

ANNA MOTTA

LA DIDATTICA DEL *GNOTHI KAIRON*
 SECONDO ALCUNI MAESTRI DI PLATONISMO
 IMPERIALE E TARDO-ANTICO

SOMMARIO: 1. *Premessa*; 2. *Un kairos biografico*; 3. *La didattica del gnothi kairon*; 4. *Contro la didattica dell'apparenza*; 5. *Alcune osservazioni conclusive*.

1. *Premessa*

Obiiettivo di questo saggio è affrontare, da una prospettiva biografica e da una prospettiva didattica, la questione del *καιρός*, concentrando l'attenzione su alcuni testi della tradizione platonica in cui, pur non comparando il termine *καιρός*, si possono rinvenire tracce sia del significato situazionale sia di quello formale. Più precisamente, vorrei mostrare che, quando gli antichi commentatori platonici presentano Platone come il punto culminante della storia della filosofia, essi sono portati a individuare il *καιρός* formativo (o anche situazionale) per Platone nell'incontro con Socrate. Questo incontro appare, in effetti, essenziale per consentire il volo metafisico del pensiero di Platone, e costituisce il momento in cui la filosofia diventa esplicitamente medicina delle anime.

A tal fine proverò a definire il *καιρός* della vita di Platone, poiché Platone, pur considerato divino, è nato ed è vissuto in un determinato tempo.¹ Sarà pertanto necessario analizzare alcune biografie di Platone – testi programmatici per la didattica imperiale e tardo-antica –, perché ricostruiscono il racconto di una vita scandita da tappe di perfezionamento, occasioni e momenti opportuni per svolte etiche, fisiche e metafisiche. Tra di essi uno dei più rilevanti è rappresentato certamente dall'incontro di Platone con Socrate: per Platone è questo il

¹ Cfr. Anon. *Proll.* 2, 2-4.

momento opportuno per abbandonare l'apparenza delle cose e iniziare a dedicarsi all'essenza di esse. È questa, dunque, l'occasione per imparare a prendersi cura della propria anima e dei discorsi – ed è in tale contesto, come mostrerò alla fine di questo contributo, che si può parlare anche di un *καιρός* formale – in vista dell'assimilazione al divino.²

2. *Un kairos biografico*

La nascita di un caposcuola è un momento importante per qualsiasi scuola filosofica. In particolare, però, la nascita di Platone – complice probabilmente il fatto che, in età tardo-antica, il platonismo sia l'unica filosofia – viene presentata non solo come la nascita di un dio, ma anche come il punto culminante dell'intera storia della filosofia (Anon. *Proll.* 7, 3-5):

Dunque ci sono state molte scuole di filosofi prima di Platone e dopo Platone, ma [Platone] le superò tutte in dottrine e pensiero e una volta per tutte in assoluto in tutto (tr. Motta 2014).

Alice Swift Riginos, nei suoi *Platonica*, raccoglie 148 aneddoti sulla vita e le opere di Platone da numerose fonti, comprese le sei biografie antiche del filosofo.³ L'autrice tenta di ricondurre ogni aneddoto, per quanto possibile, a (lo sviluppo di) una dottrina platonica. Discute, pertanto, le motivazioni che avrebbero portato gli autori degli aneddoti a costruire le loro storie, contestualizzandole all'interno di dispute filosofiche, religiose o letterarie. Questo modo di rileggere gli aneddoti mi sembra utile a superare i limiti posti da quelle interpretazioni razionalizzanti che hanno come conseguenza la totale svalutazione dell'enorme materiale aneddótico su Platone, il cui sviluppo e la cui circolazione non possono invece che contribuire ad arricchire la nostra conoscenza degli sviluppi teorici del platonismo.

² Cfr. Olymp. *in Alc.* 4, 4-7.

³ Le sei biografie antiche su Platone sono quelle di Filodemo (*Acad. Ind.* = PHerc. 1021), Apuleio (*Plat.* I 1, 180-4, 189), Diogene Laerzio (3, 1-47), Olimpodoro (*in Alc.* 2, 14-167), degli anonimi *Prolegomena alla filosofia di Platone* (1-6), e di Esichio di Mileto (Soud., s.v. Πλάτων).

L'aneddoto 9, nella catalogazione di Swift Riginos, è collocato all'interno del capitolo dedicato alla natura apollinea di Platone.⁴ L'unico testimone di questo aneddoto è il testo degli anonimi *Prolegomena a Platone* (6, 17-19):

Un altro oracolo fu dato, cioè che due ragazzi sarebbero nati, da una parte Asclepio, figlio di Apollo, dall'altra Platone, figlio di Aristone, tra i quali il primo sarebbe stato medico dei corpi, il secondo medico delle anime (ὤν ὁ μὲν ἰατρὸς ἔσται σωμάτων, ὁ δὲ ψυχῶν) (tr. Motta 2014).

Nel collocare questo aneddoto tra quelli che vogliono rimarcare la natura apollinea di Platone, benché si faccia riferimento alla sua discendenza umana per parte di padre da Aristone, la posizione di Swift Riginos rimane in linea con quanto affermato da Westerink nell'edizione dei *Prolegomena*.⁵ Gli epigrammi sepolcrali su cui questo aneddoto sembra essere costruito – riportati da Diogene Laerzio⁶ (di cui il secondo ripreso quasi testualmente da Olimpiodoro⁷) – evidenziano un contrasto tra l'attività di due fratelli *entrambi* figli di Apollo. Tuttavia – secondo Swift Riginos –, la *variatio* proposta nei *Prolegomena* è interpretabile piuttosto come un maldestro tentativo di includere l'epigramma – come, del resto, avrebbe fatto Olimpiodoro – nella narrazione, tenendo conto della presenza di un pubblico di studenti cristiani.⁸ Infatti, nell'inserire il nome di Aristone, l'Anonimo sarebbe stato costretto a sciogliere i

⁴ Cfr. Swift Riginos 1976, 28-29.

