

SILVIA GASTALDI

MERAVIGLIA E CONOSCENZA ALLE ORIGINI DELLA FILOSOFIA

ABSTRACT. The essay examines the subject of the birth of philosophy from wonder by analysing the first texts in which it appears, that is, a passage from Plato's *Theaetetus* and chapter 2 of the 1st book of Aristotle's *Metaphysics*. Both affinities and differences between these two texts are highlighted. According to Plato and Aristotle, philosophy stems from the perplexity experienced when facing what appears inexplicable. However, for Plato wonder is a *pathos*, that is, a psychophysical phenomenon that upsets and paralyses, while Aristotle examines wonder only for its cognitive effects. For him wonder is caused by cognitive problems arising from the observation of phenomena whose causes are unknown. When philosophical knowledge, or knowledge of causes according to Aristotle, has been acquired, there is no longer any reason to feel wonder. For both Plato and Aristotle, however, there is another form of wonder, namely admiration. According to Plato this type of wonder originates from the contemplation of Forms while for Aristotle admiration may stem from perfection of divinity or order of nature.

KEYWORDS. Plato, Aristotle, Wonder, Philosophy, Admiration.

Il motivo dell'origine della filosofia dalla meraviglia, che nasce nel mondo greco per opera di Platone e di Aristotele, ha goduto di una larghissima fortuna in tutta la tradizione filosofica successiva. Vorrei dunque analizzare come il legame tra meraviglia e conoscenza faccia la sua prima apparizione, attingendo ai testi di questi due filosofi, da

una parte al *Teeteto* di Platone e dall'altra al capitolo 2 del libro I della *Metafisica* di Aristotele, in cui questo nesso acquista la sua centralità.

Per giungere a comprendere cosa sia la meraviglia, o meglio il meravigliarsi, *thaumazein*, filosofico, mi sembra indispensabile partire dagli usi di questo verbo e dai termini che gli sono correlati – come *thauma* e *thaumaston* – nei testi letterari greci. L'analisi dei dati che emergono da questa rassegna mostra la presenza, in tutto l'insieme di termini della famiglia cui appartiene *thaumazein*, di due componenti intrecciate tra loro: da una parte lo stupore, lo sbigottimento, lo spavento, e dall'altra l'ammirazione. L'elemento comune è rappresentato dal legame che entrambi questi versanti della meraviglia hanno con la visione.

Mi limito a citare alcuni esempi particolarmente significativi. Nell'*Iliade* (XVIII, 377) sono indicati come uno *thauma idesthai*, cioè come una meraviglia a vedersi, i tripodi semoventi costruiti da Efesto, belli sì, ma soprattutto in grado di fare il loro autonomo ingresso nella sala dove gli dei sono ammirati di fronte a oggetti mai visti né nel mondo divino né in quello umano.

È ancora lo stupore a manifestarsi davanti a prodigi, sempre operati dagli dei, come quelli della scomparsa di Enea alla vista di Achille, che sta combattendo con lui, perché la madre Afrodite lo ha avvolto in una nuvola e portato via al fine di sottrarlo al nemico. L'eroe se ne lamenta e definisce questo fatto straordinario come «uno *thauma* per gli occhi» (*Iliade* XX, 344). Anche nell'*Odissea*, quando Atena, che aveva assunto le sembianze di Mentore, si trasforma in un'aquila di mare e vola via, il vecchio Nestore si stupisce «come la vide con gli occhi» (III, 373). Questo stupore, a volte, si carica di terrore. È il caso di Odisseo e dei suoi compagni di fronte al Ciclope Polifemo, definito, sempre nell'*Odissea*, *thauma pelorion*, un essere stupefacente, ma mostruoso e gigantesco (IX, 190). Anche chi vede le Erinni nelle *Eumenidi* di Eschilo ne prova orrore e sbigottimento: all'inizio della tragedia (v. 46), la sacerdotessa di Apollo Pizio a Delfi, dove Oreste si è rifugiato dopo il matricidio, le definisce *thaumastos lochos*, una stupefacente, ma terribile, "banda" di donne e più avanti, al v. 407, quando la scena si è spostata ad Atene, la dea Atena le indica come uno *thauma ommasi*, una vista stupefacente, strana ma paurosa. Anche i fenomeni naturali possono suscitare meraviglia mista a paura: lo mostra Pindaro che, nella *Pitica* I, v. 26, descrive l'Etna coperto di neve che erutta fuoco e lo definisce «mostro stu-

pefacente a vedersi (*teras thaumasion proidesthai*)» e un «prodi-
gio» (*thauma*) a sentirsi, per i boati che emette. Persino Ippocrate,
nel *De morbo sacro*, finalizzato a dimostrare con gli strumenti della
scienza che l'epilessia non ha alcuna origine divina, dichiara che
questa malattia è stata chiamata "male sacro" per la sua *thamasio-*
tes, cioè per lo stupore prodotto dalle sue manifestazioni (I, 9)¹.

Il nesso che si istituisce, fin dalle origini della cultura greca, come
si è visto, tra meraviglia e visione si trasforma, nei filosofi del IV se-
colo a. C., in quello tra meraviglia e *theoria*, quel tipo particolare di
visione che ha per oggetto gli enti su cui si esercita il sapere filosofi-
co. Riguardo alla *theoria* è possibile ricostruire il percorso che con-
duce dai significati correnti nell'uso della lingua alla ricodificazione
in chiave filosofica. Anche tali accezioni, come nel caso della mera-
viglia, hanno a che fare con la visione. Le ambascerie condotte pres-
so un oracolo oppure per assistere a festività religiose o a giochi
sportivi sono definite *theoriai* e *theoroi* coloro che vi partecipano.
Theorias heneka, cioè al fine di vedere e di conoscere altre realtà,
altri popoli e paesi, allargando pertanto i propri orizzonti culturali, è
l'espressione con cui sono connotati i viaggi all'estero, come quello,
celebre, di Solone, descritto da Erodoto².

