

In Search of the Undeductible.

Experience of the Sudden and Limits of the Norm in Plato's Philosophy.

Salvatore Lavecchia
salvatore.lavecchia@uniud.it

Basing on the characterization of *exáiphnes* in *Parm.*, 156 c 8-157 b 3, as well as of the relationship between *téchne* and *nómos* in *Polit.* 294 a 6-299 e, an integration of Plato's philosophy into the contemporary discourse concerning improvisation is attempted. Special attention is given also to the description of Socrates' midwifery (*Theaet.*, 149 a 1-151 d 3), since by means of Plato's description Socrates' activity can be perceived as quintessence of a practice which, like improvisation, without any predetermination, while concretely proceeding invents the norm consonant with each singular situation of its proceeding.

**Alla ricerca dell'indeducibile.
Esperienza dell'improvviso e limiti della norma nella
filosofia di Platone**

di Salvatore Lavecchia
salvatore.lavecchia@uniud.it

Basing on the characterization of *exáiphnes* in *Parm.*, 156 c 8-157 b 3, as well as of the relationship between *téchne* and *nómos* in *Polit.* 294 a 6-299 e, an integration of Plato's philosophy into the contemporary discourse concerning improvisation is attempted. Special attention is given also to the description of Socrates' midwifery (*Theaet.*, 149 a 1-151 d 3), since by means of Plato's description Socrates' activity can be perceived as quintessence of a practice which, like improvisation, without any predetermination, while concretely proceeding invents the norm consonant with each singular situation of its proceeding.

1. L'improvviso come passaggio al limite

Platone è stato il primo – non solo in ambito europeo – a caratterizzare la nozione di *improvviso*, o, per essere più precisi, la nozione di *improvvisamente* – *exáiphnes*, comunemente tradotto con “istante”. La caratterizzazione cui mi riferisco ha luogo in *Parmenide*, 156 c 8-157 b 3¹. Come spero di mostrare, si tratta di una caratterizzazione che può fornire fecondi stimoli all'approfondimento riguardo al concetto di improvvisazione².

¹ Qui ci si concentrerà sulle implicazioni di questo luogo platonico più strettamente legate al tema trattato. Per ulteriori approfondimenti teorici rinvio a S. Lavecchia, “Come improvviso accendersi. *Istante* ed esperienza dell'*Idea*”, in S. Lavecchia (a cura di), *Istante. L'esperienza dell'Illocalizzabile nella filosofia di Platone*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 55-90 (con ulteriore bibliografia); C. Luchetti, “*To triton*. Uno sguardo d'insieme alla *theoria* platonica dell'*Istante* a partire dal *Parmenide* (155e4-157b5)”, *ivi*, pp. 91-141; L.M. Napolitano Valditarà, “*Istante*, presente ed attuale. Ipotesi per una temporalità ‘psichica’ in Platone e Aristotele”, *ivi*, pp. 11-54, in particolare pp. 24-34; C. Luchetti, *Tempo ed eternità in Platone. Il primo passo verso il Timeo: analisi dei nessi essere-eterno, diveniente-tempo nel Fedone ed esposizione della loro origine dialettica*, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 161-199 e *passim*.

² Per una prima introduzione ad alcuni aspetti fondamentali del dibattito contemporaneo riguardante questo concetto, si veda A. Bertinetto, “Formatività ricorsiva e costruzione della normatività nell'improvvisazione”, in A. Sbordoni (a cura di), *Improvvisazione oggi*, Libreria Musicale Italiana, Lucca 2014, pp. 15-28 (con ampia bibliografia).

