

FRANCESCA EUSTACCHI

«DIO ONORA TALVOLTA L'OPPORTUNITÀ
DELL'INGANNO» (*DISSOI LOGOI* 3.12)
L'INTRECCIO TRA *KAIROS* E INGANNO IN
DIALOGO CON GORGIA E PLATONE

SOMMARIO: 1. *L'origine sofistica e i diversi sensi di kairos*; 1.1. *Il kairos sofistico in ambito retorico*; 1.2. *Il kairos sofistico in ambito etico*; 2. *Il kairos dell'inganno*; 2.1. *L'inganno "al momento opportuno"*; 2.2. *L'inganno "giusto"*; 2.3. *L'inganno per fini buoni*; 2.4. *L'eikos come inganno utile*; 3. *In conclusione*.

Il presente contributo intende mostrare la ricchezza semantica e le applicazioni pratiche delle due nozioni di *kairos* e inganno, nelle loro molteplici declinazioni: per l'inganno si farà riferimento ai concetti di falso, errore, incantesimo e fascinazione, mentre la nozione di *kairos* verrà strettamente connessa ai sensi di opportunità e appropriatezza di un'azione o di un comportamento.

Tale percorso sarà condotto sulla base dei testi sofistici e platonici, i quali offrono un variegato materiale di riflessione e consentono sia di chiarire significato e utilità teoretica di ognuno dei due concetti presi in esame sia di considerarli in un fecondo intreccio.

1. L'origine sofistica e i diversi sensi di kairos

Occorre innanzitutto partire dall'origine del termine *kairos*, mettendo in evidenza le sue diverse sfumature di significato. La traduzione più comune è quella di "momento opportuno", nel senso di tempo o occasione propizio/a per svolgere una certa attività; tuttavia, nei testi che si analizzeranno di seguito, la parola non assume solo questa

specifica valenza temporale,¹ ma viene utilizzata per indicare anche l'opportunità nel senso più generale di *convenienza* e *appropriatezza* di un'azione, di una condotta o di un atteggiamento, rispetto ad una particolare situazione.

Si tratta di un concetto centrale in tutto il pensiero sofistico, per questo andrebbe relativizzata parte della tradizione manualistica che attribuisce il *kairos* a Gorgia in modo quasi esclusivo. Come riferisce Diogene Laerzio, pare che fu Protagora il primo ad usare tale nozione riferendola all'ambito linguistico e dialogico: «[Protagora] fu il primo a distinguere i tempi del verbo, a spiegare la potenza del momento opportuno (καίροῦ) e a istituire gare dialettiche».² Questa testimonianza, tuttavia, può essere confrontata con quella di Dionisio di Alicarnasso (I sec. a.C.) che considera, invece, Gorgia il primo ad essersi occupato del *kairos*:

Quanto al “momento opportuno” (καίροῦ), fino ad oggi nessuno, né retore né filosofo, ne ha definito la tecnica, nemmeno colui che per primo tentò di trattare questo argomento, Gorgia di Leontini; neppure lui scrisse qualcosa degno di nota.³

Questo testo pone in risalto il primato di Gorgia,⁴ che sembra costituire l'inizio *della riflessione* sul *kairos*, una riflessione che, dopo quattro secoli di ricerche retoriche, non può che apparire a Dionisio del tutto insoddisfacente.⁵

¹ Una prospettiva più ampia la si trova in Marramao 1992, 99-100: «Lungi dal risolversi nel significato di “momento istantaneo” o “occasione” [...] *kairós* viene così a designare, al pari di *tempus*, una figura oltremodo complessa della temporalità: figura che rinvia alla “qualità dell'accordo” e della *mescolanza opportuna* di elementi diversi – esattamente come il tempo atmosferico».

² Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX, 52 = DK 80 A1. Le traduzioni dei testi sofistici citati, se non diversamente specificato, è di chi scrive. L'edizione di riferimento per i testi greci dei frammenti e delle testimonianze sofistiche è Reale 2006.

³ Dionisio di Alicarnasso, *La composizione delle parole*, 12 = DK 82 B13.

⁴ Trédé 1992, 250, cita anche una testimonianza di Filostrato che evidenzia un ulteriore nesso tra Gorgia e *kairos*: l'abilità retorica, ostentata dal sofista, di poter parlare su qualsiasi soggetto «affidandosi all'ispirazione del momento (ἐφειεῖς τοῦ καιροῦ)» (*Vite dei sofisti*, 382 K = DK 82 A1a).

⁵ Non bisogna però dimenticare, nota Tortora 1985, 542-543, che l'esigenza di

In ogni caso, risulta innegabile che sia stato proprio il Leontinese a conferire a tale concetto una grande importanza normativa – il che ne spiega la comune attribuzione a questo sofista – tanto da considerarlo al pari di una legge: «Questa la legge più divina e universale: dire e tacere, compiere e omettere ciò che si deve nel momento in cui si deve (τὸ δέον ἐν τῷ δέοντι)».⁶ Anche se qui il termine *kairos* non compare, viene comunque utilizzata una perifrasi che sembra fungere da definizione del termine stesso, facendone emergere la duplicità di senso e sfera di applicazione:

1. la presenza di due coppie – dire-tacere, per la sfera del linguaggio, e compiere-omettere, per la sfera dell'azione pratica – mostra la valenza sia etica sia retorica del *kairos*. Tale criterio risulta ugualmente importante sia nell'uso delle tecniche retoriche, in cui si deve ben bilanciare secondo l'opportunità (di tempo, di luogo, di pubblico, ecc.) il discorso e il suo svolgimento (ossia una giusta alternanza di dire e tacere), se si vuole essere persuasivi, sia a livello etico, in cui i comportamenti corretti, vale a dire quelli virtuosi, variano in base alla circostanza;
2. il *momento opportuno* appare dunque decisivo sul piano dell'agire virtuoso, perché permette di individuare ciò che si deve o non si deve fare (con riferimento alla necessità) in ogni ambito e in ogni situazione;
3. la valorizzazione del *kairos* come legge divina va inoltre sottolineata, in quanto può essere intesa contro la rigidità della legge positiva umana, che, invece, non tiene conto della varietà delle situazioni concrete.⁷

Confermano questo orizzonte concettuale le opere retoriche gorgiane, l'*Encomio di Elena* e la *Difesa di Palamede*,⁸ che esemplificano quanto appena enunciato con riferimenti all'ambito sia retorico sia etico.

definire teoreticamente il *kairos* era del tutto estranea a Gorgia: nascerà solo dopo, con Socrate e allievi.