⁵ Come invita a fare Westerink 1990, lx-lxi e 56 n. 75, benché per un altro fine, ossia stabilire uno o più intermediari tra Olimpiodoro e l'Anonimo, bisogna distinguere l'epigramma laerziano e il suo valore apollineo dall'aneddoto dei *Prolegomena* che glissa proprio questo aspetto.

⁶ D.L. 3, 45: «Se Febo non avesse dato vita a Platone nell'Ellade / come avrebbe potuto curare con le lettere le anime degli uomini? / E infatti suo figlio Asclepio è medico / del corpo (ἰητὴρ σώματος), come dell'anima immortale lo è Platone (ὡς ψυχῆς ἀθανάτοιο Πλάτων)»; «Febo generò agli umani Asclepio e Platone, / affinché curassero l'uno il corpo, l'altro l'anima (ἕνα ψυχὴν, τὸν δ' ἕνα σῶμα σώσι)» (tr. Gigante 1987).

⁷ Cfr. Olymp. in Alc. 2, 164-167: «Due uomini ha generato Apollo: Asclepio e Platone. / L'uno per la salvezza dell'anima, l'altro per la salvezza del corpo» (tr. mia).

⁸ Cfr. Swift Riginos 1976, 12-13.

versi e a presentare il confronto tra Platone e Asclepio come frutto di un oracolo.⁹ Sarebbe però proprio il riferimento all'oracolo a consentire di mantenere il legame tra Platone e Apollo, che altrimenti rimarrebbe di fatto il padre del solo Asclepio.

Nulla di più è detto sul fatto che l'Anonimo potrebbe, inoltre, cercare di salvaguardare il legame tra Platone e Apollo tramite Socrate di fronte a un pubblico *soprattutto* pagano,¹⁰ e che dunque il riferimento all'oracolo – quell'oracolo che fa di Socrate il più saggio degli uomini – rifletta *soprattutto* la volontà di mostrare che il momento della nascita della filosofia come cura dell'anima è l'incontro con Socrate.¹¹ Tuttavia, per dimostrare ciò è necessario ammettere che la notizia dell'oracolo non sia una semplice curiosità, cioè non sia marginale nell'economia del testo. Potrebbe infatti essere la spia di un modo tipico dell'epoca imperiale e poi tardo-antica di presentare una filosofia platonica che vuole innanzitutto assicurare il benessere dell'anima promuovendo l'assimilazione al divino tramite un cammino virtuoso che inizia (esemplarmente) con Socrate.

Benché anche in Diogene Laerzio e in Olimpiodoro Platone sia presentato come medico delle anime, l'aggiunta del riferimento all'oracolo (χρησμός) e l'esclusione della linea genealogica divina nei *Prolegomena* meritano di essere ridiscusse, perché, pur sortendo l'effetto sperato – ossia di non turbare un uditorio *anche* cristiano –, non contraddicono gli assunti teorici raggiunti dal platonismo nella sua lunga storia. Il riferimento all'oracolo si presta, a mio parere, a giocare un doppio ruolo: 1) rimanda a un legame con Apollo delfico, e dunque rimarca implicitamente la natura apollinea di Platone (l'unità della sua filosofia, anche nell'etimologia del nome del dio),¹² e 2) rimanda al motto 'conosci te stesso' e alla riscoperta da parte di Platone del vero sé, legato a quel *καίρός* che è l'incontro con Socrate. In effetti, Platone può curare gli uomini con i suoi discorsi solo dopo aver preso consapevolezza del vero sé. La svolta etico-terapeutica socratica

⁹ Cfr. Swift Riginos 1976, 28-29.

¹⁰ Cfr. Motta 2014, 51-53 e Motta 2018a, 158-161.

¹¹ Su ciò, cfr. Motta 2021a, in part. 173-176.

¹² Cfr. Anon. *Proll.* 1, 52-53, *Procl. in Cra.* CLXXIV 99, 7-8 e CLXXVI 100, 27-28 e Motta 2014, 57.

comporta, quindi, l'allontanamento dalla produzione precedente, fatta di poesie e tragedie.¹³

Il passaggio dall'etica socratica alla metafisica platonica – cioè al tratto distintivo della filosofia di Platone per i maestri di platonismo – è espressa invece attraverso l'immagine del cigno che vola dalle gambe di Socrate dopo aver messo le ali.¹⁴ La cura della propria anima, attraverso gli insegnamenti etici di Socrate, consente di mettere quelle ali necessarie al volo metafisico; e, in questo senso, Socrate che cura con i λόγοι è un medico per il Platone che, a sua volta, diverrà medico delle anime. La filosofia infatti cura con quei λόγοι che sono tanti microcosmi utili a riscoprirci parte di un unico cosmo. E, in effetti, conoscere l'anima vuol dire conoscere i propri λόγοι interiori, e, di conseguenza, vuol dire anche conoscere tutte le cose in base al principio della συμπάθεια universale.¹⁵ Dunque, la conoscenza di sé conduce all'onniscienza, che si addice al Dio della profezia,¹⁶ e all'assimilazione al divino, che è il fine della filosofia.¹⁷