Per caratterizzare l'improvviso Platone prende ad esempio il passaggio, il transito da uno stato di quiete ad uno di movimento, e viceversa (Plat., *Parm.*, 156 c 1-8), identificando l'improvviso col punto di discontinuità in cui si realizza e manifesta il mutamento, il trascorrere da uno stato all'altro (*Parm.*, 156 d 1-3). Questo punto manifesta le seguenti due caratteristiche essenziali: si trova fuori dallo spazio e dal tempo, vale a dire è un non-luogo e un non-tempo (*Parm.*, 156 c 9-d 1; 156 d 1-3, 6-7; 156 e 1, 6); ed è illocalizzabile, *átopos*, rispetto agli stati coinvolti nel mutamento, ossia non appartiene ad alcuna successione che li contenga (*Parm.*, 156 d 4-157 a 3). In altri termini, se rimaniamo all'esempio del passaggio da quiete a movimento, l'improvviso non è né una condizione di quiete né una condizione di movimento. In questa prospettiva l'improvviso ci appare, insomma, come il metadimensionale, ovvero non misurabile punto in cui, all'interno di un mutamento, l'assenza dello stato di partenza rende possibile la presenza dello stato di arrivo, ma senza che quella presenza sia già realizzata. Detto altrimenti, nell'improvviso i due stati coinvolti nel mutamento non sono compresenti, ma l'uno, quello di partenza, è assente, e l'altro, quello di arrivo, è ancora non-presente, immanifesto. A partire da queste premesse lo stato di arrivo non è deducibile dallo stato di partenza: rispetto allo stato di partenza esso viene a costituire, allora – sia consentito l'uso di una nozione matematica anacronistica rispetto a Platone –, un limite, a cui lo stato di partenza può solo approssimarsi asintoticamente. Il mutamento implica, dunque, in questa prospettiva, un passaggio al limite. E di questo passaggio al limite l'improvviso, per come Platone lo caratterizza, può essere ritenuto un'efficace immagine.

Presupponendo la caratterizzazione dell'improvviso appena delineata, rispetto a un mutamento non può esistere, dunque, una procedura formalizzabile, una norma deducibile a partire dallo stato di partenza, per opera della quale tanto lo stato di arrivo quanto l'improvviso possa essere previsto o realizzato. L'esperienza dell'improvviso non è, insomma, programmabile, *normizzabile* in base a ciò che la precede, ossia in base al suo passato. Essa è, in altri termini, caratterizzata nel modo più radicale da singolarità e situazionalità: è, allora, cifra di una condizione che si può qualificare solo come *presente*.

2. Singolarità e situazionalità nell'esperienza dell'improvviso

Nell'opera di Platone la nozione di improvviso esplicita nel *Parmenide* viene presupposta proprio riguardo all'esperienza culmine del percorso conoscitivo ispirato dalla filosofia, nonché riguardo all'*arte*, alla *téchne* mediante la quale quel percorso può essere tradotto in una concreta pratica. Ciò avviene nel celebre luogo del *Simposio* in cui Diotima caratterizza il passaggio, il mutamento di condizione dall'esperienza che concerne le manifestazioni del Bello in sé all'esperienza che riguarda *direttamente*, appunto, il Bello in sé, ossia ciò che potremmo anche chiamare *Idea del Bello* (Plat., *Symp.*, 210 e 2-211 b 5)³. Rispetto a quanto la precede l'esperienza del Bello in sé, infatti, ha luogo *improvvisamente* (*Symp.*, 210 e 4). E l'*improvvisamente* conduce da uno stato in cui il soggetto si trova separato dal Bello in sé ad uno stato che consiste nell'*unione* con il Bello in sé (*Symp.*, 212 a 2). Ora, mediante questa unione lo statuto ontologico del soggetto trascorre in una condizione *nuova*. Il soggetto di questa esperienza vive, dunque, un momento di vera e propria discontinuità, grazie al quale, da racchiuso che era nei limiti della natura mortale, diviene partecipe d'una natura autenticamente immortale, ossia divina (*Symp.*, 212 a 2-7)⁴. Questa discontinuità, a sua volta, viene evidenziata dal fatto che l'esperienza del Bello in sé, vale a dire la modalità in cui si realizza, è caratterizzata come del tutto differente rispetto a quelle legate ai diversi livelli del manifestarsi del Bello in sé: il Bello in sé, l'Idea del Bello non è identificabile con alcun ente, alcuna rappresentazione, alcun discorso, alcun ragionamento, alcun sapere che ne sia anche la più fedele manifestazione (*Symp.*, 211 a 5-7). In altri termini, l'esperienza del Bello in sé è *indeducibile* a partire da quella delle manifestazioni del Bello in sé, indipendentemente dall'ampiezza e qualità della loro serie. Lo sperimentare direttamente il Bello in sé implica, perciò, un passaggio al limite rispetto a tutti i piani e a tutte le prospettive in cui le manifestazioni del Bello si

³ Per altri luoghi significativi in questa prospettiva cfr. S. Lavecchia, "Come improvviso accendersi", cit., pp. 61-70.