La *theoria* filosofica si costituisce dunque come visione, che si di-
stanza da quella comune per la natura e il valore dei suoi oggetti.
Ed è proprio dalla meraviglia, a sua volta suscitata dalla vista, che la
theoria, e la filosofia, prendono avvio.

Mentre è possibile, come si è visto, ripercorrere la storia linguistica
e culturale del termine *theoria*, non altrettanto si può dire riguardo

¹ Per un'ampia rassegna di queste occorrenze, suddivise per tipologie, cfr. P. PINOTTI, *Aristotele, Platone e la meraviglia del filosofo*, in D. Lanza, O. Longo (a c. di), *Il meraviglioso e il verosimile tra Antichità e Medioevo*, Firenze, Olschki, 1989, pp. 30-1.

² Come si legge in Erodoto I, 30, Solone, dopo aver promulgato le sue leggi, finalizzate a porre rimedio alle contese interne ad Atene, se ne andò dalla città, compiendo una serie di viaggi, prima in Egitto e poi in Lidia, presso il re Creso. Quest'ultimo episodio è privo di attendibilità storica per ragioni cronologiche. Un viaggio da oriente a occidente è attribuito al saggio scita Anacarsi che, sempre secondo Erodoto (IV, 77), sarebbe stato inviato dal suo sovrano a conoscere la Grecia e che, tornando, riferì al re quanto aveva appreso sui vari popoli.

alla meraviglia e al meravigliarsi: queste nozioni non sono mai fatte oggetto di definizione e di problematizzazione, come se, nonostante le loro differenti sfaccettature, fossero date per acquisite, anche all'interno della tradizione filosofica³. Lo testimonia il testo che, per la prima volta, istituisce il nesso tra la meraviglia e la filosofia, e cioè il *Teeteto* di Platone. Il giovane e brillante matematico che dà il titolo al dialogo è messo di fronte, da parte di Socrate, a una serie di problemi inerenti alle contraddizioni che – sulla base degli esempi da lui stesso forniti – sorgono in relazione alle dottrine relativistiche del sofista Protagora, di cui Teeteto si fa portavoce⁴. La reazione del giovane matematico suona così: «Io sono preso da autentica meraviglia (*thaumazo*) di fronte a questi paradossi e talora, a dire il vero, quando fisso l'attenzione su di essi provo le vertigini (*skotodinio*)» (155 c 8-10. Trad. it. di F. Ferrari).

La risposta di Socrate – pur se in realtà i problemi che sono stati sollevati non dovrebbero trovare Teeteto impreparato – non comporta alcun rimprovero nei confronti del suo interlocutore, anzi suona come una lode del giovane, che avvalora il giudizio formulato su di lui dal grande matematico Teodoro, da cui gli è stato presentato: «È tipico del vero filosofo provare questo stato d'animo (*touto to pathos*), e cioè il meravigliarsi (*to thaumazein*). Infatti non c'è altro principio (*arche*) della filosofia che questo» (d 2-4). A questa affermazione Socrate fa seguire una spiegazione che attinge al mito, evocando la figura di Iride, la messaggera degli dei, come figlia di Taumante, il cui nome è chiaramente legato al verbo *thaumazein*: questa divinità appartiene, come mostra la *Teogonia* di Esiodo, al novero degli dei primordiali, figlio di Ponto, il Mare, e di Gaia, la Ter-

³ Su questo dato, che è veramente significativo, insiste P. PINOTTI, *Aristotele, Platone*, cit. pp. 29-30. Si potrebbe forse dire che il significato è dato per scontato, in quanto noto a tutti. Come tale, non sembra aver bisogno di spiegazione, anche quando si passa, come accade in Platone e in Aristotele, da usi correnti a usi specialistici. D'altra parte, come sottolinea E. BERTI, *In principio era la meraviglia*, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. VII, non è facile, per noi, oggi, capire cos'è veramente la meraviglia di cui parlano i Greci.

⁴ L'argomento del dialogo è la definizione di che cosa sia la conoscenza e tematizza la contrapposizione tra la tesi protagorea, fatta propria da Teeteto, secondo cui tale conoscenza consiste nella sensazione, che è soggettiva e mutevole, e quella platonica, che la connette a ciò che invece è stabile, e cioè all'essere delle idee.

ra. Dall'unione con Elettra, una delle Oceanine, genera le Arpie, «dalle belle chiome», capaci di volare veloci sul mare, e appunto Iride, identificata con l'arcobaleno (vv. 265-69). Messaggera degli dei, e perciò tramite tra mondo divino e mondo umano, Iride sembra simboleggiare la filosofia stessa, e in particolare quella platonica, che connette il sensibile all'intelligibile, rappresentato dalle idee, e cioè l'umano e il trascendente; la sua genealogia, poi, – l'essere figlia di Taumante – la associa alla meraviglia.

Dunque, il passo del *Teeteto* assegna alla meraviglia lo statuto di principio, origine della filosofia e di conseguenza ne fa la caratteristica distintiva del filosofo: si tratta di un *thaumazein* che si produce di fronte a una difficoltà conoscitiva e che parallelamente mette in moto il desiderio di superarla, comprendendone le ragioni e ottenendo in tal modo la conoscenza.