Non è quindi fuorviante dire che, dal punto di vista biografico, l'incontro con Socrate costituisca il καιρός con cui ha inizio la cura filosofica per Platone dopo un periodo dedicato a composizioni poetico-letterarie che avevano nutrito la sua anima di un desiderio di gloria inautentica.¹⁸ La cura filosofica offerta da Socrate al momento opportuno è una medicina per l'anima di Platone, ma anche per l'anima dei discorsi. È invero dopo l'incontro con Socrate che la produzione letteraria di Platone assumerebbe la forma dialogica. E questa doppia cura mi sembra assimilabile a quella offerta dall'intreccio di γνῶθι σεαυτόν e γνῶθι καιρόν, e dunque, in una maniera enfaticamente socratica, a quella cura che, nelle scuole di età imperiale e tardo-antica,

¹³ Cfr. Anon. *Proll.* 3, 22-26.

¹⁴ Cfr. Motta 2013.

¹⁵ Cfr. Numen. fr. 41 = Procl. *in Ti.* I 17, 30-18, 3: «Ancora, tutte le cose divine sono in tutte le cose e sono unite le une alle altre, cosicché tutte siano in uno e ogni cosa sia in tutto e siano tenute assieme dall'amicizia divina» (tr. mia). La συμπάθεια passa attraverso il principio della συγγένεια platonica: cfr. Pl. *Ti.* 90a2-c6.

¹⁶ Cfr. Olymp. *in Alc.* 199, 3-6.

¹⁷ Sul fine della filosofia come assimilazione al divino, cfr. Mansfeld 2020.

¹⁸ Cfr. Apul. *Plat.* I 2, 184; D.L. 3, 5; Olymp. *in Alc.* 2, 52-86; Anon. *Proll.* 3, 1-26.

danno i dialoghi definiti – nell’olimpiodoro *Commento all’Alcibiade* – «purificazioni indolori o medicine intrise di miele».¹⁹

3. *La didattica del gnothi kairon*

Educare alla conoscenza della sostanza dell’uomo, che è la sua anima, vuol dire educare alla saggezza, perché la conoscenza di sé coincide con la virtù dell’anima che è la saggezza.²⁰ Il percorso didattico di riscoperta dell’anima si configura proprio come il perfezionamento etico di essa, ed è un percorso che lo studente di platonismo segue con la guida di un maestro, il quale – quasi come Socrate nelle biografie di Platone – valuta anche quale sia il momento opportuno per ‘somministrare’ la cura di determinati λόγοι. Procederò a questo punto mostrando che le indicazioni didattiche dei testi dei maestri medioplatonici contengono discussioni che assegnano alla vita di Platone (in perfetta armonia con la sua dottrina) una funzione programmatica. Essi preparano la strada all’operazione dell’Anonimo dei *Prolegomena* sugli epigrammi laerziani e all’enfaticizzazione dell’incontro tra Socrate e Platone come momento di inizio della vera medicina delle anime.

Albino, maestro di platonismo attivo a Smirne nel II d.C., autore del cosiddetto *Prologo*,²¹ applica alla didattica il principio che “secondo Platone” è alla base della buona retorica e che rappresenta il modo filosofico di guardare all’educazione come un progresso o perfezionamento ‘spirituale’.²² Pur ammettendo la possibilità di iniziare a studiare Platone da qualsivoglia dialogo, come mostra l’analogia tra la dottrina di Platone e la figura del cerchio,²³ Albino afferma che solo

¹⁹ Cfr. Olymp. in Alc. 6, 5-7. Su ciò, cfr. Motta 2021b.

²⁰ Cfr. Pl. Alc. 133c18.

²¹ Il *Prologo* è un’introduzione alla lettura dei Dialoghi, di cui possediamo solo sei capitoli; cfr. Reis 1999.

²² Cfr. Hadot 1988.

²³ Cfr. Alb. Intr. IV 149, 17-V 149, 3: «Pertanto, affermiamo che non esiste un unico e determinato punto di inizio nella dottrina di Platone, la quale, infatti, è perfetta e assomiglia alla figura di un cerchio; come, dunque, nel cerchio non esiste un unico e determinato punto di inizio, così neanche nella dottrina di Platone. Tuttavia, non per questo affronteremo la lettura di Platone in un modo qualsiasi e come capita: infatti,

la modalità di insegnamento κατὰ σοφίαν, ovvero κατὰ Πλάτωνα, è realmente efficace per un progresso graduale dell'anima.²⁴ Non si parla, però, di un'anima qualsiasi, bensì di quella che sia già naturalmente ben dotata, che si trovi nel momento della vita opportuno per dedicarsi alla filosofia, e che voglia diventare virtuosa con Platone dopo essersi ben formata seguendo una corretta educazione. Più precisamente Albino scrive (Alb. *Intr.* V 149, 31-150, 13):