⁴ Quanto l'ideale di una cosciente partecipazione alla natura divina sia centrale nella filosofia di Platone ho cercato di mostrare, anche riguardo al *Simposio*, in S. Lavecchia, *Una via che conduce al divino. La homoiosis theo nella filosofia di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2006 (sul *Simposio* cfr. *ivi*, pp. 75-86).

realizzano. L'improvviso che apre all'esperienza del Bello in sé non può essere, allora, generato da alcuna norma, procedura, conoscenza legata alla condizione che precede quell'esperienza. Rispetto alla suddetta esperienza esse si rapporterebbero, infatti, come un'indebita generalizzazione, astrazione, ovvero sarebbero incapaci di cogliere l'irripetibile singolarità e situazionalità di quell'esperienza.

In questo quadro è possibile comprendere fino in fondo la geniale caratterizzazione del rapporto fra autentica conoscenza/scienza, o arte (*téchne*), e norma offerta da Platone nel *Politico*. Mi riferisco a Plat., *Polit.*, 294 a 6-299 e, luogo in cui, discutendo l'arte del governare, riguardo all'esercizio di qualsiasi arte e scienza – ossia di qualsiasi abilità e sapere cosciente dei propri principi – viene affermata la supremazia dell'*individuo* padrone del sapere e dell'arte – ossia delle conoscenze/esperienze e abilità che li sostanziano – rispetto a qualsiasi norma o legge (*nómos*)⁵. Riguardo a qualsiasi forma di conoscenza e arte nessuna norma, nessuna legge, infatti, può essere ritenuta suprema istanza regolatrice. Questo perché nessuna norma o legge è capace di determinare con precisione ciò che è il giusto riguardo a ogni singola persona o riguardo a ogni singola situazione: nessuna norma o legge è, insomma, in grado di trascendere il proprio essere generalizzazione, astrazione (*Polit.*, 294 a 10-b 6; cfr. 294 d 8-295 b 5; 296 d 7-297 b 3). A questa rigidità, a questo carattere inevitabilmente astratto e generalizzante, vengono contrapposti gli *individui* che, dotati di autentica conoscenza e arte, *non deducono* la propria conoscenza e prassi sulla base di norme e prescrizioni, anche quando esse siano state formulate da loro stessi. Questi individui, infatti, sono sempre aperti e pronti ad armonizzare norme e prescrizioni con la singolarità delle situazioni che sperimentano (*Polit.*, 295 b 10-296 a 4), ossia sono sempre pronti a rendere la propria prassi piena manifestazione di quella singolarità: a farsi *artefici dell'indeducibile* che ogni autentica scienza e arte è capace di operare in ogni situazione, rendendo ragione, appunto, alla sua irripetibile singolarità. Contraria al loro

⁵ Di questo luogo del *Politico* mi sono più estesamente occupato in S. Lavecchia, "Chi invidia non conosce meraviglia. Note su *thaumazein* ed essere *aphthonos* in Platone e Aristotele", *Thaumàzein*, II, 2014, pp. 169-194, in particolare pp. 190-193.