⁶ Planude, *Commento a Ermogene*, V 548 = DK 82 B6.

⁷ Per un approfondimento sul rapporto *nomos-physis* in ambiente sofistico, si rimanda a Eustacchi 2021b.

⁸ Per una lettura complessiva e approfondita delle due opere, si veda Ioli 2013.

1.1. Il *kairos* sofisticato in ambito retorico

Nella *Difesa di Palamede*, il valore del *kairos* come criterio nell'orizzonte retorico-giuridico viene affermato in relazione alla opportunità, intesa come convenienza, di *dire la verità*:

A voi, valenti giudici, di me voglio dire una cosa antipatica, ma vera; questo, che *non è conveniente* (εικότα) per uno che [non] fosse accusato, *si addice* (προσήκοντα) invece per uno accusato.⁹

Dire la verità non è sempre e per tutti i soggetti opportuno e funzionale all'esito che si vuole ottenere tramite il discorso; afferma Gorgia che è conveniente per difendersi *nel caso in cui* si è accusati, essendo innocenti (come nella situazione di Palamede, accusato ingiustamente).¹⁰ Il testo, quindi, non svaluta *tout court* la scelta di comunicare la verità, ma sottolinea la dipendenza di tale azione dal contesto, giudicando in relazione ad esso la sua adeguatezza. In sintesi, il vero deve essere giocato o evitato *a seconda della situazione*.

Un altro esempio sull'utilizzo del *kairos* in ambito retorico, questa volta con un accento più linguistico, ci viene fornito dall'*incipit* dell'*Encomio di Elena*, in cui questo criterio entra in scena con il significato di *parlare opportunamente*:¹¹

Uomo e donna, discorso e azione, città e opere, quello che è degno di lode bisogna onorare con lode, quello che non è degno, invece, bisogna coprire di biasimo: infatti, è ugualmente colpa e stoltezza sia biasimare ciò che è degno di lode, sia lodare ciò che è degno di biasimo. Ora è dovere dello stesso uomo sia dire correttamente (ὀρθῶς) ciò che deve dire sia confutare coloro che biasimano Elena [...] Ebbene io intendo conferendo al mio

⁹ Gorgia, *Difesa di Palamede*, 28 = DK 82 B11a.

¹⁰ Il valore della verità nella *Difesa di Palamede* è trattato in Eustacchi 2021a, 160-167.

¹¹ Cfr. Poulakos 2002, 91-94, che analizza e valorizza questa movenza all'inizio dell'*Elena*.

discorso un certo andamento logico mostrare la falsità di chi la biasima, dimostrare la verità e eliminare l'ignoranza [su di lei].¹²

Gorgia qui caratterizza il parlare correttamente in modo triplice:

1. occorre lodare ciò che è degno di lode e biasimare ciò che non ne è degno;
2. è un errore biasimare ciò che merita lode e lodare ciò che merita biasimo;
3. è dovere dello stesso oratore dire correttamente ciò che va detto e confutare ciò che non viene detto correttamente.

Il sofista esprime l'esigenza, che assume i caratteri di un dovere morale, di confutare un'accusa attraverso l'utilizzo *opportuno* di un discorso logicamente forte che permetta di eliminare l'ignoranza e affermare la verità; nello stesso tempo, Gorgia fa affiorare due sensi di verità: come corrispondenza ai fatti e come coerenza e uniformità logica.¹³

Anche nei due ultimi passi citati non compare il termine *kairos*, ma risulta comunque evidente che sia proprio questo il concetto di riferimento. La spiegazione di ciò può essere molto semplice: come spesso accade, gli "ideatori" di un nuovo concetto lo impiegano nelle loro riflessioni senza però formalizzarlo, come fanno, invece, i pensatori successivi che lo riprendono e utilizzano.

¹² Gorgia, *Encomio di Elena*, 1-2 = DK 82 B11.

¹³ Questo intreccio tra verità e *logos* persuasivo è da evidenziare – soprattutto in considerazione del fatto che Gorgia è stato ritenuto dalla letteratura un demolitore della verità *tout court* e un nichilista: se, da una parte, l'abilità retorica del discorso sostiene la verità dei fatti che non può venire a galla senza il supporto di una opportuna strategia comunicativa (cfr. *Difesa di Palamede*, 35 = DK 82 B11a), dall'altra, il discorso per essere vero e non ingannevole, falso, deve attenersi alla verità dei fatti, interpretandoli correttamente.

1.2. Il *kairos* sofisticato in ambito etico

Per quanto riguarda l'orizzonte etico, il valore del *kairos* viene esplicitato in un passaggio dei *Dissoi Logoi*,¹⁴ che pone l'accento sulla valenza positiva che questo criterio assume nella formulazione di giudizi: «Per dirla in breve: nel *momento opportuno* (καίρῳ) tutte le cose sono belle, nel momento non opportuno sono brutte» (*Dissoi Logoi*, 2.20 = DK 90).¹⁵ Il *kairos* viene considerato nella sua funzione di criterio da cui dipende il giudizio sulle medesime cose, le quali possono essere considerate belle o brutte a seconda che rispettino o meno il momento opportuno.