Pertanto, chi abbia una buona inclinazione naturale, l'età giusta per filosofare, l'intenzione di accostarsi alla dottrina platonica per esercitare la virtù, un livello avanzato di conoscenze e un'esistenza libera dagli impegni politici, costui comincerà dall'*Alcibiade*, per cambiare rotta e giungere a capire di che cosa ci si debba prendere cura. Per vedere poi, come di fronte a un bel modello, chi sia il filosofo, quale sia il suo stile di vita e su quale presupposto si fondi la sua dottrina, egli dovrà proseguire leggendo il *Fedone*. Infatti, in questo dialogo (Platone) spiega chi sia <il> filosofo e quale sia il suo stile di vita, e, partendo dal presupposto che l'anima sia immortale, egli illustra la propria dottrina in merito ad essa. Dovrebbe poi seguire la lettura della *Repubblica*: infatti, a partire dalla nascita (Platone) descrive l'intero processo di formazione, grazie al quale si può giungere a conseguire la virtù. Siccome, poi, bisogna anche conoscere le realtà divine, per potersi assimilare ad esse con il possesso della virtù, leggeremo il *Timeo*: infatti, accostandoci all'indagine sulla natura, alla cosiddetta "teologia" e all'organizzazione del Tutto, avremo in piena chiarezza davanti agli occhi le realtà divine (tr. Vimercati 2015).

Questo ordine di lettura che seleziona quattro dialoghi dal *corpus Platonicum* è, secondo Albino, quello più filosofico, perché segue la discussione sulla psicagogia dei discorsi contenuta nel *Fedro*. Affinché il dialogo si muova *opportunamente* verso gli studenti per

nemmeno quando bisogna disegnare un cerchio lo si disegna a partire da un punto qualsiasi» (tr. Vimercati 2015).

²⁴ L'ipotesi che nei capitoli IV e VI del *Prologo* Albino presenti un'unica modalità di insegnamento didattico è discussa in Motta 2018b, 82-89.

adattarsi all'anima di ognuno di essi, il maestro dovrà preliminarmente considerare il verificarsi di determinate condizioni. Proprio come il medico che visita il paziente per valutare il beneficio che questi può trarre dall'assunzione di determinati farmaci,²⁵ così il maestro deve valutare chi può trarre beneficio e quando da determinati dialoghi.

L'applicazione di una metodologia medica alla didattica deve però innanzitutto considerare l'indole e la natura dello studente. È infatti necessario che l'aspirante filosofo sia ben dotato, cioè di una natura temperante, e con una indole naturalmente disposta a reprimere le passioni.²⁶ Come si legge nel *Didascalico*, manuale di platonismo del II secolo d.C. attribuito ad Alcinoo, una corretta formazione e una adeguata educazione non rendono gli studenti immediatamente e perfettamente idonei alla virtù filosofica se non c'è, anche e soprattutto, una certa disposizione naturale.²⁷ In sostanza, un metodo didattico privo di queste valutazioni preliminari e di simili procedimenti e accorgimenti assomiglierebbe piuttosto all'incedere di un cieco (ὄσπερ τυφλοῦ πορείᾳ²⁸): «È chiaro che se uno vuole insegnare l'arte dei discorsi secondo le regole della tecnica, costui dovrà mostrare con precisione *l'essenza della natura di ciò a cui i discorsi verranno rivolti*. E questo sarà l'anima».²⁹

Solo dopo aver valutato le anime degli studenti e la loro natura più o meno ricettiva di determinati argomenti³⁰ si può procedere a considerare quali siano i discorsi, e dunque i dialoghi, più appropriati. Un ordine che

²⁵ Albino è tra i maestri di Galeno, il quale scrive: «Se ai medici è necessaria la filosofia per l'apprendimento iniziale e per il successivo esercizio, è chiaro che chi è un vero medico è sempre anche un filosofo, ai filosofi è necessaria la medicina. Sul fatto che ai medici abbisogni la filosofia per adoperar bene l'arte non credo abbia bisogno di dimostrazione chi ha visto spesso che gli avidi di ricchezze sono spacciatori di droghe non medici e usano l'arte per fini opposti a quelli a cui è destinata per natura» (*Il miglior medico è anche filosofo* III 61; tr. Garofalo & Vegetti 1978).

²⁶ Cfr. Alc. *Did.* I 152, 13-14. Cfr. anche Taurus 6 T Gioè = 11 Petrucci. Nei *Prolegomena* a Platone (1, 1-12) uomini ben dotati sono quelli che non hanno la natura delle civette: cfr. Arist. *Metaph.* II, 993b9-11.

²⁷ Cfr. Alc. *Did.* I 152, 23-26.

²⁸ Pl. *Phdr.* 270e1.

²⁹ Pl. *Phdr.* 270e3-5; tr. Bonazzi 2011 (corsivo mio).

³⁰ Cfr. Pl. *Phdr.* 269d.

tiene conto del *καιρός*, cioè del momento opportuno, per somministrare determinate letture, come quello proposto da Albino,³¹ è un ordine che ammette assieme all'esistenza di discorsi diversi per anime diverse anche una misura (*πρέπον/εὐκαιρία*) per le letture da affrontare, ossia la giusta misura che, se oltrepassata, potrebbe danneggiare invece che dare giovamento. E questo è quanto il Socrate platonico dice sull'arte dei discorsi (Pl. *Phdr.* 271c10-272a9):