comportamento è ogni situazione nella quale le scienze e le arti vengono controllate in base a norme fissate da incompetenti riguardo ai loro ambiti: in base a decisioni dominate da parametri meramente quantitativi, ossia a partire da decisioni assembleari, di *maggioranza* (*Polit.*, 298 a-e 3). A partire da quelle decisioni si impongono meccanicamente prescrizioni e norme all'esercizio delle arti e delle scienze: arrivando fino a fissare un *nómos* che vieti ricerche implicanti risultati contrari alle norme vigenti, e condanni alle pene più dure chi quelle ricerche pratici, marchiandolo come sofista e corruttore di giovani, perché cerca di convincere le persone a coltivare le arti e le scienze fondandosi solo sulla propria autonoma facoltà di esercitarle, ovvero su reali competenze (*Polit.*, 299 b 2-c 5). La pratica di scienze e arti sarebbe, dunque, in tale situazione, solo meccanicamente *deducibile* da prescrizioni, e all'intelligenza, esperienza, competenza individuale verrebbe negato ogni valore. Nessuno, allora, potrebbe più farsi *artefice dell'indeducibile*; il che porterebbe all'annientamento di ogni arte e scienza, e la vita, già ora difficile, si rivelerebbe indegna d'essere vissuta (*Polit.*, 299d-e). Come mostra il destino di Socrate – non a caso accusato di essere un sofista e corruttore di giovani (*Apol.*, 18 b 5-c 1, 19 b 4-c 2, 24 b 8-c 2) –, una tale tirannia della norma impedirebbe, infatti, una ricerca del sapere autenticamente libera, senza la quale ricerca la vita, come Socrate stesso afferma nella propria difesa, risulterebbe, appunto, invivibile (*Apol.*, 38 a 6).

Anche se nel contesto del *Politico* appena caratterizzato non ricorre il termine *exáiphnes* – così come non si fa neanche implicito riferimento all'*improvviso/improvvisamente* –, possiamo dire, dunque, che, nel quadro appena tracciato, gli individui autenticamente esperti in un ambito della conoscenza o in una determinata arte vivono l'applicazione, la messa in pratica della propria conoscenza o arte come una costante *esperienza dell'improvviso*: come tensione a percepire costantemente e poieticamente *l'indeducibile* che si rivela nella singolarità di ogni esperienza, di ogni situazione; ineducibile a cui una qualsiasi, per quanto raffinata e complessa norma o legge potrà solo asintoticamente approssimarsi.

3. Esperienza dell'improvviso e razionalità creativa

Nella prospettiva messa in luce nel *Politico* ogni autentica conoscenza o arte, ogni *téchne* si rivela istanza capace di armonizzarsi creativamente e, quindi, produttivamente, con tutti i mutamenti implicati dalle situazioni del suo incontro con la prassi. In altri termini, di fronte ad ogni situazione ogni vera conoscenza, ogni vera arte è in grado di generare una *forma*, un'opera capace di manifestare pienamente – sia consentito ripeterci – l'irripetibile singolarità di quella precisa situazione. La prassi che autentica conoscenza e arte sono capaci di generare può essere percepita, dunque, in questo orizzonte, come costante *esercizio di improvvisazione*: come esercizio d'un produrre, d'una poièsi, d'una *creatività* che nel concreto, individuale e singolare manifestarsi genera la propria norma⁶. Una poièsi che mai *dedurrà* il proprio manifestarsi da norme o leggi univocamente trascendenti rispetto al suo soggetto, all'opera da realizzarsi e alla situazione in cui l'opera va realizzata.

Ora, per Platone proprio le caratteristiche appena indicate contraddistinguono l'attività che, in quanto costantemente accompagnata dall'azione cosciente del *noûs* (Plat., *Polit.*, 297 a 5-b 3), dell'intelletto, si rivela l'espressione più elevata della *razionalità*. Nella prospettiva che stiamo esplorando, dunque, la razionalità mostra chiaramente di non esaurirsi in un'attività puramente riflessiva, discorsiva e normativa, ma di attingere, nel suo essere più autentico, a una *generatività*, a una *creatività* capace di dar forma a relazioni produttive rispetto alla singolarità di ogni situazione in cui il soggetto opera. Questa natura eminentemente creativa e generativa della razionalità si spiega con l'intimo legame che, nella prospettiva di Platone, sussiste fra l'intelletto – ossia fra la componente dell'uomo capace di manifestare autentica razionalità – ed il Bene (cfr., ad esempio, Plat., *Phaedo*, 99 a 5-c 6 e *Resp.* VI, 508 b 12-c 2)⁷. Nella prospettiva di Platone la fonte di ogni autentica razionalità è, insomma, intimamente legata a quel Principio

⁶ Per l'applicabilità del concetto di creatività alla nozione platonica di *téchne* mi permetto di rinviare a S. Lavecchia, "Creatività come agatopoièsi. L'esperienza della formatività nella filosofia di Platone", in A. Bertinetto, A. Martinengo (ed. by), *Rethinking Creativity. History and Theory*, Aracne, Roma 2012 (*trópos*, V/1, 2012), pp. 11-25.