Tener conto del *kairos* a livello etico significa anche valutare una molteplicità di comportamenti, che possono essere *tutti diversi*, ma comunque tutti *ugualmente giusti*, in quanto ognuno di essi risulta appropriato in una specifica situazione. In un passo dell'*Epitafio*, Gorgia esplicita che bisogna modulare il proprio comportamento in base alle situazioni e ai soggetti: occorre cioè essere

soccorritori di quanti sono ingiustamente sfortunati, punitori di quanti sono ingiustamente fortunati; sprezzanti rispetto all'utile, dignitosi rispetto al decoro; capaci di moderare, con l'accortezza del senno, la smodatezza della forza; prepotenti verso i prepotenti, modesti verso i modesti, intrepidi verso gli intrepidi, tremendi nelle situazioni tremende. A testimonianza di queste virtù [...]»¹⁶

Viene prospettato un gioco di relazioni molto diversificato: abbiamo diretti contrasti, indicazioni di valutazioni e consigli per mitigare gli eccessi o per sostenere gli scontri. È la varietà delle realtà, e delle relazioni che in essa si istaurano, che comporta anche una diversificazione dei comportamenti. Non si dà quindi mai *un* criterio assoluto che condanni o esalti un'azione sempre e in ogni circostanza;

¹⁴ Opera anonima scritta in lingua dorica generalmente ricondotta all'ambiente sofisticato; si vedano in proposito Eustacchi 2021a, 351-387, Maso 2018 e Robinson 1979.

¹⁵ Si noti che in questo testo compare il termine *kairos*, a conferma di quanto si è ipotizzato sul suo uso diffuso da parte di retori e sofisti, anche successivi a Gorgia.

¹⁶ Planude, *Commento a Ermogene*, V 548 = DK 82 B6.

al contrario, bisogna valutare attentamente, attraverso l'analisi delle relazioni implicate in una determinata situazione, ciò che è *opportuno* fare, ossia il comportamento giusto, virtuoso, che occorre di volta in volta assumere – non a caso alla fine del passo citato, Gorgia afferma di aver elencato tutte azioni virtuose. Su questa base, il Leontinese è stato considerato uno dei primi rappresentanti di un'*etica impegnativa*, che «indica, *describe* le caratteristiche delle singole realtà e quindi individua la condizione della loro armonia, della loro “virtù”». ¹⁷ Tale etica descrittiva non definisce che cosa è la virtù, ma appunto enumera i vari comportamenti che possono essere considerati tali; lo riferisce anche Aristotele, lodando il sofista proprio per questo atteggiamento: «Infatti parlano molto meglio coloro che enumerano le virtù, come Gorgia, rispetto a quelli che ne danno una tale definizione [generale]». ¹⁸

Dopo questi esempi si comprende meglio perché il *kairos* venga presentato da Gorgia – nel testo di Planude prima citato – come una legge “divina e universale”. Tale concetto assume infatti un valore formale ed oggettivo, cioè *deve* valere sempre come criterio che discerne ogni giudizio, ogni comportamento, ogni azione, ma il suo contenuto particolare, ossia ciò che è effettivamente opportuno “compiere o omettere” in una data circostanza, può essere stabilito *solo a partire da e in rapporto a* la specificità della situazione considerata: solo un'attenta analisi, che tenga conto dei vari fattori in essa implicati (soggetti, tempo, luogo, caratteristiche sociali, ecc.) e delle loro relazioni, consente di cogliere ciò che in quella situazione si deve e non si deve fare. In tal senso, il *kairos*, così come emerge dai testi gorgiani, riesce a tenere insieme le due dimensioni del particolare e dell'universale: i comportamenti nelle specifiche circostanze sono tra loro *diversi*, ma comunque sono *tutti* ritenuti virtuosi e si impongono come tali nella situazione data. Questo modo di procedere può essere, inoltre, associato alla moderna *etica della situazione*, secondo la formulazione che di essa fornisce il teologo olandese E. Schillebeeckx¹⁹ la quale risulta utile per chiarire la peculiare natura di tale etica, di cui Gorgia può considerarsi l'antesignano. Si tratta cioè di un'etica in cui ciò che dal punto di vista

¹⁷ Migliori, 1973, 152 (corsivo mio).

¹⁸ Aristotele, *Politica*, I, 13, 1260a27 = DK 82 B18.

¹⁹ Cfr. Schillebeeckx 1965, in particolare 885.

morale viene giudicato bene o male dipende nella sua qualificazione non tanto da norme generali e astratte, che valgono in modo universale per tutti gli esseri umani, quanto piuttosto dalla *situazione concreta ed oggettiva*²⁰ nella quale ogni individuo reale viene a trovarsi.

In questo quadro, emerge bene l'utilità del criterio del *kairos*, anche rispetto al processo di elaborazione di mappe diversificate capaci di guidare l'agire umano. Tali schemi hanno infatti una funzione orientativa, in quanto l'ultima parola su ciò che è opportuno fare *dipende sempre dalla situazione* in cui ci si trova, la quale risulta sempre mutevole. In altre parole: bisogna sempre costruire strategie di azione, in quanto universalmente necessarie, ma la loro progettazione e ancor più la loro applicazione deve essere basata sull'analisi della situazione specifica. Dunque il *kairos* si caratterizza come un criterio che deve essere seguito *sia a monte*, nella ideazione delle mappe operative, *sia a valle*, nella scelta della loro applicazione nella particolarità di ogni situazione data.

2. Il *kairos* dell'inganno

L'intreccio del *kairos* con la nozione di inganno contribuisce ad arricchire il quadro delineato. Nei testi sofistici e platonici, infatti, le due nozioni si implicano in un *duplice scenario*: si parla,

1. da una parte, di “inganno *al momento opportuno*”: il momento opportuno fa sì che l'inganno ottenga il suo effetto, ossia sia massimamente efficace;
2. d'altra parte, di un *inganno opportuno*, ossia dell'inganno che in certe situazioni può essere esso stesso connotato come *giusto*.

Analizziamo entrambe le prospettive concernenti l'opportunità dell'inganno.

²⁰ Per un approfondimento si veda Eustacchi 2020; anche Benedikt 2002, 229, sottolinea il carattere oggettivo della circostanza: l'individuazione del *kairos* «dipende dalla riflessione sulle qualità oggettive di una situazione che si trovano al di fuori del proprio carattere e delle proprie preferenze».