Torniamo alle parole di Teeteto: di fronte ai paradossi che sono stati elencati da Socrate, la sua reazione è la meraviglia, il *thaumazein*, descritta come una condizione di tale sconcerto da provocare addirittura le vertigini. Il giovane matematico si è trovato in quella situazione, frequentemente provata dagli interlocutori dei dialoghi platonici – ma che ritroveremo in Aristotele – definibile come aporia, una difficoltà che è da intendere nel suo senso letterale di assenza di una via di uscita. Lo sconcerto, che arriva persino a dare le vertigini, provocando una sorta di vortice che oscura la vista⁵, costituisce una reazione fisica, e insieme emotiva, tanto da poter essere denominata da Socrate un *pathos*, un evento psichico che in un primo momento appare paralizzante. Si è qui di fronte a una meraviglia intesa come un fenomeno psicofisico, un *pathos*, appunto: si tratta di una definizione strettamente connessa ai suoi effetti, descritti da Teeteto, ma che non si ritroverà, invece, in Aristotele.

L'affermazione di Socrate riguardo alla reazione di Teeteto viene estesa a tutti i filosofi. La meraviglia, il conseguente sconcerto o addirittura lo sbigottimento sono l'effetto che si genera di fronte a ciò che non si comprende ed è per questo che contraddistinguono la figura del filosofo e danno l'avvio all'acquisizione di conoscenza: co-

⁵ Occorre rilevare, a questo proposito, che il verbo *skotodiniaio*, che indica l'avere le vertigini, è connesso al sostantivo *skotos*, e cioè "oscurità", "tenebra".

lui che ama il sapere, appunto il *philosophos*, è spinto alla ricerca proprio dalle difficoltà in cui viene a trovarsi.

Se la meraviglia è legata all'aporia, nei dialoghi platonici, compreso il *Teeteto*, è il filosofo stesso, impersonato da Socrate, a suscitarsela nei suoi interlocutori. Questa situazione si verifica in particolare nei dialoghi giovanili, in cui viene messo in scena l'interrogare socratico finalizzato proprio a sollevare il dubbio e lo sconcerto, che mettono in crisi le false presunzioni di sapere. Ne è un esempio significativo quanto accade nel *Menone*, il cui argomento è la definizione della virtù: il personaggio del titolo, un giovane della Tessaglia discepolo di Gorgia, ne presenta alcune definizioni e, poiché i suoi tentativi di risposta sono confutati, Menone riconosce la sua condizione di inadeguatezza e di disagio rispetto a Socrate. Afferma di conseguenza che costui si dimostra esattamente come lo aveva sentito descrivere: dubita di tutto e induce gli altri a sentirsi nella stessa condizione. Il verbo dubitare rende il greco *aporein*, che indica quel trovarsi in difficoltà, senza avere vie di uscita, che è sottolineato anche da Teeteto. Ora, nel *Menone*, è Socrate stesso a essere presentato come colui che, per primo, sembra convinto di non possedere una conoscenza adeguata e che, proprio per questo, interroga quanti si ritengono competenti. Nel contesto di questo dialogo, l'atteggiamento socratico che paralizza l'interlocutore viene paragonato al comportamento della torpedine marina che, con le sue scariche elettriche, fa intorpidire chi le si avvicina⁶. Questa condizione, che – secondo quanto afferma Menone – colpisce l'anima e impedisce di parlare, ha molti punti in comune con quella di Teeteto che, allo stesso modo, prova confusione e smarrimento.

Socrate ribatte che questo paragone può reggere solo se la torpedine intorpidisce anche se stessa, un'eventualità che non si dà in natura, ma che serve, a livello dialogico, a sottolineare, da parte sua, quel "sapere di non sapere" da cui prendono avvio i suoi procedimenti confutatori⁷.

⁶ Il nome greco della torpedine è *narke*, e *narkan* è il verbo che indica la sua azione di intorpidire, da cui il termine narcosi.

⁷ *Menone*, 79 e - 80 d. Questi passi sono analizzati e commentati da L.M. NAPOLITANO VALDITARA, *Meraviglia, perplessità, aporia: cognizioni ed emozioni alle radici della ricerca filosofica*, «Thaumazein», 2, 2014, pp. 127-178, in particolare pp. 148-151, che mette in evidenza come il ritratto che Socrate traccia di sé

In alcuni dialoghi platonici della maturità, tuttavia, accanto alla meraviglia suscitata dall'ignoranza ne compare una seconda, quella che riprende le accezioni originarie di stupore e ammirazione, e che viene espressa dal verbo latino *admirari*. Un caso significativo, in questo senso, è quello rappresentato dal *Simposio*, e in particolare dal dialogo tra Socrate e Diotima sull'amore. Rievocando i suoi discorsi con la sacerdotessa di Mantinea, Socrate rivela anzitutto come, di fronte alla natura e alle manifestazioni dell'amore, si trovasse in quella condizione di ignoranza e di perplessità indicate esplicitamente con il verbo *thaumazein*, e come poi Diotima, pur riconoscendo il fondamento di questo sconcerto, lo invitasse a superarlo: l'itinerario conoscitivo percorso dalla sacerdotessa, da lei paragonato al procedimento iniziatico che avviene nei Misteri di Eleusi⁸, culmina – come in quelle cerimonie – con una rivelazione, con la visione di un «bello per sua natura meraviglioso (*thaumaston*)» (210 e), e cioè il bello in sé, l'idea del bello che è il vero oggetto d'amore. La contemplazione delle idee è del resto lo scopo della conoscenza del filosofo, come mostrano numerosi passi della *Repubblica*: nel libro V, in cui la sua figura viene delineata allo scopo di farne il governante della città progettata, la caratteristica che lo distingue da tutti gli altri è quella di amare «lo spettacolo della verità» (475 e).

Questo tipo di meraviglia⁹ appare centrale in un testo solitamente poco citato in relazione al rapporto tra filosofia e meraviglia,

nel *Menone* trovi un'esatta corrispondenza con quanto Platone gli attribuisce nell'*Apologia* (38 a), dove afferma che il bene più grande per l'essere umano è quello di esaminare se stesso e gli altri, di condurre una continua ricerca.

