle *disso-miglianze*, delle *differenze* fra le persone e le situazioni, e, di conseguenza, inevitabilmente incapace di trascendere il proprio essere *generalizzazione*, *astrazione* (294a10-b6; cfr. 294d8-295b5). Insomma, il *nomos* in sé si comporta tendenzialmente come un individuo arrogante e ignorante che non consente ad alcuno di agire contro le sue disposizioni, né permette che qualcuno gli ponga domande riguardo ad esse, nemmeno nel caso in cui abbia trovato qualcosa di *nuovo e migliore* rispetto a quanto prescrive la norma imposta da quell'individuo (294b8-c4). A questa rigidità si contrappone l'esercizio di ogni autentica arte e scienza: qui le *persone* che la esercitano con piena coscienza e competenza non si lasciano pregiudizialmente condizionare dalle norme e prescrizioni formulate – anche da loro stesse – in passato, ovvero non *deducono* astrattamente la propria attività a partire da norme e prescrizioni, ma sono costantemente aperte ad armonizzare norme e prescrizioni alla singolarità delle situazioni che sperimentano (si veda l'illuminante

esempio legato al medico e al maestro di ginnastica in 295b10-296a4). La pratica contraria a questa sarebbe semplicemente ridicola in confronto con qualsiasi autentica scienza o arte (295d8-e2 e 296a1-3).

In questa prospettiva governante intelligente e sapiente non è, dunque, chi passivamente si affida a norme o leggi, esaurendo la propria attività in una loro inerte applicazione, ma la persona che identifica con l'autentica *arte* – con l'autentica *techne* – la propria legge, superiore rispetto ad ogni norma o legge (296d7-297b3). Tale persona ha addirittura la possibilità di agire *senza errore*, a condizione che, guidata, appunto, dal proprio intelletto e dalla propria arte (*meta nou kai technes*), secondo giustizia assegni ai cittadini ciò che loro spetta, ovvero si premuri di proteggerli e renderli migliori (297a5-b3).

In radicale contraddizione rispetto al governo dell'intelletto e dell'arte è la situazione in cui, invece – in nome di una malintesa limitazione del loro potere (298b8-c2) –, le scienze e le arti vengono governate secondo norme formulate a partire da decisioni di incompetenti riguardo ai loro ambiti: decisioni determinate da criteri puramente quantitativi, ossia decisioni assembleari, di *maggioranza* (298a-e3). In base a quelle decisioni si costruiscono prescrizioni e norme meccanicamente imposte alla pratica delle arti e delle scienze, costringendo artificialmente il loro esercizio nei limiti da esse stabiliti: fissando, a coronamento di tutto ciò, un *nomos* che vieti qualsiasi ricerca implicante risultati contrari alle norme fissate, e condanni alle pene più severe chi la pratici, qualificandolo come sofista e corruttore di giovani, perché convince le persone ad esercitare le arti non secondo le norme fissate in assemblea, ma a partire dalla propria autonoma facoltà di esercitarle, ovvero sulla base di reali *competenze* (299b2-c5). L'esercizio di scienze e arti, in questa situazione, sarà, allora, solo *deducibile* dalla norma, e all'intelligenza ed esperienza *individuale* verrà negato ogni valore: nulla di realmente *nuovo*, nessun autentico evento di *nascita* potrà aver luogo, perché nessuno potrà più farsi *artefice dell'indeducibile*. Pertanto, se questa tirannia delle norme e prescrizioni arrivasse ad abbracciare tutte le scienze e le arti, allora, come chiaramente afferma Socrate il Giovane, ogni *techne*, ogni arte e scienza ne risulterebbe annientata, e

la vita, già ora difficile, privata di ogni spirito di ricerca da parte della legge, diverrebbe del tutto invivibile (cfr. 299d-e).

A questo punto risulta evidente come la tirannia esercitata dalla norma sull'arte produca una dinamica che – lo abbiamo accennato sopra – si rivela antitetica, contraddittoria rispetto a quella generata dalla maieutica di Socrate: contrariamente a quanto avviene mediante la guida di Socrate, sotto quella tirannia arte e scienza, intelligenza e azione non possono essere autenticamente *generative*, ovvero *libere e creative*<sup>13</sup>; in altri termini, non possono aiutare l'anima a partorire la coscienza della sua vera identità, che è prima di tutto coscienza della sua autonomia e singolarità. Non a caso, quindi, le accuse immaginate dall'Ospite di Elea a partire dal *nomos* che impedisce la libertà di ricerca sono le stesse mosse nel processo contro Socrate: chi crede nella libertà di ricerca, nel governo dell'arte sulla legge, è, sotto la tirannia della norma, un sofista e un corruttore di giovani<sup>14</sup>! E non a caso il risultato cui conduce la tirannia della norma, icasticamente evocato da Socrate il Giovane, è quella *invivibilità* della vita che nell'*Apologia* Socrate stesso connette ad un'esistenza non nutrita da spirito di ricerca (*ou biotos*, *Apol.* 38a6; *abiotos*, *Pol.* 299e9): ad una esistenza non aperta alla manifestazione di qualcosa che sia realmente *nuovo, altro* rispetto ad esperienze e procedure pregresse. La vita imposta dalla tirannia della norma si manifesta, allora, piena incarnazione dello *phthonos*, di quella gelosa invidia che il *Timeo* ci rivela contraddittoria rispetto all'essere buono: rispetto all'infinitamente libero e gratuito impulso a farsi dono, affinché un altro possa manifestare la pienezza del proprio essere. La tirannia della norma, pertanto, nega nella forma più radicale quel sovrabbondante mettersi a disposizione degli altri che nella vita di Socrate trova un'archetipica ipostasi: nega la vita che, come quella di Socrate, è incondi-