Dacché la potenza del discorso culmina nella guida delle anime (*ψυχαγωγία*), l'aspirante retore deve necessariamente sapere quante specie di anime (*ψυχή ὅσα εἶδη*) ci sono: ve ne sono tante e di tanti tipi, ragion per cui gli uomini sono chi di un carattere, chi di un altro. Una volta compiute queste divisioni, si passa ai discorsi: ve ne sono tante specie, ognuna di un tipo particolare. Quanto agli uomini quelli che hanno un certo carattere si lasciano facilmente persuadere da un certo tipo di discorsi per un certo tipo di causa in vista di un certo tipo di azioni; altri, per queste stesse ragioni, difficilmente si lasciano persuadere. [...] Quando invece si sia in grado di dire adeguatamente quali persone siano persuase da quali discorsi e, al cospetto della tal persona, si riesca a riconoscerla mostrando a se stessi che quella è proprio la tal persona con quella tale natura (*αὕτη ἡ φύσις*) di cui avevano trattato i discorsi, e che ora è qui presente, e che bisogna rivolgerle questo tipo di discorsi, in quel modo particolare, per persuaderla di quelle cose – quando si possiede tutto ciò, e vi si aggiunge la conoscenza del momento opportuno per parlare e tacere, riconoscendo anche la misura adatta e quella inadatta (*τὴν εὐκαιρίαν τε καὶ ἀκαιρίαν*) per i discorsi brevi, lo stile compassionevole, quello veemente e tutti i generi di discorsi appresi: solo allora si sarà raggiunta una completa perfezione della tecnica, prima no (tr. Bonazzi 2011).

In effetti, il maestro di filosofia platonica di epoca imperiale è il buon retore di cui parla Platone: è colui che è in grado di impedire che “l'impuro tocchi il puro”,³² perché – come dice Ippocrate – “più si

³¹ Cfr. anche Galen. *de libr. propr.* II 83, 7 ss.

³² Cfr. Pl. *Phd.* 67b1.

nutrono i corpi impuri, più li si danneggia”.³³ Inoltre, solo il maestro è in grado stabilire – come sembra avvenisse già nella scuola di Pitagora – il tempo opportuno in cui lo studente ha da osservare il silenzio e quando invece può manifestare le proprie opinioni, benché non manchino esempi di impertinenza da parte di alcuni scolari.

4. Contro la didattica dell'apparenza

Maestro di platonismo ad Atene nel secondo quarto del II secolo d.C., Tauro di Beirut³⁴ osserva che molti giovani della sua scuola pretendono di dettar legge circa l'organizzazione del piano di studi. Costoro arrivano a dichiarare quali debbano essere i contenuti e la sequenza dell'apprendimento che viene loro impartita (Taurus 6 T Gioè = 11 Petrucci):

[9] Uno dice: “insegnami per prima questa cosa”, parimenti un altro dice: “voglio apprendere questa cosa, quest'altra no”; questi arde dal desiderio di incominciare dal *Simposio* di Platone, per la gozzoviglia di Alcibiade, quello dal *Fedro*, per il discorso di Lisia. [10] Vi è anche – disse – per Giove, chi chiede di leggere Platone non per abbellire la propria vita (*non vitae ornandae*), ma per imbellettare il proprio linguaggio e il proprio stile (*sed linguae orationisque comendae gratia*), e per diventare non più temperato (*nec modestior fiat*), ma più piacevole (*sed ut lepidior*) (tr. Gioè 2002).

Sembra, quindi, che, nelle scuole imperiali, il *Fedro* e il *Simposio* riscuotessero particolare successo, in quanto dialoghi considerati di intrattenimento e stilisticamente belli. Tuttavia, questa e altre testimonianze sull'insegnamento di Tauro mostrano, più che altro, una critica all'approccio sbagliato al testo di Platone. Tale approccio

³³ Cfr. Hp. *Aph.* 2, 10 Littré. Questa suggestione, espressa attraverso il riferimento a Platone e a Ippocrate, è tratta da Olymp. *Proll.* 10, 5-8 ed è una delle argomentazioni riguardanti la questione isagogica dedicata alle qualità, tra cui appunto l'anima purificata, che deve avere lo studente che si appresta a studiare Aristotele.

³⁴ Per un profilo completo su Tauro di Beirut, cfr. Petrucci 2018, 1-20.

è biasimato non tanto per la mancanza di considerazione per il *καίρος* didattico e situazionale, ma piuttosto per l'incessante studio intorno all'apparenza delle cose belle che non tiene conto del *καίρος* formale, cioè dell'adeguatezza linguistica ai contenuti del discorso. Esempio è la lezione che Tauro fa commentando un passo del discorso di Pausania contenuto nel *Simposio*, e durante la quale mostra come Platone non si sia accontentato, alla maniera dei retori, di scrivere un discorso formalmente bello. Così Tauro si rivolge al suo allievo Gellio (Taurus 10 T Gioè = 12 Petrucci):

[4] Ehi tu, principiante retore (*tu, rhetorisce*) – così infatti mi soleva chiamare all'inizio, quando ero stato accolto da poco nella scuola, poiché egli riteneva che fossi venuto ad Atene unicamente per acquisire l'eloquenza (*eloquentiae unius extundendae gratia*) – non vedi – disse – un *enthymema*,³⁵ denso, brillante, rotondo e legato da ritmi brevi e armoniosi, con un certo eguale periodare? [5] Puoi indicarci nei libri dei vostri retori una prosa composta in modo altrettanto coerente e armonioso (*tam apte tamque modulate compositam orationem*)? Ma – disse – ti prego di considerare questi ritmi *hodou parergon* (secondari). [6] Ci si deve infatti rivolgere all'intima sostanza stessa di Platone, al peso e alla dignità dei suoi argomenti, e non fermarsi alla piacevolezza dei suoi suoni o alle grazie dell'espressione (*ad ipsa enim Platonis penetralia ipsarumque rerum pondera et dignitates pergendum est, non ad vocularum eius amoenitatem nec ad verborum venustates deversitandum*) (tr. Gioè 2002).