⁸ Si veda *Simposio* 209 e - 210 a, dove Diotima afferma che Socrate avrebbe potuto «iniziarsi» da solo alle cose d'amore, ma di dubitare che, in questa situazione potesse riuscire a «percorrere i gradi della visione suprema» (trad. it. F. Ferrari): si riconosce in queste parole il riferimento analogico ai vari livelli dell'iniziazione misterica, che culminano con l'*epopteia*, appunto la rivelazione. Cfr. su questo A. W. NIGHTINGALE, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*, Cambridge, Cambridge Univ. Pr., 2004, pp. 83-86.

⁹ L.M. NAPOLITANO VALDITARA, *Meraviglia, perplessità*, cit., p. 134, distingue tra meraviglia interrogante, connessa all'aporia, che corrisponde all'atteggiamento attribuito da Platone a Teeteto, e la meraviglia contemplante, quella che si prova di fronte alla visione della verità. Questa seconda coincide con l'*admirari*, che non costituisce soltanto, diversamente da come interpreta E. BERTI, *In principio era la meraviglia*, cit., p. VIII, un «sentimento di tipo estetico»:

mentre merita senz'altro di essere ricordato perché appartiene all'ambiente accademico. Si tratta dell'*Epinomide*, quell'appendice alle *Leggi*, l'ultima opera di Platone, la cui paternità è dubbia, e che viene tradizionalmente ascritto al discepolo e segretario del filosofo, Filippo di Opunte. Gli stessi personaggi presenti nelle *Leggi* vi appaiono ora impegnati, esaurita l'analisi delle norme che devono regolare la vita della città di cui si è prospettata la fondazione nel dialogo, su quale sia la scienza tramite la quale l'uomo diventa sapiente, *sophos*. I tre protagonisti la individuano nel sapere astronomico: è del tutto evidente la matrice platonica e accademica di questa teoria, ma sono nuovi gli scopi cui questo sapere si finalizza. La conoscenza acquisisce una forte connotazione etica: attraverso l'osservazione dell'ordine divino, immutabile e armonioso degli astri, «l'uomo felice dapprima ammira (*ethaumasen*) tale ordine, poi prova il desiderio di conoscere minutamente quanto è possibile a una natura mortale, ritenendo che così trascorrerà la migliore e la più fortunata delle vite e che approderà, morendo, a luoghi convenienti alla virtù» (986 c. Trad. it. F. Aronadio). La contemplazione degli astri, che sono dei, acquista dunque un valore non solo etico, ma anche religioso, sulla scia di quella teologia astrale delineata da Platone nei suoi dialoghi tardi, come il *Timeo* e soprattutto le *Leggi*¹⁰.

anche in questa modalità del *thaumazein* è presente la componente conoscitiva, perché rappresenta il compimento di un percorso intellettuale. Come sottolinea F. BEARZI, *Il contesto noetico del Simposio*, «Études platoniciennes», 1, 2004, pp. 199-251, il riferimento platonico ai Misteri Eleusini non comporta, come spesso si è sostenuto, che l'idea del bello sia oggetto di una visione estatica, e perciò irrazionale: l'idea si coglie attraverso un preciso atteggiamento intellettuale, e dunque razionale.

¹⁰ Il sapere posto al centro dell'*Epinomide* ha dunque un carattere cosmoteologico e, sebbene le tesi sostenute nel dialogo siano da riconnettere alla teologia astrale platonica, si assiste ora a un totale privilegiamento dell'astronomia come forma di conoscenza suprema, a tutti gli effetti identificabile con la filosofia. Il *thaumazein*, pertanto, ha come unico oggetto la contemplazione dell'ordine perfetto del mondo degli astri. Cfr. su questi temi V. CALCHI, *Interazioni tra il thaumazein aristotelico e l'Epinomide pseudo-platonico: una meraviglia fraintesa*, in S. Gastaldi, C. Zizza (a c. di), *Da Stagira a Roma. Prospettive aristoteliche tra storia e filosofia*, Pisa, ETS, 2017, pp. 133-154.

Non può prescindere da questi precedenti accademici il passo più celebre che connette la meraviglia alla filosofia, e cioè quello che si legge nel capitolo 2 del libro 1 della *Metafisica* di Aristotele. Un'analisi approfondita di questo notissimo testo consentirà non solo di comprendere la posizione aristotelica, ma anche di metterla a confronto con quella platonica, al fine di far emergere affinità e differenze.

Il libro iniziale della *Metafisica* è dedicato alla ricerca e all'indagine delle caratteristiche della *sophia*, e cioè della filosofia, così come Aristotele la intende: si tratta di quel tipo di sapere che approda alla conoscenza dei principi e delle cause, e che si riveleranno, nel seguito della trattazione, come principi primi, coestesi a tutto l'essere. Il punto di partenza di questa ricerca è rappresentato da una rassegna dei vari livelli della conoscenza, che parte dal presupposto – come recita forse il più celebre incipit di un'opera filosofica – che «tutti gli esseri umani desiderano per natura sapere (*eidenai oregontai physei*)»¹¹. Il percorso prende avvio dalle sensazioni, tra cui è privilegiata la vista, e, utilizzando come selettore il passaggio sempre più marcato dal particolare all'universale, annovera la memoria e l'esperienza per approdare alla tecnica. A questo livello, si è raggiunto un tipo di sapere nettamente superiore ai gradi conoscitivi precedenti, perché chi possiede la tecnica conosce il perché dei suoi procedimenti, cioè la causa e, come è noto, conoscere, per Aristotele, consiste nel conoscere le cause.