⁷ Su questo legame cfr. F. Karfik, *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*, K.G. Saur, München-Leipzig 2004, pp. 26-29; S. Lavecchia, *Una via*, cit., pp. 231-236.

di ogni cosa che Platone stesso percepisce quale origine e modello di ogni generatività, come mostra l'efficace e celeberrima analogia fra il Bene e il sole esposta in *Repubblica* VI, 506 d 6-509 c⁸. E il Principio di cui stiamo parlando, il Bene, è, per Platone, realtà che trascende ogni forma di essere (*Resp.* VI, 509 b 9) e, pertanto, ogni possibilità di essere sperimentata a partire da una generalizzazione o norma. In quanto tale, ogni generalizzazione o norma sarà, infatti, inevitabilmente *costruita* a partire da una qualche forma di essere.

Nell'orizzonte di Platone non sorprende, dunque, scoprire che, nella sua espressione più piena, vale a dire nel suo essere *sophía*, attività cosciente dell'intelletto, il conoscere, ossia la sostanza della razionalità, non è mai solo passiva contemplazione, non è mai solo *spettatore*, ma si rivela intrinsecamente legato ad una *attività*, appunto, generativa (Plat., *Symp.* 212 a 2-7; *Resp.* VI, 490 b 2-7)⁹. Non una qualche norma o legge, esteriore o interiore, ma questa attività, capace di manifestare *poieticamente* la singolarità di ogni situazione, è per Platone ciò che consente all'essere umano di modellare la propria esistenza nel modo più fecondo, ossia più armonico con la sua natura. Questo, ovviamente, non implica l'annientamento di ogni normatività, ma, semplicemente, l'inversione della prospettiva nella quale la normatività viene correntemente percepita. Da ovvio fondamento di un agire passivamente o, addirittura, meccanicamente *dedotto*, la norma diviene, in quest'orizzonte, prodotto di un'arte, di una creativa attività demiurgica che mai la intenderà come violenza alla singolarità delle situazioni e degli individui, e che sempre sarà capace di renderla specchio di quella singolarità. In questa suprema arte – l'*arte regale*¹⁰ –, che trascende ogni sterile dicotomia

⁸ Recentemente ho tentato un'interpretazione complessiva dell'analogia a partire dal motivo della generatività: S. Lavecchia, *Generare la luce del bene. Incontrare veramente Platone*, Moretti&Vitali, Bergamo, pp. 37-55. Per una sintetica introduzione generale alla suddetta analogia, con una buona bibliografia, cfr. F. Ferrari (a cura di), *Platone, Il governo dei filosofi. Repubblica VI*, Marsilio, Venezia 2014.

⁹ Per una valorizzazione della dimensione produttiva/generativa della forma più alta del conoscere, ovvero della *sophía*, riguardo a Platone mi permetto di rinviare a S. Lavecchia, "Selbsterkenntnis und Schöpfung eines Kosmos. Dimensionen der *sophía* in Platons Denken", *Perspektiven der Philosophie*, XXXV, 2009, pp. 115-145 (traduzione spagnola di R. Gutierrez in *Areté*, XXI, 2009, pp. 143-165); S. Lavecchia, *Generare la luce del bene*, cit., pp. 77-84.

¹⁰ Per l'*arte regale* come consistente in una razionalità demiurgica sia consentito rinviare a S. Lavecchia, "Höchste Erkenntnis als königliche Kunst. Zur demiurgischen Dimension der Philosophie in Platons *Politeia*", in G.M.A. Margagliotta, A.A. Robiglio, *Art, Intellect and Politics*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 177-192.

fra conoscenza e prassi¹¹, la ragione, la razionalità si fa costante, poietica ricerca e manifestazione dell'*indeducibile* che si rivela in ogni esperienza: costante esperienza dell'*improvviso*, del nuovo che rende ogni esperienza un'*opera* irripetibile, vale a dire – ricorrendo a una nozione di Luigi Pareyson – un atto di *formatività*¹².