Ora, poiché Platone non si è accontentato di scrivere discorsi formalmente belli, anche il bravo studente non può accontentarsi della bellezza formale dei discorsi. Proprio per questo bisogna invitare gli studenti a guardare agli aspetti formali, cioè retorico-stilistici, dei dialoghi come secondari all'esegesi fondata invece sulle *ipsa res* di Platone. Non basta, quindi, essere un amante dei discorsi³⁶ per avvicinarsi a Platone. Il vero

³⁵ Cfr. Theon *Prog.* 72, 16-25, il quale afferma che il maestro deve condurre lo studente a bilanciare le capacità di sviluppare *ἐνθυμήματα* con le qualità (etiche) naturali.

³⁶ Cfr. Pl. *Phdr.* 228c2.

aspirante platonico è colui che si converte alla filosofia, cioè alla ricerca dell'essenza delle cose, smettendo di giocare *inopportunamente* col φάρμακον dei discorsi che deve essere somministrato dai soli maestri e secondo determinate regole.³⁷

Severo è il rimprovero che Tauro rivolge a un allievo che, convertitosi dalla retorica alla filosofia, si mostra ancora refrattario ai suoi insegnamenti morali. Non è chiaro cosa abbia fatto questo allievo, ma è evidente che il rimprovero di Tauro sia rivolto alla tendenza di giustificare un misfatto con l'uso di esempi e la scusa della consuetudine (Taurus 9 T Gioè = 10 Petrucci):³⁸

[2] Allora Tauro, maggiormente irritato proprio da questo genere di difesa, disse: «Uomo sciocco e da nulla, se non ti distolgono dai cattivi esempi le autorità e le ragioni della filosofia, non ti viene in mente neppure la frase del vostro famoso Demostene, la quale, legata com'è da un ritmo piacevole e soave di parole, quasi come una sorta di canzone retorica sarebbe potuta rimanere più facilmente impressa nella tua memoria? [3] Infatti, se non mi sbaglio – disse – in ciò che senza dubbio ho letto nella mia prima fanciullezza, queste sono le parole di Demostene contro colui che, come ora fai tu, intendeva cancellare e giustificare la propria colpa con le colpe altrui: “tu non dire che questo è avvenuto sovente, ma che è bene che avvenga così: infatti, se mai qualcosa fu fatto contro le leggi, e tu lo hai imitato, non per questo sarebbe giusto che tu sfugga alla giustizia, ma a maggior ragione dovresti essere condannato: come infatti tu non avresti fatto questa proposta se qualcuno fosse stato condannato, così, qualora tu ora paghi il fio, un altro non la farà”» (tr. Gioè 2002).

Questo rimprovero permette di chiarire la relazione tra la cattiva retorica, che guarda alle apparenze formali dei discorsi, e la buona retorica, che insegna a cogliere insegnamenti etici. Di quest'ultima è esempio appunto anche Demostene. La retorica delle scuole qui criticata

³⁷ Per un parallelo tra λόγος e φάρμακον, cfr. Pl. *Phdr.* 270b ed *Encomio di Elena* (Gorg. DK 82 B11, 14). Cfr. Casertano 1999, 95-108.

³⁸ Così leggono Gioè 2002, 302-304 e Petrucci 2018, 9-10 *contra* Dörrie 1973, 30.

è allora quella concentrata *esclusivamente* sulle vuote apparenze,³⁹ ossia su un linguaggio e su uno stile perfetti, per nulla interessata però ai contenuti che possono offrire un reale progresso morale agli studenti. Invece è necessario diventare moralmente buoni prima di aspirare ad assimilarsi a Dio: il giovane rimproverato da Tauro, benché conosca il testo di Demostene, non ne ha colto il contenuto etico più profondo. E, in tal modo, mostra di non trovarsi ancora nel momento opportuno per continuare il suo percorso di studi con i testi di Platone.

5. *Alcune osservazioni conclusive*

Per Platone e per i maestri di platonismo la cattiva retorica non si interessa della verità riguardo a ciò che è giusto o buono,⁴⁰ e pertanto non può curare realmente le anime, perché, fermandosi all'apparenza delle cose, cura e si cura della struttura formale dei discorsi. Gli aspiranti filosofi che non accettano di lasciarsi guidare dai maestri sono come quegli uomini malati che vogliono curare il corpo senza prima curare l'anima. Ma la psicoterapia dei discorsi socratici insegna che il mal di testa di Carmide non può essere curato senza un incantesimo.

Socrate dice di aver imparato quest'incantesimo da uno dei medici seguaci del "medico-dio" trace Zalmossi,⁴¹ che dicono essere capaci di rendere anche gli uomini immortali.⁴² Zalmossi sostiene che non solo l'organismo va curato come un tutto,⁴³ ma anche che il corpo non può essere curato senza prima curare l'anima, perché «tutto prende le

³⁹ Su ciò, cfr. Petrucci 2019.

⁴⁰ Cfr. Pl. *Phdr.* 272d-e; *Grg.* 463a-d. Cfr. Casertano 2008, in part. 180-181, 183-184.