A questo punto il filosofo introduce un *excursus* su quella che potremmo definire una sorta di storia culturale dell'umanità, ancorata proprio allo sviluppo progressivo delle tecniche. Le prime a essere scoperte e praticate sono state quelle utili, finalizzate cioè alla sussistenza – dall'agricoltura a tutte le tecniche produttive dei beni, noi diremmo, di prima necessità. In un secondo momento, una volta soddisfatte queste esigenze primarie, nascono le tecniche che Ari-

¹¹ Le traduzioni del testo della *Metafisica* sono di E. Berti (a c. di), *Aristotele. Metafisica*, Roma-Bari, Laterza, 2017. L'uso del presente – *oregontai* – segnala che il desiderio di sapere è connaturato negli esseri umani, escludendo qualsiasi determinazione temporale. Il perfetto *eidenai* è funzionale a sottolineare come gli uomini non aspirino semplicemente alla conoscenza, ma ne desiderino il possesso. Sul capitolo 1 si veda G. CAMBIANO, *The Desire to Know. Metaphysics A 1*, in C. Steel (ed.), *Aristotle Metaphysics Alpha. Symposium Aristotelicum*, Oxford, Oxford Univ. Pr., 2012, pp. 1-42.

stotele definisce della *diagoge*, termine abbastanza difficile da tradurre in italiano, che significa passare il tempo, dedicandosi allo svago, essendo liberi da occupazioni costrette¹².

In questi passi, fa la sua prima comparsa il *thaumazein*, nel significato dell'*admirari*, del provare ammirazione: Aristotele afferma che verosimilmente coloro che furono in grado di operare il passaggio dalla semplice esperienza alla tecnica diventarono oggetto di ammirazione da parte degli altri uomini, e che furono ritenuti più sapienti quanti escogitarono le altre tecniche, finalizzate a rendere la vita più piacevole (981 b 13-20). L'apprezzamento per l'elaborazione di saperi via via più distanti dalle pratiche empiriche e privi di ricadute produttive è il filo conduttore del capitolo di apertura della *Metafisica*, che si completa con l'individuazione di un'ultima tappa, la scoperta delle scienze. L'esempio che Aristotele cita a questo proposito è quello dei sacerdoti egiziani che, vivendo nella *schole*, il tempo libero, si dedicarono allo studio delle scienze matematiche. Il percorso tra i differenti gradi della conoscenza culmina con una forma di sapere disinteressato, perseguito da uomini liberi dai bisogni¹³. Parallelamente all'emergere della forma più alta di conoscenza, che si chiarisce essere la *sophia*, e che è scienza dei principi e delle cause, si delinea la figura del *sophos*, cioè del filosofo, di cui, all'inizio del capitolo 2, Aristotele elenca tutte le caratteristiche di-

¹² Si tratta di un *nomen actionis*, derivante dal verbo *diagein* cioè condurre, a cui si connette l'accusativo sottinteso *ton bion*, la vita. Le occorrenze più significative di questo termine si hanno in *Politica* VIII, nell'ambito della delineazione, da parte di Aristotele, della città retta dalla miglior forma di governo (*ariste politeia*): il modello di vita dei cittadini a pieno titolo è caratterizzato dalla disponibilità di tempo libero (*schole*), destinato a essere riempito da occupazioni nobili, tra cui l'ascolto della musica, che contribuisce proprio alla *diagoge*, cioè alla corretta conduzione dell'esistenza.

¹³ G. CAMBIANO, *The Desire to Know*, cit., p. 36, ritiene che, a proposito della casta sacerdotale egiziana, Aristotele attinga al *Busiride* di Isocrate, in cui al mitico re viene attribuita la concessione ai sacerdoti di ricchezze e di tempo libero (*schole*), permettendo loro di scoprire la medicina per il corpo e la filosofia per l'anima ed esortando i più giovani a studiare l'astronomia, i calcoli e la geometria (parr. 21-23). Solitamente si ritiene che Aristotele avesse presente il passo di Erodoto II, 109, in cui si parla dell'origine della geometria, poi passata ai Greci, in connessione con la necessità di misurare l'estensione dei campi dopo le piene del Nilo, ma in quel contesto il compito viene assegnato ai funzionari, e non ai sacerdoti.

stintive. Il termine *sophos* connota un individuo che conosce le cose più difficili – appunto i principi – e al tempo stesso più “inutili”, prive cioè di qualsiasi ricaduta pratica o produttiva. La *sophia* è un sapere perseguito unicamente per se stesso, al solo scopo di incrementare la conoscenza e proprio in questo suo carattere esclusivamente teorico risiede la sua superiorità, anzi il suo carattere direttivo rispetto a tutte le altre scienze¹⁴.

Al fine di avvalorare questa peculiarità Aristotele prende a testimonianza «quanti per primi ricercarono il sapere» (982 b 12), risalendo così alle origini della filosofia. Si colloca a questo punto l’affermazione, che riprende e rielabora il precedente platonico del *Teeteto*, secondo cui è stata la meraviglia a fornire l’avvio a questo particolare tipo di ricerca: «A causa della meraviglia (*thaumazein*) gli uomini, sia ora sia la prima volta, hanno cominciato a ricercare il sapere» (982 b 12-13).

A differenza di quanto accade in Platone, che riassume il rapporto tra il filosofo e la meraviglia nello spazio di poche righe, nella *Metafisica* il discorso appare molto articolato, funzionale com’è a fornire un forte supporto argomentativo alla delineaazione di quella «scienza ricercata» di cui si pongono qui i fondamenti.