2.1. L'inganno "al momento opportuno"

L'inganno viene innanzitutto presentato da Gorgia come l'effetto che la parola produce sull'anima, spingendola all'azione:

La parola (λόγος) è un potente sovrano, che, con corpo piccolissimo e del tutto invisibile, compie opere assolutamente divine: ha, infatti, il potere di far cessare il timore e di eliminare il dolore e di suscitare letizia e di accrescere la compassione.²¹

La funzione psicagogica del discorso ha presa diretta sull'anima e il suo potere persuasivo è equiparato a quello prodotto dal farmaco sul corpo e sulle sue disposizioni:

Lo stesso rapporto intercorre sia tra la potenza di un discorso e la disposizione dell'anima, sia tra l'azione dei farmaci e la natura del corpo. Come, infatti, tra i farmaci, alcuni espellono alcuni umori, altri invece altri umori, e alcuni fanno cessare la malattia, altri la vita, così anche tra i discorsi, alcuni addolorano, altri dilettono, altri spaventano, altri predispongono gli ascoltatori al coraggio, altri *in forza di qualche cattiva persuasione*, avvelenano e incantano l'anima.²²

Si tratta di un vero e proprio incantesimo che costringe l'anima di chi lo subisce a cambiare non solo il suo stato emotivo ma anche la sua opinione:

Riunendosi infatti all'opinione dell'anima, la potenza dell'incantesimo la avvince e la persuade, e la trasforma con il suo fascino. Della fascinazione e della magia sono state inventate due arti, che consistono in [1] errori dell'anima e [2] *inganni* (ἀπατήματα) *dell'opinione*.²³

²¹ Gorgia, *Encomio di Elena*, 8 = DK 82 B11.

²² Gorgia, *Encomio di Elena*, 14 = DK 82 B11.

²³ Gorgia, *Encomio di Elena*, 10 = DK 82 B11.

L'effetto di fascinazione di un discorso sembra dipendere dalle condizioni dell'anima a cui esso si rivolge: se questa possiede "opinioni" l'effetto si concretizza in due dati:

1. il primo induce l'anima ad errare e corrisponde all'arte propria della poesia, che, mettendo in moto le forze irrazionali dell'anima, la spinge a soffrire o a rallegrarsi per fatti che non la riguardano e che non si stanno realizzando; così essa *cade in errore*, perché si comporta come se quei fatti si stessero verificando davvero (come se, ad esempio, alla fine della tragedia shakespeariana, si stesse assistendo all'effettiva morte di Romeo e Giulietta);²⁴
2. il secondo stravolge le opinioni che l'anima possiede. Questa tipologia viene da Gorgia subito spiegata:

Quanti e su quanti argomenti sono riusciti e riescono a persuadere quanta gente, avendo costruito un *discorso falso* (*ψευδῆ λόγον*)! Se, infatti, tutti avessero, riguardo a tutti i fatti, memoria di quelli trascorsi, coscienza dei presenti, previsione di quelli futuri, il discorso non sarebbe come quello ora rivolto a quanti *non hanno la possibilità di ricordare il passato, né di rendersi conto del presente, né di prevedere il futuro*, cosicché rispetto alla maggioranza dei casi, i più offrono all'anima quale consiglieria *l'opinione*.²⁵

Il testo esplicita che l'inganno perpetrato ad opera della parola acquista potenza se si rivolge a soggetti che non possiedono *vera* conoscenza, la quale viene definita in modo triplice: ricordo del passato, consapevolezza del presente e previsione del futuro. Costoro nutrono l'anima con la mera opinione, la cui debolezza permette la riuscita di un discorso *falso*. Ma se la parola ingannevole ha successo con le anime incolte, se ne deduce che essa non lo può avere nei confronti delle anime che conoscono, che hanno scienza. Le conoscenze si configurano come un antidoto contro la forza persuasiva del discorso ingannevole.

²⁴ Riprenderemo questo tipo di inganno in seguito.

²⁵ Gorgia, *Encomio di Elena*, 11 = DK 82 B11.

Bisogna imparare in primo luogo i ragionamenti degli studiosi di cose celesti, i quali ponendo un'opinione in luogo di un'altra, eliminandone una in luogo di un'altra, fanno apparire chiare agli occhi della mente cose incredibili e oscure. In secondo luogo, le competizioni di discorsi necessarie, nelle quali un solo discorso, scritto con arte e non detto secondo verità, riesce a dilettere e a persuadere una folla numerosa. In terzo luogo, le discussioni dei discorsi filosofici, nelle quali si mostra come la rapidità dell'intelletto renda facilmente mutevole la convinzione dell'opinione.²⁶

Gorgia precisa quali sono i saperi utili per riconoscere e contrastare l'inganno:

1. quello degli studiosi del cosmo (si allude ai naturalisti), che, procedendo per eliminazione e acquisizione di diverse opinioni, spiegano cose che altrimenti rimarrebbero oscure;
2. quello dei retori che, in ambito giuridico, politico e retorico, sfoggiano discorsi non veri, ma costruiti con abilità per dilettere e persuadere intere folle;
3. quello dei filosofi, che mostrano come grazie all'elasticità dell'intelletto è possibile mutare convinzione (oppure quello che, in negativo, segue le mode e cerca novità fine a se stesse).

I passi citati mettono in luce la prima movenza dell'intreccio di inganno e *kairos* richiamata nella distinzione iniziale, il momento opportuno dell'inganno: in essi le anime incolte rappresentano la condizione opportuna, o, se si preferisce, il termine opportuno, che permette all'inganno di sortire il suo effetto, di rivelare la sua piena efficacia.