<sup>13</sup> Come la nozione di *creatività* sia applicabile all'orizzonte filosofico di Platone ho tentato di mostrare in LAVECCHIA, *Creatività come agatopoièsi. L'esperienza della formattività nella filosofia di Platone*, in A. BERTINETTO - A. MARTINENGO, *Rethinking Creativity. History and Theory*, «trópos», 5-1 (2012), pp. 11-25.

<sup>14</sup> Si veda *Apol.* 18b5-c1, 19b4-c2, 24b8-c2. Non è un caso che il dialogo inscenato nel *Politico*, che prosegue quelli inscenati nel *Teeteto* e nel *Sofista*, sia ambientato da Platone nell'imminenza del processo a Socrate.

zionatamente aperta alla *domanda*, ossia a sperimentare l'*aporia*, la costruttiva assenza di via d'uscita di fronte all'ineducibile, che genera la meraviglia. Se non è trascesa, plasmata e amministrata da *persone* competenti nell'*arte* e dotate di autentica *intelligenza*, la norma è, invece – lo abbiamo già visto – *impossibilità* della domanda, anche quando chi chiede lo fa nel nome di ciò che è *nuovo e migliore* (Pol. 294b8-c4). Impotente nel prevedere l'ineducibile, l'*illocalizzabile*, l'*atopos*, in sé la norma si comporta nei suoi confronti come persona pervasa e ossessionata da gelosa invidia: lo rende impossibile, allo stesso modo in cui, ad un certo punto, ha reso impossibile che Socrate, l'*illocalizzabile*, l'*atopos*, il *singolare*<sup>15</sup>, l'*aphthonos* per eccellenza, potesse continuare a donarsi come levatrice delle anime. Perché, come chi invidia, la norma, in sé potenzialmente tiranna, non può abbracciare l'evento di una nascita: non può conoscere la meraviglia<sup>16</sup>.

---

**ABSTRACT:** THE ENVOIOUS CANNOT EXPERIENCE WONDER. NOTES ON 'THAUMAZEIN' AND BEING 'APHTHONOS' IN PLATO AND ARISTOTLE

An attentive consideration regarding the notions of *thaumazein* and being *aphthonos* presupposed by Plato and Aristotle reveals the intimate reciprocal implication of wondering/marveling and absence of envy. As characterized by Plato and Aristotle, wonder depends namely on the capacity of being unrestrictedly open for the manifestation of something radically *undeducible* from acquired

<sup>15</sup> Sull'essere *illocalizzabile* (*atopos*) di Socrate si vedano i materiali opportunamente richiamati in L. M. SEGOLONI, *Socrate a banchetto. Il 'Simposio' di Platone e i 'Banchettanti' di Aristofane*, Roma 1994, pp. 25-26 e 86-87, nonché S. LAVECCHIA, *Come improvviso accendersi. 'Istante' ed esperienza dell' 'Idea'*, in LAVECCHIA (a c. di), *Istante. L'esperienza dell' 'illocalizzabile' nella filosofia di Platone*, Milano-Udine 2012, pp. 55-90, in particolare pp. 74-77.

<sup>16</sup> Non sorprende, in questa prospettiva, trovare delle analogie fra la situazione di normatività degenerata cui si accenna nel *Politico* ed il parossismo del tiranno caratterizzato nella *Repubblica*. Anche il tiranno, pieno di paure e passioni, non può riconoscere *altro* rispetto alla propria prospettiva, per cui si ritrova, alla fine, costretto a starsene rinchiuso in casa, e a provare *invidia* verso i concittadini che restano liberi di muoversi e di sperimentare qualcosa di *buono* (579b3-c2; sullo *phthonos* come emozione peculiare del tiranno cfr. 580a3): chiuso in se stesso e nei confini che lui stesso si impone e impone, appunto come una norma fine a se stessa, non illuminata e dominata dall'intelligenza e dall'arte di una persona autenticamente competente, *regale*, ovvero capace di manifestare il bene in ogni situazione in cui agisce.

experience or knowledge. This capacity is, in turn, eminently peculiar of being good, whose nature is, according to Plato, intrinsically denoted by absence of envy, as shown by the cosmogonic activity of the Demiurge as well as by Socrates acting as midwife of pregnant souls. The contrary attitude is hypostasized by any form of normativity which pretends to exclusively *deduce* actions and knowledges on the basis of prescriptions deriving from past experiences or abstract generalizations. Such normativity reveals strong analogies to the envious person, since the action of this normativity is not capable of producing openness for the generation of something authentically new.