Aristotele esordisce con una considerazione di carattere generale: all’origine della conoscenza, sia ora sia in uno stadio iniziale, si colloca una medesima condizione, la meraviglia. Lo scenario che viene in tal modo delineato coniuga due dimensioni, l’una diacronica e l’altra sincronica. Sia in un indeterminato passato sia nel presente si riscontra la medesima dinamica. Gli esseri umani – e Aristotele utilizza qui il termine *anthropoi*, che riprende l’analogia formulazione presente nell’incipit del trattato – hanno provato meraviglia, e di conseguenza si sono interrogati, nel corso del tempo, su fatti ed eventi diversi e caratterizzati da un differente grado di complessità. Viene tracciato in tal modo, anzitutto, un percorso diacronico, che vede la meraviglia connessa in primo luogo a ciò che, pur essendo «a portata di mano», cioè nell’ambito della vita di tutti i giorni, appare strano perché inspiegabile, spostandosi poi a fenomeni di maggior rilievo, come i fenomeni celesti (e cioè le fasi della luna, i fenomeni

¹⁴ Come Aristotele scrive a 982 b 4-5, la *sophia* è la scienza «più atta a comandare (*archikotate*) tra le scienze».

riguardanti il sole e le stelle) per coinvolgere infine l'origine del tutto, cioè dell'intero universo.

È vero che Aristotele attribuisce a tutti gli esseri umani questa meraviglia conoscitiva, che prende l'avvio dalla mancata conoscenza delle cause dei fenomeni, ma è altrettanto evidente che il tentativo di dare una risposta alle aporie di maggior rilievo, tra cui quelle che riguardano la struttura del mondo, è prerogativa del filosofo. Del resto, tutta la successiva trattazione presente nel libro I della *Metafisica* mostra proprio come «coloro che per primi ricercarono il sapere», e cioè i predecessori di Aristotele, le cui teorie sono analizzate proprio in questo libro I, cercarono di fornire quella risposta, sia pure in modo incompleto e insufficiente.

La meraviglia, tuttavia, come si è detto, non riguarda solo i lontani tempi del principio, sia che con questo si alluda ai primordi della storia umana, sia che si faccia riferimento alle prime riflessioni filosofiche. Il *thaumazein* non cessa mai di ripresentarsi ogni volta che sorge un problema conoscitivo, un'aporia: lo scenario delineato da Aristotele, in questo senso, non è differente da quello tracciato da Platone nel *Teeteto* che, allo stesso modo, attribuisce al filosofo, come prerogativa specifica, e pertanto non transitoria, la meraviglia. La sequenza che viene individuata prende avvio dall'ignoranza, suscitatrice di meraviglia, dalla quale ha origine il processo della conoscenza.

A questo punto, dopo che le origini della filosofia sembrano essere state precisamente individuate parallelamente all'emergere della figura del filosofo, Aristotele introduce nel discorso una significativa affermazione, sia pure parentetica: se è vero che il *thaumazein* è correlato all'ignoranza e costituisce la condizione di partenza per la ricerca di una spiegazione di ciò che non si comprende, allora anche colui che aspira al sapere, il *philosophos*, è in qualche modo anche un *philomythos*, perché il mito è composto di cose che suscitano la meraviglia, e in questo senso contengono una sorta di spiegazione primitiva che precede quella scientifica¹⁵. In questo passo,

¹⁵ Il rapporto tra *philosophos* e *philomythos* in questo passo viene inteso diversamente a seconda della famiglia di manoscritti a cui ci si riferisce. La famiglia α presenta la seguente lezione: φιλόμυθος ὁ φιλόσοφος πῶς. Si deve intendere pertanto che l'amante del sapere è anche in qualche modo amante dei miti. Se invece si fa propria la lezione della famiglia β , e cioè ὁ φιλόμυθος

poi, come sottolinea Berti, il termine *philosophos* non è utilizzato in senso tecnico, bensì in senso generico, designando colui che ama il sapere, un sapere che può esprimersi, o forse meglio si è espresso nel passato, in forma di mito¹⁶. A cosa allude qui Aristotele? Probabilmente a quei tentativi di risposta ai problemi che sono stati menzionati precedentemente, come i fenomeni astronomici e l'origine del mondo, esposti in forma di racconto, in particolare in poesia. Del resto, nel capitolo 3, con cui inizia la sua trattazione delle posizioni dei predecessori, Aristotele attribuisce a Talete lo statuto di iniziatore delle riflessioni sui principi e le cause menzionando la sua opinione secondo cui l'*arche* del tutto è da identificare con l'acqua; osserva tuttavia che, secondo alcuni, già gli «antichissimi», i *pampalaioi*, avrebbero presentato nelle loro opere una concezione analoga della natura, individuando in Oceano e Teti, cioè nell'elemento acqueo, gli «autori della generazione» (983 b 28-32) : il riferimento sembra essere a Omero e a Esiodo, i «poeti teologi» della Grecità¹⁷.

φιλόσοφος πῶς, accettata tra gli altri da W. D. Ross e da W. Jaeger nelle loro edizioni della *Metafisica*, il rapporto tra le due figure si inverte ed è dunque il *philomythos* a essere in qualche modo *philosophos*. Questa interpretazione sembra essere, a livello di senso, la più plausibile, ma anche la prima è del tutto sostenibile, come mostra S. BROADIE, *A Science of First Principles. Metaphysics A 2*, in C. Steel (ed.), *Aristotle's Metaphysics Alpha*, cit., p. 63, perché nei miti è contenuta una serie di proto-teorie che stimolano la critica filosofica. Su questo tema cfr. anche S. BERNARDETE, *On Wisdom and Philosophy: the First two Chapters of Aristotle's Metaphysics A*, «The Review of Metaphysics», 32, 1978, pp. 205-15, in particolare p. 214, che sottolinea l'esigenza, da parte di Aristotele, di contrapporre il filosofo al suo antagonista più agguerrito, il poeta, anche se quest'ultimo non risolve le aporie suscitate dalla meraviglia ma, al contrario, la suscita con i suoi miti, racconti in cui fornisce soluzioni enigmatiche a questioni altrettanto enigmatiche.