⁴¹ Ferrari 2013, 29-34. Cfr., anche più recentemente, Ferrari 2019, 28 che definisce Zalmossi – considerato un dio dai membri della sua confraternita (cfr. Hdt. IV 94-96) – “una bizzarra figura di medico-dio” di cui Socrate si dichiara seguace e da cui apprende l'esigenza di accompagnare la cura del corpo con quella terapia dell'anima che consiste in ragionamenti in grado di procurare saggezza in chi li riceve. Sarebbe proprio questa condizione psichica la causa del benessere di un individuo, poiché dall'anima dipendono tutte le cose.

⁴² Cfr. Pl. *Chrm.* 156d. Sulla questione dell'immortalità nei dialoghi, cfr. ancora Ferrari 2019.

⁴³ Sulla differenza di approccio delle “scienze” contemporanee, cfr. Casertano 2007.

mosse dall'anima, i mali e i beni».⁴⁴ La terapia dell'anima, a sua volta, può aver luogo solo tramite incantesimi. E questi incantesimi sono i bei discorsi (καλοὶ λόγοι), i quali, dopo aver assicurato la σωφροσύνη all'anima, assicurano salute al corpo.⁴⁵ Nell'*Alcibiade*, dialogo molto influente nella tradizione platonica,⁴⁶ conoscere effettivamente il vero sé significa diventare σώφρων⁴⁷ e avere σωφροσύνη.⁴⁸ Più precisamente, dal momento che il nostro vero sé, e dunque la parte migliore di noi, è l'anima, e dato che la parte migliore dell'anima è l'intelletto, la conoscenza di sé coincide con la virtù dell'anima, che è la saggezza, nel senso morale e intellettuale del termine.⁴⁹

Riprendendo, ora, la riflessione di Tauro, sembra chiaro che Platone è colui che cura innanzitutto il contenuto etico dei suoi dialoghi per dare splendore alla loro forma. Dalla lettura di Platone, e attraverso l'esempio della sua vita, i maestri di platonismo imparano, come Socrate dai medici traci (παρά τινος τῶν Θρακῶν τῶν Ζαλμούξιδος ἰατρῶν, Pl. *Chrm.* 156d5), che per condurre gli studenti alla condotta propria di un'indole buona e irreprensibile è necessario, al momento opportuno, curarli con bei λόγοι. La discussione circa l'anima e la sua cura, che avviene con la conoscenza di sé, sono pertanto parte di un contesto morale socratico⁵⁰ che prepara a cimentarsi in discipline filosofiche con al vertice la teologia.

Per chiarire ciò mi sembra si possa richiamare un passo del *Su Platone e la sua dottrina* di Apuleio, intellettuale di lingua latina e autore di alcune opere a carattere filosofico. Apuleio scrive che Platone fu allievo di Socrate, presso il quale ottenne *proprio* una formazione etica. Platone si distinse dando lustro alla sapienza tramandatagli dal suo maestro «con l'eleganza del suo stile, perché grazie alla raffinatezza e alla solennità delle sue parole le attribuì il massimo prestigio».⁵¹

⁴⁴ Pl. *Chrm.* 156e6-7.

⁴⁵ Cfr. Pl. *Chrm.* 157a.

⁴⁶ Cfr. Renaud & Tarrant 2015, 262-269.

⁴⁷ Cfr. Pl. *Alc. I* 131b5.

⁴⁸ Cfr. Pl. *Alc. I* 133c18.

⁴⁹ Cfr. Gerson 1997, 5.

⁵⁰ Pl. *Apol.* 29e2; 36c7; *Crit.* 47d4-5; *Smp.* 261a4-6.

⁵¹ Apul. *Plat.* I 185-186; tr. Dal Chiele 2016.

Dunque, Platone ha il merito non solo di elaborare e riunire in un sistema coerente tutta la riflessione precedente, ma segna anche il tempo della filosofia dei bei discorsi,⁵² che curano prima l'anima e poi il corpo, perché hanno innanzitutto un'anima e poi un corpo (Apul. *Plat.* I 188):

Siccome i maestri di queste scuole filosofiche avevano trasmesso ai propri allievi concetti abbozzati e ancora incompleti, Platone li perfezionò e li rese oggetto di ammirazione, non solo rifinandoli con il ragionamento ma rivestendoli anche, fino a dare loro la forma elegantissima di uno stile sublime (*eas hic cum ratione limando tum ad orationis augustae honestissimam speciem induendo perfectas atque etiam admirabiles fecit*) (tr. Dal Chiele 2016).

Già Apuleio, quindi, prima dell'anonimo autore dei *Prolegomena*, il cui testo ho citato in apertura, describe Platone come il momento culminante della storia della filosofia, e lo fa sottolineando la rilevanza dell'incontro con Socrate, quel Socrate del 'conosci te stesso', che è, dunque, maestro di etica. La differenza tra il racconto apuleiano e il testo dei *Prolegomena* sembrerebbe, a questo punto, l'assenza del riferimento alla medicina platonica e all'oracolo. Questo riferimento, proprio in virtù di quanto fin qui argomentato, potrebbe essere nascosto nella celebrazione dei bei discorsi platonici, nati dal perfezionamento di quelli socratici. Questi sono effettivamente il φάρμακον accompagnato da quell'incantesimo che rende immortali, φάρμακον in grado di curare *al momento opportuno* – perché la vita di Platone ha effettivamente una funzione programmatica nei testi didattici che rielaborano il καίρος situazionale per giustificare tempi opportuni per l'insegnamento⁵³ – le anime degli studenti alla ricerca di quella saggezza o perfezione che si rivelerà utile non semplicemente per la vita adulta ma per l'unione con Dio.