4. La maieutica di Socrate come esercizio di improvvisazione

Supremo paradigma della razionalità creativa e formativa che si è appena cercato di mettere in luce si rivela, nella prospettiva di Platone, la maieutica di Socrate, che Platone – unico fra tutti i discepoli di Socrate – percepisce come il cuore del filosofare esercitato dal proprio maestro¹³.

Nell'unico luogo in cui Platone caratterizza la maieutica – *Teeteto* 149 a 1-151 d 3 – Socrate la qualifica come l'arte mediante la quale egli aiuta a generare, partorire la verità – la vera conoscenza, la *sophía* – le anime che ne sono pregne. Socrate stesso, però, si presenta come persona che non genera e possiede alcuna *sophía*; anzi, come persona che dal dio sovrintendente la maieutica ha ricevuto il divieto di generare un qualche sapere (Plat., *Theaet.*, 150 c 4-d 2). Eppure, nonostante questo, Socrate è capace di discernere se il frutto del parto è una mera parvenza del vero o autentica conoscenza (*Theaet.*, 150 c 1-3; cfr. 151 d 2-3); il che implica necessariamente l'averne una qualche esperienza riguardo all'autentica conoscenza. Come, dunque, dobbiamo interpretare la contraddizione che pare sottesa alla caratterizzazione della maieutica? Perché e in che senso l'arte del far partorire vera conoscenza implica la sterilità della persona che la esercita?

¹¹ Riguardo all'unità di conoscenza e prassi/etica nella filosofia di Platone risultano ancora essenziali A.J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Vrin, Paris, 1936, pp. 373-447 *passim*; H.J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Winter Verlag, Heidelberg 1959, *passim*.

¹² Per la possibilità di integrare pienamente la nozione pareysoniana di *formatività* in un discorso relativo all'improvvisazione si veda A. Bertinetto, "Improvvisazione e formatività", *Annuario Filosofico*, XXV, 2009, pp. 145-174.

¹³ Per un ulteriore approfondimento dell'interpretazione qui fornita riguardo alla maieutica socratica – che tenta di valorizzare aspetti finora trascurati negli studi su Socrate e Platone – sia permesso rinviare a S. Lavecchia, "Vertrauen in die Ich-Geburt. Führung in Sokrates' Horizont", in G.W. Werner, P. Dellbrügger (hrsg. v.), *Wozu Führung? Dimensionen einer Kunst*, Karlsruher Institut für Technologie Scientific Publishing, Karlsruhe 2013, pp. 73-81; S. Lavecchia, *Generare la luce del bene*, cit., pp. 96-104.

Socrate stesso non formula alcuna risposta a queste domande, ovvero non fornisce alcuna esplicazione della sterilità che si attribuisce riguardo al sapere, ovvero del non-sapere a essa intimamente legato. La caratterizzazione della maieutica contiene, però, elementi che possono condurre a una risposta. Questi elementi, finora poco considerati nelle interpretazioni della maieutica socratica, sono presenti nel quadro che Socrate traccia riguardo alle levatrici, alle quali egli si ritiene affine. Secondo Socrate, infatti, le levatrici vengono scelte dalla divinità fra le donne che hanno partorito, e che per l'età non sono più in grado di partorire (*Theaet.*, 149 b 5-7, c 2-3). Questo perché la natura umana non ha forze sufficienti per esercitare propriamente un'arte senza alcuna esperienza nel campo che riguarda quell'arte (*Theaet.*, 149 b 10-c 2). Da ciò, ovvero dall'analogia che Socrate stesso evidenzia fra la propria arte e quella delle levatrici, consegue necessariamente che Socrate ha acquisito una piena esperienza riguardo al campo e all'oggetto della propria arte maieutica, vale a dire riguardo all'autentica conoscenza. Socrate, dunque, ha partorito la vera conoscenza; altrimenti, come le levatrici, non avrebbe potuto essere scelto dalla divinità al fine di esercitare l'arte del far partorire. Ma perché, allora, l'aiutare gli altri a partorire il vero ha come presupposto il non poter generare autentica conoscenza?