¹⁶ E. BERTI, Aristotele, *Metafisica*, cit., n. 24, pp. 55-56.

¹⁷ Per quanto riguarda Omero, si veda *Iliade* XIV, 201, dove Oceano è denominato «padre di tutti gli dei», che vive con Teti, definita «madre», ai confini della terra, e nello stesso canto, al v. 246, lo stesso Oceano è menzionato come «il fiume da cui tutti discendono». Nel canto XXI, 206-207, si dice che da lui nascono tutti i fiumi, i mari, le fonti, i pozzi. Esiodo, nella *Teogonia*, vv. 126-135, ripercorrendo le genealogie divine, menziona le divinità nate dall'unione tra Gaia, la terra, e Urano, il cielo, tra cui Oceano e Teti. Secondo J. MANSFELD, *Aristotle, Plato, and the Preplatonic Doxography and Chronology*, in G. Cambiano (a c. di), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Torino, Tirrenia Stampatori, 1986, pp. 1-59, Aristotele avrebbe presente un'antologia redatta dal sofista Ippia di Elide comprendente passi dei poeti antichi e di Talete.

Aristotele sostiene, dunque, che non è mai mutata, nel corso del tempo, l'aspirazione al sapere che nasce dall'ignoranza e dalla meraviglia, anche se sono differenti i tipi di risposta via via forniti. Il cammino che conduce alla conoscenza si è fin dal principio separato da quello che porta gli uomini al soddisfacimento delle necessità materiali. Aristotele rievoca, a questo riguardo, quanto ha già affermato nel capitolo precedente a proposito dello sviluppo delle tecniche, sottolineando nuovamente il maggior valore di una ricerca condotta al puro scopo di conoscere e di sapere, ma ora vi aggiunge un elogio senza riserve della *sophia*. Il progressivo distacco dall'utilità che è emerso via via nella rassegna delle tappe del percorso conoscitivo tocca ora il suo culmine: solo la filosofia è veramente libera, in quanto è perseguita unicamente per se stessa¹⁸.

A questo riguardo, Aristotele prende posizione contro coloro che ritengono la *sophia* incompatibile, proprio per la sua eccellenza e superiorità, con la natura umana, perché questa viene ritenuta «serva» (*doule*). Essa viene definita tale in contrapposizione alla natura divina, e si può presumere che con quel termine Aristotele alluda alla subordinazione umana ai bisogni quotidiani legati alla dimensione corporea, del tutto assenti nella divinità¹⁹. L'opinione diffusa si rispecchia, secondo Aristotele, nel verso di Simonide che viene a questo punto citato – «Solo un dio potrebbe avere questo privilegio» (fr. 542 Campbell) – che, adattato a questo contesto, suona come un richiamo, fatto all'uomo, perché comprenda e rispetti i limiti della sua natura, pena l'incorrere nell'invidia degli dei, e di conseguenza nella loro punizione²⁰. Aristotele tuttavia non può dar cre-

¹⁸ La concezione e l'esaltazione di un sapere "inutile" costituiscono un'assoluta novità nell'ambito del pensiero dei Greci, secondo i quali il possesso della conoscenza doveva necessariamente apportare benefici alle città e ai cittadini. Cfr. al riguardo le osservazioni di A. W. NIGHTINGALE, *On Wandering and Wondering: Theôria in Greek Philosophy and Culture*, «Arion» 9, 2001, pp. 40-41, che sottolinea come lo stesso Platone, delineando la figura del filosofo, mirasse a contrastare l'opinione diffusa secondo cui costui, e il suo sapere, fossero inutili, se non dannosi, alla città. Sullo stesso tema si veda anche E. BERTI, *In principio era la meraviglia* cit., p. x.

¹⁹ Così interpreta Alessandro di Afrodisia nel suo *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, ad loc.

²⁰ Lo stesso verso è citato due volte nel *Protagora* di Platone (341 e; 344 c), ma in un contesto tematico diverso e pertanto anche con un significato differente: il tema sviluppato nel dialogo è quello dell'insegnabilità della virtù, e

dito a questa concezione, perché avrebbe l'assurda conseguenza di vedere puniti gli uomini migliori, i più sapienti²¹. Del resto, anche nel capitolo 7 del libro X dell'*Etica Nicomachea* (1177 b 31-33), dopo aver discusso dello statuto della *theoria*, e cioè dell'attività dell'intelletto (*nous*) che è la componente più elevata dell'anima, definita «qualcosa di divino», Aristotele critica quanti invitano gli uomini a «pensare cose umane e mortali» seguendo anche in questo caso gli antichi precetti della morale delfica²²: piuttosto, proprio attraverso l'attività teoretica occorre cercare di diventare il più possibile immortali attraverso l'attivazione dell'intelletto²³.

Per tornare alla *Metafisica*, l'aporia che ha provocato sconcerto e confusione cessa quando si è raggiunta la conoscenza delle cause di fenomeni prima inspiegabili. Ancora una volta Aristotele torna a proporre alcuni esempi, procedendo, anche in questo caso, dal più

pertanto il carme di Simonide viene utilizzato per contrapporre l'assoluta bontà, che è una caratteristica divina, alla difficoltà insita nella natura umana di conseguire una simile perfezione morale. Aristotele usa il verso simonideo come testimonianza delle concezioni etiche diffuse, di origine arcaica, e in particolare proprie della cosiddetta morale delfica.