Questa riflessione gorgiana conferma inoltre la doppia accezione di inganno, positiva e negativa, la quale è già affiorata nel paragrafo 10 dell'*Elena* sopra citato. La valenza negativa del termine risulta legata soprattutto all'ambito conoscitivo: l'inganno convince di opinioni false, senza fondamento *in re*, è rivolto alle anime ignoranti

²⁶ Gorgia, *Encomio di Elena*, 13 = DK 82 B11.

ed è frutto della malafede dell'ingannatore che approfitta della loro debolezza (ossia plagia le anime che non hanno una propria capacità di giudizio); tanto è vero che vengono individuati gli strumenti per contrastarlo. La funzione positiva dell'inganno, come tra poco vedremo meglio, appare, invece, connessa alla poesia e alle arti in genere che affascinano l'anima. Molti studiosi, tra cui Untersteiner,²⁷ non mancano di rilevare questo duplice valore di inganno semantizzando il termine in senso ampio; un'operazione legittimata dal fatto che Gorgia stesso usa "inganno" come sinonimo di "magia" e "fascinazione", che caratterizza diversi tipi di discorso, i quali riescono a trasformare sia le opinioni sia le disposizioni di tutte le anime, comprese quelle dei sapienti. Ciò permette di pensare che, in un certo senso, l'inganno è sempre inerente al discorso e che può assumere una valenza sia negativa sia positiva, in relazione all'uso che se ne fa, al contesto di applicazione e al fine per il quale viene attuato.

2.2. L'inganno "giusto"

La seconda prospettiva di inganno permette di valorizzare la sua positività e di parlare addirittura di "inganno giusto". Questa formulazione si impone con forza in ambito artistico; in un passo dei *Dissoi Logoi*, infatti, si considerano migliori coloro che in questo contesto ingannano gli altri: «nella tragedia e nella pittura, chi riesce a ingannare di più, creando realtà simili a quelle vere, è il migliore».²⁸ Ci si rivolge poi alla

²⁷ «Con ἀπάτη si mira a rappresentare un'attività creativa, un atto dell'intelletto che trasforma qualche cosa in un'altra, mentre ψεύδος esprime un valore o etico o gnoseologico». E ancora: «l'inganno [...] è determinato da un'attività dello spirito [...] che si attua per mezzo di πείθειν, la persuasione, e trasporta chi ne è soggetto in un mondo di perfetta illusione, ove la realtà non si distingue più dalla irrealtà [...]. Questo fenomeno dell' ἀπάτη fu tosto sentito come una manifestazione straordinaria dello spirito umano [...] ma ἀπάτη se è inganno, non va tuttavia identificata col falso da giudicare colpa e perciò condannabile». Infatti «il falso, nel dominio della poesia, possiede un'affinità col vero, manifestazioni delle muse possiedono la doppia natura di ψεύδεα e ἔτυμα, di falso e di vero; perciò quanto esse comunicano, non è una verità sicura e pienamente valida: si tratta di creazioni della fantasia poetica, che non esclude la realtà» [Untersteiner 2008, 167-169].

²⁸ *Dissoi Logoi*, 3.10 = DK 90.

saggezza dei poeti, citando l'antica poetessa Eumetide, conosciuta come Cleobulina,²⁹ poi alcuni versi di Eschilo, in cui si parla di “inganno giusto” e di “opportunità dell'inganno”: «Dio non respinge *l'inganno giusto* (ἀπάτης δικαίας) [e] Dio onora talvolta *l'opportunità* (καιρόν) *dell'inganno*».³⁰ Questo testo sottolinea l'importanza del *kairos*, che fa acquisire un valore positivo all'inganno: in certe situazioni è opportuno, corretto, ingannare, tanto che persino la divinità accetta l'inganno giusto. La centralità del dio è significativa in quanto fa intuire il valore imperativo e stabile di tale affermazione.

Su questa stessa linea, anche Gorgia riconosce, nell'arte in genere,³¹ la valenza *del tutto* positiva dell'inganno:

Ebbe fioritura e rinomanza la tragedia; era uno spettacolo e un ascolto meraviglioso per gli uomini di allora: procurava con le vicende e le pene un inganno in cui – dice Gorgia – chi inganna agisce meglio di chi non inganna, e chi è ingannato è più saggio di chi non è ingannato.³²

Si noti la stretta somiglianza tra il testo dei *Dissoi Logoi* e questa testimonianza di Plutarco: anche qui si afferma che nel contesto artistico sono migliori coloro che riescono ad ingannare di quelli che non vi riescono; ma si arricchisce il discorso considerando anche coloro che si lasciano ingannare: questi (come chi inganna) vengono giudicati migliori di quelli che non si lasciano ingannare, cioè superiori, perché sono consapevoli dell'inganno e lo accettano in quanto dotati di senso estetico.³³

²⁹ Da suo padre Cleobulo, uno dei Sette Sapienti di Rodi, isola che governò fino al VI sec. a.C.

³⁰ *Dissoi Logoi*, 3.12 = DK 90.

³¹ Rosenmeyer 1955, 233, sottolinea che per Gorgia *apate* «contiene un elemento di inganno divino: il poeta è simile a un dio e può praticare il tipo di inganno che nell'*Iliade* era prerogativa degli dèi» (trad. it. mia).

³² Plutarco, *La gloria degli Ateniesi*, 5, p. 348c = DK 82 B23.

³³ «Colui che sa produrre con l'opera d'arte l'illusione mostra ingegno o genio superiore [...] in confronto di chi l'illusione non sa produrre; come chi è suscettibile di gustare l'opera d'arte, di subirne l'influsso e di lasciarsene conquistare [...] mostra d'aver uno spirito più elevato e delicato di colui che non si lascia “ingannare”,

Questa concezione positiva dell'inganno si ritrova anche nei testi platonici. Nonostante le considerazioni negative evidenziate nella *Repubblica* in relazione alla poesia tragica e a tutte le altre forme di imitazione,³⁴ emerge, in diversi dialoghi, come l'inganno si riveli anche del tutto opportuno. Per quanto riguarda l'inganno poetico, nel *Menesseno* (235a-b), Socrate parla in modo entusiastico dell'effetto che i bravi retori provocano in lui, quando compiono l'elogio ai caduti con onore, arrivando ad esprimere la sua felicità nel partecipare alla loro esaltazione. Il testo descrive l'*incanto*, che l'anima subisce per mezzo delle parole del buon retore, come *un rapimento* – si noti qui la forte somiglianza con la descrizione gorgiana del fascino esercitato dalla parola sull'anima – che fa vagare l'anima in un luogo sacro di assoluto benessere in cui resta per qualche giorno, tanto è grande la potenza della parola:

Questo stato di grazia mi dura più di tre giorni e l'impressione del discorso, il tono della voce dell'oratore penetrano così profondamente nelle mie orecchie che, a fatica, il quarto o il quinto giorno, mi ricordo chi sono e mi rendo conto di avere i piedi per terra, perché, fino a quel momento, credevo di vivere nelle isole dei beati, tanto i nostri oratori sono abili.³⁵

Ancora, in un passo del *Fedro*, viene esaltata la mania poetica come un elemento necessario affinché l'arte della poesia sia completa:

cioè è refrattario a subire l'influsso dell'opera d'arte, non la sente, non è capace di lasciarsene penetrare, resta davanti ad essa in istato di indifferenza e incomprendimento» [Rensi 1938, 62]. Wardy 1996, 36 (trad. it. mia), afferma che dovremmo considerare l'esperienza dell'inganno poetico «come una sorta di inganno contrattuale, basato sulla cooperazione tra l'ingannevole tragico e il pubblico ricettivamente ingannato [...]. Ovviamente nessuna convenzione del genere va oltre la sfera estetica; in effetti, è proprio il funzionamento di tali regole della finzione che contraddistingue il fittizio»; nella realtà, invece, precisa lo studioso, si viene catturati spesso nella rete dell'inganno e la nostra consapevolezza di esso rappresenta una rara eccezione.

³⁴ Cfr. *infra*.

³⁵ Platone, *Menesseno*, 235b8-c5. Le traduzioni dei testi platonici citati sono tratte da Migliori 2013 (con alcune lievi modifiche), a cui si fa riferimento per l'interpretazione del pensiero platonico.

Ma colui che giunge alle porte della poesia senza la mania delle Muse, pensando che potrà essere valido poeta in conseguenza dell'arte rimane incompleto, e la poesia di chi rimane in senno viene oscurata da quella di coloro che sono posseduti da mania.³⁶

Anche qui l'assonanza con quanto sostenuto da Gorgia e nei *Dissoi logoi*, per cui chi si lascia rapire dall'inganno poetico è migliore, risulta evidente. In particolare, nel *Fedro*, la poesia diviene lo strumento con cui gli dèi comunicano con gli esseri umani; Platone distingue i *veri poeti*, dotati di mania, dai *versificatori* che ne sono privi. A conferma di questa distinzione, sempre nel *Fedro* (248d), i veri poeti sono al *primo posto* per le reincarnazioni, dove troviamo l'amico del sapere (il filosofo), l'amico del bello e l'amico delle Muse (l'artista, quindi anche il poeta); mentre, molto più in basso, *al sesto posto*, viene collocato il poeta come tecnico, il versificatore (248e). È quindi del tutto chiaro che Platone valorizza la fascinazione, ossia l'inganno artistico; ciò permette di smentire l'ipotesi che il filosofo, in questa valorizzazione della magia suscitata dalle parole del bravo retore, sia ironico: l'arte poetica, come quella retorica, ha davvero la capacità di "elevare l'anima".

Il giudizio platonico si rivela, tuttavia, ancora più articolato e mai unilaterale. Sebbene, da una parte, consideri il valore positivo di queste arti, dall'altra, mette in guardia dai rischi che l'inganno, in esse veicolato, può produrre. Lo esplicita Socrate nel X libro della *Repubblica*, parlando proprio della poesia e delle altre arti imitative:

Mi sembra che tutte le opere di questo genere costituiscano un grave danno per l'intelligenza degli ascoltatori che non possiedono il farmaco (φάρμακον), ossia che non conoscono che cosa esse sono effettivamente.³⁷

L'inganno artistico può causare effetti negativi, in quanto rafforza gli aspetti emotivi dell'anima, incrementandone la parte irrazionale a sfavore di quella razionale (lo si precisa più avanti in *Repubblica*,

³⁶ Platone, *Fedro*, 245a1-8.

³⁷ Platone, *Repubblica*, 595b3-5.

605b-c),³⁸ quindi creando uno squilibrio al suo interno. Questo danno però, chiarisce subito Platone, non si genera in assoluto, ma colpisce *solo* chi non possiede l'antidoto: conoscere che cosa sono, ossia la natura delle opere artistiche.

Come Gorgia, dunque, anche Platone individua nella conoscenza, e nella cultura in genere, il "farmaco", che protegge e cura l'anima dai danni che l'inganno artistico può provocare in essa.

2.3. *L'inganno per fini buoni*

A queste considerazioni sul piano retorico-artistico, Platone ne aggiunge altre di natura etica: egli, infatti, riconosce l'utilità che il discorso ingannevole può avere se usato in funzione del perseguimento di *fini buoni*. Nelle *Leggi*, ad esempio, si giustifica l'utilizzo dell'inganno per scopi educativi:

Se un legislatore che abbia un minimo di abilità in qualche caso osasse ingannare (ψεύδασθαι) i giovani *a fin di bene*, non sarebbe forse questo *inganno* (ψεῦδος) *il più utile e il più efficace* per far compiere a ciascuno tutte le cose giuste non con la forza ma spontaneamente?³⁹

Non si tratta solo o tanto di spregiudicatezza: l'inganno, *se sottoposto al giudizio della ragione*, e non perpetrato *arbitrariamente*, appare molto utile, se non necessario, perché 1) rende migliore la vita degli esseri umani e 2) li spinge a comportarsi meglio volontariamente e non per costrizione, rendendo più facile l'insegnamento della virtù e l'accettazione delle leggi. Altre varianti su questa stessa linea possono essere ricordate: in *Repubblica* 414d-415c, ricorre lo stesso uso positivo dell'inganno, quando si fa riferimento al racconto di un falso mito fenicio sulla comune origine dei cittadini, allo scopo di favorire la loro

³⁸ «Il poeta imitatore produce nell'anima propria di ciascuno una cattiva costituzione, *ne compiace la parte senza intelligenza* e incapace di distinguere il maggiore e il minore, ma giudica le stesse cose ora grandi ora piccole, facendo copie di copie, restando molto lontano dalla verità» (Platone, *Repubblica*, 605b7-c4).