Se prendiamo fino in fondo sul serio – e cosa ci vieta di farlo? – l'analogia fra Socrate e le levatrici, la risposta appare quasi banale. Infatti, nonostante sia esperta nel partorire, nell'aiutare a partorire la levatrice non genera alcunché di proprio; il suo compito consiste solo nel donare incondizionatamente il proprio aiuto, affinché venga condotto a buon fine il parto di un'altra donna. E questo aiuto viene donato nella forma più piena se la levatrice non lascia determinare la propria azione dalla propria, per quanto ricca, passata esperienza di partoriente e levatrice: la levatrice competente, in altre parole, non è chiamata a *dedurre* il proprio comportamento dai parti passati, ma di fronte a ogni parto deve *svuotarsi* della propria esperienza, e fecondamente intuire l'irripetibile singolarità, individualità che la madre, il figlio/la figlia, il parto *attualmente presenti* vogliono manifestare. La levatrice competente deve, perciò, di volta in volta saper generare, manifestare

quell'unica, *indeducibile* forma nella quale il presente parto può realizzarsi; una qualsiasi meccanica inferenza, una qualsiasi *norma* astrattamente applicata a partire da esperienze passate potrebbe, invece, condurre a errori mortali. Di fronte al singolo parto la levatrice competente è capace, allora, di liberarsi da ogni *pre-giudizio*, da ogni normatività legata alla propria esperienza, e di *immaginare* produttivamente, di generare e manifestare quell'*unica* procedura capace di compiere l'*opera* di quel singolo, irripetibile parto. In altri termini, potremmo dire che alla levatrice competente non è concesso – o, detto in modo più esplicito, è del tutto vietato –, nel presente d'ogni singolo parto, generare qualcosa solo a partire dalla propria esperienza e conoscenza. Ogni singolo parto diviene, allora, per lei, incontro con un *vuoto*, con un *nulla*, con una *assenza*, dati dalla singolarità di quel parto, *indeducibile* a partire da qualsiasi esperienza o conoscenza passate. In questa prospettiva un analogo incontro col vuoto, col nulla, può essere percepito come momento centrale dell'arte esercitata da Socrate. Il non-sapere di Socrate non sarà, quindi, segnale di un rassegnato agnosticismo o scetticismo, ma rinvio alla necessità di *svuotarsi* d'ogni sapere pregresso nel *presente* dell'incontro con l'irripetibile singolarità dell'anima partoriente.

Come ogni competente levatrice, nell'aiutare le anime a partorire Socrate non ambisce a generare un sapere proprio, ovvero a dedurre il parto della vera conoscenza dalle proprie esperienze pregresse. Perché in tal caso la conoscenza partorita sarebbe *di Socrate*, e non dell'anima che egli incontra. Per quell'anima essa si ridurrebbe, di conseguenza, all'imposizione o applicazione più o meno dogmatica e meccanica di una norma, di un astratto universale che nulla ha a che fare con la sua individualità. L'arte maieutica di Socrate consiste, invece, nel generare di volta in volta quell'*indeducibile* forma a partire da cui si realizza nell'anima pregna l'irripetibile *opera* del parto che solo quella singola anima può realizzare. L'arte di Socrate si manifesta, allora, come capacità di generare, nel pieno *presente* dell'incontro con la singola anima, a partire da un *fecondo vuoto*, quell'unico, irripetibile, *indeducibile* percorso mediante il quale quella singola anima può partorire la vera conoscenza. In altre parole, l'arte di Socrate è attività che – ricorrendo alle nozioni e formulazioni Luigi Pareyson – può essere caratterizzata come

un *formare*, perché «nel corso stesso dell'operazione inventa il *modus operandi*, e definisce la regola dell'opra mentre la fa, e concepisce eseguendo, e progetta nell'atto stesso che realizza»¹⁴. La maieutica è, pertanto, un fare – nella prospettiva di Socrate/Platone arte è sempre *poièsi* – «che, mentre fa, inventa il modo di fare [...] senza che il modo di fare sia predeterminato e imposto, sì che basti applicarlo per far bene: lo si deve trovare facendo, e solo facendo si può giungere a scoprirlo»¹⁵. La maieutica è, insomma, *formativa* perché il suo agire riesce «quando ha scoperto la propria regola invece di applicarne una prefissata», ossia perché è «fare inventando insieme il modo in cui nel caso particolare il da farsi si lascia fare»¹⁶, «in maniera che invenzione e produzione procedano di pari passo, e solo operando si trovi la regola della realizzazione, e l'esecuzione sia applicazione della regola nell'atto stesso che ne è la scoperta»¹⁷.