⁵² Per Massimo di Tiro lo stile di Platone è migliore di quello di Omero, proprio perché all'eccellenza stilistica corrisponde quella dei contenuti (*Or.* 26, 1-4).

⁵³ Cfr. ancora Motta 2021b.

Bibliografia

- Bonazzi, M. (a cura di) [2011], Platone, *Fedro*, Torino, Einaudi.
- Casertano, G. [1999], Verità, errore, inganno in Gorgia, in: *Bollettino Filosofico* 15, 95-108.
- Casertano, G. [2007], Su un libro di psicologia antica, in: *Vichiana* 9 (2), 327-330.
- Casertano, G. [2008], Retorica e filosofia, persuasione e verità nel *Fedro* e nel *Simposio*, in: F. Alesse, F. Aronadio, M.C. Dalfino, L. Simeoni, E. Spinelli (a cura di), *Anthropine sophia. Studi in filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Napoli, Bibliopolis, 171-187.
- Dal Chiele, E. (a cura di) [2016], Apuleio, *De Platone et eius dogmate. Vita e pensieri di Platone*, Bologna, Bononia University Press.
- Dörrie, H. [1973], L. Kalbenos Tauros. Das Persönlichkeitsbild eines platonischen Philosophen um die Mitte des 2. Jhs. N. Chr., in: *Kairos* 15, 24-35.
- Ferrari, F. [2013], L'incantesimo del Trace. Zalmoxis, la terapia dell'anima e l'immortalità nel *Carmide* di Platone, in: M. Taufer (a cura di), *Sguardi interdisciplinari sulla religiosità dei Geto-Daci*, Freiburg, Rombach, 21-41.
- Ferrari, F. [2019], *La via dell'immortalità*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Garofalo, I., Vegetti, M. (a cura di) [1978], *Opere scelte di Galeno*, Torino, UTET.
- Gerson, L.P. [1997], Ἐπιστροφὴ πρὸς ἑαυτὸν: History and Meaning, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 1, 1-32.
- Gigante, M. (a cura di) [1987], *Diogene Laerzio, 'Vite dei filosofi'*, Roma/Bari, Laterza.
- Gioè, A. (a cura di) [2002], *Filosofi Medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti*, Napoli, Bibliopolis.
- Hadot, P. [1988], *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi.
- Mansfeld, J. [2020], The Complete Philosopher, in: M.-J. Huh (ed.), *Introduction générale à la philosophie chez les commentateurs néoplatoniciens*, Turnhout, Brepols, 97-121.

- Motta, A. [2013], L'anima alata di Platone e la sua missione soteriologica. Egesi neoplatoniche sul *Fedro*, in: *KOINΩNIA* 37, 43-59.
- Motta, A. [2014], *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, Roma, Armando.
- Motta, A. [2018a], Platone nelle università del mondo antico. Gli appunti di un anonimo studente della metà del VI sec. d.C., in: *Intersezioni* 38 (2), 145-168.
- Motta, A. [2018b], *λόγους ποιεῖν. L'eredità platonica e il superamento dell'aporia dei dialoghi*, Napoli, Iniziative Editoriali Paolo Loffredo.
- Motta, A. [2021a], The Many Voices of a Teacher without Teachers, in: *Méthexis* 33, 170-196.
- Motta, A. [2021b], The Life of Plato in Introductory Schemes: The Preface to Olympiodorus' *Commentary on the First Alcibiades* (in *Alc.* 1.1–3.2), in: A. Joosse (ed.), *Olympiodorus of Alexandria: Exegete, Teacher, Platonic Philosopher*, Leiden/Boston, Brill, 31-54.
- Petrucci, F.M. [2018], *Taurus of Beirut. The Other Side of Middle Platonism*, London/New York, Routledge.
- Petrucci, F.M. [2019], Lezioni platoniche. Riuso dei dialoghi ed etica pratica nel Platonismo post-Ellenistico, in: V. Veronesi (a cura di), *Il Calamo della Memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*. VIII, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 25-46.
- Reis, B. (Hg.) [1999], *Der Platoniker Albinos und sein sogenannter Prologos*, Wiesbaden, Reichert.
- Renaud, F., Tarrant, H. (eds.) [2015], *The Platonic Alcibiades I. The Dialogue and its Ancient Reception*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Swift Riginos, A. [1976], *Platonica. The Anecdotes concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden, Brill.
- Vimercati, E. (a cura di) [2015], *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, Milano, Bompiani.
- Westerink, L.G., Trouillard, J., Segonds, A.-Ph. (éds.) [1990], *Prologomènes à la philosophie de Platon*, Paris, Les Belles Lettres.

The Didactic Method of *gnothi kairon* according to Some Teachers of Imperial and Late-Antique Platonism

Keywords

didactics; biography; rhetoric; ethics; soul

Abstract

The aim of this paper is to address the question of *kairos* from both a biographical and a didactic perspective, by focusing on some texts of the Platonist tradition in which the term *kairos* does not appear, yet traces of both its situational and formal meanings can be found. More specifically, I would like to show that when the Platonists present Plato as the culmination of the history of philosophy, they are inclined to identify the formative (or even situational) *kairos* for Plato in his encounter with Socrates. This encounter appears essential to enable the metaphysical flight of Plato's thought, and represents the moment when philosophy becomes a medicine for the soul.

Anna Motta
Università di Napoli Federico II, Italy
E-mail: anna.motta@unina.it