³⁹ Platone, *Leggi*, 663d6-e2.

coesione e spingerli a prendersi cura della città, gli uni degli altri. In *Eutifrone* 2d-3a, si loderebbe Meleto se avesse accusato ingiustamente Socrate con lo scopo di educare i giovani. *E contrario* Socrate nota, con sarcasmo, che Meleto comincerebbe bene, se così fosse, la sua attività di politico; il sarcasmo si spiega perché, in realtà, quest'ultimo *non sa nulla* riguardo l'educazione e quindi il suo scopo è solo quello di calunniare Socrate *spacciandosi per sapiente senza esserlo*, quindi tramando un inganno in senso negativo.

In conclusione, l'opportunità dell'inganno risulta, sulla scia sofistica, auspicabile anche per Platone, soprattutto se connessa a fini educativi, ma *sub condicione*: che sia attuato da colui che agisce in vista di fini buoni e che quindi abbia *conoscenza* o almeno sappia orientarsi verso la verità e il Bene. È dunque il sapiente, il filosofo, insomma colui che pensa, che può *compiere e utilizzare giustamente* l'inganno.

2.4. *L'eikos come inganno utile*

Collegata all'accezione positiva del *kairos* dell'inganno, vi è infine la nozione di *eikos*, verisimiglianza, interessante anche in quanto costituisce un altro elemento di connessione tra contesto sofistico e platonico.⁴⁰

La verosimiglianza si configura come simile al vero ma senza esserlo⁴¹ e viene utilizzata dai sofisti in ambito artistico e retorico, sia come sostegno alla verità sia come sua sostituta, e intesa secondo due accezioni:

⁴⁰ Come mostrato in Eustacchi 2017a, 106-110.

⁴¹ Secondo la definizione di Abbagnano 1971, 913, "verosimile" è ciò che è simile al vero senza avere la pretesa di essere vero; un racconto, un romanzo o una tragedia possono rappresentare fatti che possono essere verosimili, ma che, nello stesso tempo, non si sono verificati (ma potrebbero verificarsi o meno). Come già affermato da Aristotele in *Poetica* 9, 1451a36: «Narrare cose effettivamente accadute non è compito del poeta ma piuttosto quello di rappresentare ciò che potrebbe accadere, cioè le cose possibili secondo verosimiglianza o necessità». In questo senso, la verosimiglianza come carattere di alcuni enunciati non contraddice le regole delle possibilità logiche o quelle delle possibilità tecniche o umane.

1. in relazione all'effetto che essa produce, ossia alla sua *efficacia persuasiva*; in questo senso, può essere assimilata per funzione all'inganno e considerata come il *leitmotiv* di una retorica che si occupa non tanto di esaminare «la sostanza dei fatti quanto di trasformarne il valore nel senso voluto dal pubblico e dalle circostanze. L'essenziale è allora il modo, l'opportunità del punto di vista, il *kairos*»;⁴²
2. come strumento necessario per formulare *congetture o supposizioni* in mancanza di una conoscenza diretta dei fatti che non sono così evidenti o che non si sono verificati; in tal caso, occorre ricorrere alla verosimiglianza come scelta obbligata.

È ancora il retore Gorgia che chiarisce entrambe queste declinazioni semantiche. Secondo il primo senso di verosimiglianza:

Dire [...] a quanti sanno, ciò che sanno, dà certo credibilità (πίστιν), ma non procura diletto. Piuttosto, una volta lasciato da parte, con il discorso, il tempo di allora, andrò al principio del discorso che voglio tenere, e presenterò le ragioni per le quali era *verosimile/probabile* (εἰκος) che avvenisse la partenza di Elena per Troia.⁴³

Il testo sottolinea il ruolo dell'*eikos* che qui significa ad un tempo: *verosimile*, in riferimento all'uditorio, e *probabile*, in riferimento ai fatti. Il testo afferma che l'*eikos* va preferito alla mera comunicazione della verità e all'analisi di fatti *noti*, se si vuole che il discorso sia piacevole dal punto di vista retorico e capace di modificare, come in questo caso, le opinioni consolidate della maggioranza delle persone (nonché dei giudici in tribunale, come vedremo nel caso del *Palamede*).

Nel secondo senso, l'*eikos* si sostituisce *necessariamente* alla verità, in assenza di fatti (ossia se i fatti non sono conosciuti o non si sono verificati). Questo approccio viene scelto nella *Difesa di Palamede*, in cui Gorgia immagina che Palamede si difenda con un duplice argomento:

⁴² Trédé 1992, 251; trad. it. mia.

⁴³ Gorgia, *Encomio di Elena*, 5 = DK 82 B11.

Che l'accusatore mi accusi [senza sapere] qualcosa di certo, io lo so chiaramente: ho infatti in me la certezza di non aver compiuto nulla di simile [1] *né so come qualcuno possa conoscere qualcosa che non è avvenuto*. Se, poi, egli ha mosso l'accusa [2.1] *nella convinzione che le cose stessero così*, vi dimostrerò che [2.2] non dice il vero con due argomenti: né se avessi voluto avrei potuto, né se avessi potuto avrei voluto compiere simili azioni.⁴⁴

A partire da una convinzione soggettiva e razionale, che qui assume un valore retorico (l'interessato sa di non aver commesso il fatto), il testo pone l'attenzione su due punti argomentativi:

1. l'impossibilità di conoscere ciò che non è accaduto;
2. su fatti che non sono conosciuti è possibile fare solo supposizioni, quindi avere opinioni più o meno verosimili.