Nella prospettiva appena delineata si può dire, dunque, che la maieutica di Socrate è intrinsecamente *esercizio di improvvisazione*, se con Davide Sparti si intende con improvvisazione un'attività «che mentre si svolge inventa il proprio modo di procedere»¹⁸. La maieutica di Socrate, e con essa la filosofia di Platone, che inscena la maieutica socratica come cifra del proprio filosofare, si rivelano, perciò, in questa prospettiva, attività eminentemente *performative*, se, sulle tracce di Erika Fischer-Lichte, con *performativa* si designa un'azione che non esprime o rappresenta qualcosa di dato, ma col proprio accadere genera la realtà a cui si riferisce; realtà che, pertanto, non verrebbe alla luce senza il realizzarsi di quell'azione¹⁹. In quest'orizzonte non stupisce il fatto che l'attività maieutica di Socrate venga indicata col termine *drâma* (Plat., *Theaet.*, 150 a 9), come a indicare il suo essere manifestazione di un *agire* che è *fare* – entrambi significati intimamente legati al verbo *dráo* –: come a indicare un *dramma* che si rigenera dal nulla, in una forma nuova,

¹⁴ L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1988 (qui citato dalla ristampa 2010 nei Tascabili Bompiani), p. 59.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Ivi, p. 60.

¹⁸ D. Sparti, *Il corpo sonoro. Oralità e scrittura nel jazz*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 123; sul concetto di improvvisazione in generale cfr. pp. 121-125.

¹⁹ Cfr. E. Fischer-Lichte, *Performativität. Eine Einführung*, transcript Verlag, Bielefeld 2012, p. 44.

singolare e irripetibile, a ogni sua messa in scena, perché singolare e irripetibile è il percorso di ogni individuo verso l'autentica conoscenza, e quindi singolare e irripetibile è il dramma del parto in ogni dialogo con un'anima pregna. Di questo dramma, che si sostanzia d'improvvisazione, la filosofia e gli scritti di Platone hanno voluto farsi immagine, inscenando il dialogo filosofico come inveramento d'ogni *tragedia*, ossia come mimèsi che vuole orientarsi verso la forma di vita più buona e più bella (cfr. Plat., *Leg.*, 817 b 1-5)²⁰. Supremo modello di questa mimèsi è la vita di Socrate²¹, così come ogni vita che ardisca impersonare un'armonica integrazione di sistema e libertà, singolarità e universalità, creatività e normatività. Una vita, questa, scandalosa, e quindi degna di condanna per chiunque riesca a percepire queste polarità solo come infeconde dicotomie; una vita corrotta e corruttrice per chiunque si erga a custode d'una normatività che uccide ogni libertà, creatività e autentico sapere (cfr. Plat., *Polit.*, 299 b 2-e); una vita che, invece, si rivela *opera d'arte* a chiunque sappia sperimentare l'autentica improvvisazione: a chi sappia mettere in scena il dramma della vera generatività.

²⁰ Per qualsiasi approfondimento riguardante questa definizione platonica della tragedia, ovvero la nozione platonica di tragedia in generale, si vedano le stimolanti trattazioni in L. Segoloni, *Socrate a banchetto. Il "Simposio" di Platone e i "Banchettanti" di Aristofane*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1994; G. Panno, *Dionisiaco e Alterità nelle "Leggi" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2007; D. Di Salvo, *Dalla trasfigurazione al canone. Il tragico in Platone e Aristotele*, Aracne, Roma 2008.

²¹ Sul ruolo essenziale della mimèsi di Socrate nei dialoghi di Platone cfr., per qualsiasi approfondimento, R. Blondell, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 67-80 e 84-112 (con ulteriore bibliografia); si vedano inoltre i materiali raccolti in S. Lavecchia, *Una via*, cit., pp. 21-23.