²¹ Aristotele aggiunge del resto, come prova, un proverbio: «gli aedi dicono molte bugie» (983 a 3-4). Tale proverbio è riportato nel *Corpus Paroemiographorum graecorum*, I, p. 371; II, pp. 128 e 615.

²² Per una rassegna dei passi, tratti soprattutto dai poeti tragici, in cui è espressa questa concezione cfr. P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 167, n. 4.

²³ In questo passo, a 1177 b 33, ricorre il verbo *athanatizein*, e cioè appunto rendersi immortali, un *hapax* nell'ambito del *Corpus* aristotelico: sull'uso di questo termine e sul significato complessivo del passo si veda M. VEGETTI, «*Athanatizein*». *Strategie di immortalità nel pensiero greco*, «Aut Aut», 304, 2001, pp. 69-80, che sottolinea l'eccezionalità del passo, caratterizzato da un linguaggio particolarmente enfatico e da un lessico peculiare. Il verbo *athanatizein* è usato da Erodoto (IV 93 ss.) a proposito dell'operato di figure sapienziali e sciamaniche collocate nel territorio della Scizia, a cui si attribuiscono episodi di discesa nel mondo sotterraneo (*katabasis*) al fine di ottenere una rivelazione divina. Protagonista di questo percorso è l'anima-demone, che è immortale. Questo tipo di esperienza è ravvisabile anche in Parmenide ed Empedocle, ma è ben riconoscibile ancora in Platone. La tensione verso la neutralizzazione della dimensione corporea nel *Fedone* e i miti escatologici presenti nei dialoghi rinviano a quelle antiche tradizioni sciamaniche, ma occorre sottolineare che la vera immortalizzazione si consegue attraverso la forma più elevata di conoscenza: l'invito di Aristotele all'*athanatizein* si connette certamente a questa modalità platonica di partecipare dell'immortalità.

facile al più difficile. Cita anzitutto gli *thaumata automata*: queste «cose meravigliose che sembrano semoventi» sono probabilmente quelle marionette, o comunque quelle figurine, le quali, tramite un meccanismo invisibile all'osservatore, sono dotate di movimento, come i famosi tripodi costruiti da Efesto menzionati da Omero. Seguono i fenomeni astronomici, come i solstizi, per finire con un'aporia rilevante sotto il profilo scientifico, e cioè l'incommensurabilità del lato del quadrato rispetto alla diagonale (983 a 14-17).

In tutti questi casi, la scoperta delle cause fa cessare la meraviglia, tanto è vero che un esperto di geometria si meraviglierebbe se lato e diagonale fossero grandezze commensurabili. Lo scopo dell'indagine, come dimostra quest'ultimo esempio, non è quello di risolvere il problema – rendere cioè commensurabili lato e diagonale – bensì quello di capire perché essi sono e rimangono incommensurabili.

Come in Platone, in Aristotele aporia e meraviglia non cessano mai di ripresentarsi, in connessione con sempre nuovi problemi. All'inizio del libro Beta della *Metafisica*, dedicato proprio alla discussione delle aporie di cui la filosofia deve occuparsi, Aristotele paragona la situazione di chi si trova in queste difficoltà a quella di chi è legato ed è di conseguenza nell'impossibilità di procedere (995 a 31-32).

I passi della *Metafisica* che si sono esaminati mostrano come, in Aristotele, la meraviglia acquisisca un carattere predominante, e cioè quello concettuale e teoretico. Scompaiono dal quadro le componenti emotive che Platone aveva enfatizzato, sia definendo la meraviglia un *pathos*, sia descrivendo i sintomi psicofisici dello sconcerto provocato dall'aporia.

Come in Platone, tuttavia, non manca qualche significativo riferimento alla meraviglia intesa come ammirazione. A questo riguardo si possono citare due casi che riguardano oggetti tra loro molto differenti. Nel libro Lambda della *Metafisica*, discutendo della sostanza sovrasensibile, cioè della divinità, Aristotele ne elenca le prerogative – il suo essere principio da cui tutto dipende, sostanza prima, intelligenza che pensa se stessa perennemente – e definisce questa felice condizione qualcosa di *thaumaston*, di meraviglioso, tale da suscitare meraviglia e ammirazione (7, 1072b 25). Il secondo passo si trova nel capitolo 5 del libro I del *De partibus animalium*, una delle più importanti opere biologiche scritte da Aristotele. Questo passo esordisce distinguendo le sostanze ingenerate e imperiture da quelle corruttibili e successivamente, pur ammettendo che le prime so-

no degne di onore e divine, il filosofo rileva che sono anche difficilmente conoscibili per noi, mentre per le altre disponiamo di molti più mezzi di informazione, poiché fanno parte del mondo in cui viviamo. Benché riconosca la superiorità dello studio delle sostanze incorruttibili, verso cui si indirizza costantemente il nostro desiderio di conoscere, Aristotele sottolinea la perfetta organizzazione del mondo naturale, cioè l'ordine che regna tra le specie viventi, e afferma che, nel contemplarlo, siamo presi da un'inesprimibile gioia. Essa deriva dalla comprensione di tale ordine, che è prerogativa del filosofo e, per quanto esistano esseri animati che giudichiamo brutti o infimi, l'insieme dei viventi è *thaumaston*, tale da suscitare l'ammirazione (645 a 7-17).

Così, sia in Platone sia in Aristotele, coesistono due modalità del meravigliarsi: la prima ha a che fare con i problemi e le aporie di cui occorre trovare la soluzione, la seconda si prova davanti ai contenuti di sapere che la filosofia ha acquisito tramite i suoi procedimenti metodici. Esempolari, in questo caso, sono la conoscenza delle idee per Platone, e della divinità, ma anche dell'ordine del mondo, in Aristotele.