Palamede deve accettare il livello di plausibilità dell'opinione, perché in assenza dell'evidenza dei fatti non è possibile compiere nessun altro tipo di discorso. La verosimiglianza viene indicata come criterio per scegliere il discorso più adatto in situazioni di questo genere.⁴⁵

Su questa base, il caso di Palamede diventa emblematico in quanto mostra *e contrario* che le accuse mosse da Odisseo *non* sono verosimili; l'accusatore non ha commesso un errore, piuttosto ha agito in cattiva fede, con il chiaro intento di ingannare. Tale inganno, tuttavia, è stato mal congegnato, in quanto non ha tenuto conto della verosimiglianza, sulla quale fa leva Gorgia per difendere Palamede, facendo cadere le accuse di Odisseo e svelandone il tranello.

Leikos, dunque, appare una dimensione da tenere in massimo conto nella costruzione di un buon inganno retorico – pena la sua non efficacia – allo stesso modo che nella poesia tragica: se la scena di

⁴⁴ Gorgia, *Difesa di Palamede*, 5 = DK 82 B11a.

⁴⁵ A conferma dell'importanza che per Gorgia riveste il criterio del verosimile, Mazzara 1999, 121, nota che nel *Trattato sul non essere* e nella *Difesa di Palamede*, il sofista utilizza gli stessi *topoi* filosofici (ad esempio, il sopra citato par. 5 della *Difesa* corrisponde al passaggio del PTMO in cui si dice che se il non ente non è, non deve neppure venire pensato) e una simile tecnica argomentativa, basata sull'epitrope, per mostrare in entrambi i casi la *non verosimiglianza* delle tesi dell'avversario.

Romeo e Giulietta non fosse raccontata in modo così verosimile, essa non porterebbe di certo lo spettatore a commuoversi.

Anche in questo caso, Platone sembra riprendere tale spunto sofistico in *Fedro* 259e, dove si riflette sull'uso del verosimile nel discorso, svolgendo, per poi confutarla, la tesi di coloro che sostengono che per chi si accinge a diventare un oratore non occorre conoscere la verità rispetto alle cose giuste e buone e rispetto agli esseri umani, ma è sufficiente saper persuadere attraverso il verosimile:

Infatti nei tribunali, essi dicono, nessuno è interessato alla verità di simili questioni, ma soltanto alla persuasione. La quale consiste nel *verosimile* (εἰκός) ed è di questo che si deve preoccupare chi vuol parlare con arte. Anzi talvolta non bisogna neppure raccontare i fatti accaduti se non si sono svolti in modo *verosimile* (εἰκότως), ma *solo quelli plausibili* (τὰ εἰκότα), sia nell'accusa che nella difesa; e insomma chi parla deve seguire il *verosimile* (εἰκός) e mandare tanti saluti alla verità. Perché tutta l'intera arte si riduce a star dietro al verosimile per tutto quanto il discorso.⁴⁶

L'argomentazione descritta da Socrate riecheggia il contesto del *Palamede*; la somiglianza è ancor più evidente, se si considera la discussione tra due uomini in tribunale, in cui l'uno accusa e l'altro si difende, entrambi utilizzando argomentazioni basate sul verosimile (cfr. *Fedro*, 273b-c), che risulta *più persuasivo e convincente* del vero.

Nonostante tale posizione ricordi quella del Leontinese, in realtà si assiste qui ad una estremizzazione che in Gorgia non si dà, cioè si sostiene che non è utile raccontare i fatti realmente accaduti *se essi non sono verosimili*; se ne deduce quindi che, in ambito retorico, occorre tener conto *solo* del verosimile. A conferma di questa differenza, Socrate attribuisce tale pensiero *non a Gorgia ma a Tisia* (cfr. *Fedro* 273a e 273c), per poi mostrarne i limiti: la maggioranza delle persone ricorre e apprezza il verosimile per la sua somiglianza con il vero, ma solo chi conosce il vero sa trovare tale somiglianza, per cui l'idea di Tisia per cui è sufficiente considerare il verosimile e non la verità, risulta confutata (cfr. *Fedro*, 273d-e).

⁴⁶ Platone, *Fedro*, 272d7-273a1.

Platone, pur ammettendo che in certi casi è preferibile e più conveniente utilizzare un discorso verosimile piuttosto che uno vero, afferma la *necessità* che il *logos* verosimile, per essere tale, deve tener presente quello vero, rafforzando in tal modo la relazione tra *eikos* e verità che già Gorgia aveva posto in esame nell'*Elena*, quando aveva sostenuto – invertendo il rapporto di dipendenza rispetto a Platone – che la verità ha bisogno del verosimile per emergere, ma soprattutto per convincere.⁴⁷

3. In conclusione

Questo percorso ha mostrato che Gorgia e Platone si muovono in un orizzonte teorico comune: la riflessione sofistica feconda quella platonica, che ne sviluppa criticamente movenze tematiche.⁴⁸ Tale confronto ha permesso di approfondire la *polivalenza semantica* del concetto di *kairos*, che racchiude almeno tre sfumature di significato: “momento opportuno”, “opportunità”, nel senso di “occasione propizia”, e “appropriatezza dell’azione rispetto alla situazione specifica”. Ciò ha favorito una maggiore comprensione dei testi analizzati, in cui si è evidenziata l’articolazione di discorsi diversi, a seconda della sfumatura di senso.

È emersa così la centralità del *kairos* come *criterio generale di azione*, operante in ambito retorico, etico e artistico, che viene a configurarsi come *non assoluto ma relativo* ai vari fattori implicati nella situazione (luogo, tempo, contesto, soggetti, ecc.) e alle loro relazioni. In tal senso, il *kairos* assume un valore pragmatico fondamentale, in quanto permette di aumentare l’efficacia e le possibilità di successo di ogni azione.

Questa caratteristica è risultata evidente, quindi confermata, dall’intreccio con il concetto di inganno, inteso in un’accezione sia positiva sia negativa; anche l’*apate* risulta infatti avere un suo *kairos*,

⁴⁷ Cfr. citazione precedente *Encomio di Elena*, 5 = DK 82 B11.

⁴⁸ Eustacchi 2017b, 111-125, mostra come Platone approfondisca spunti sofistici nella sua riflessione retorico-linguistica.

una sua opportunità, che, se adeguatamente valorizzata, ne potenzia l'uso e l'effetto in vista di fini sia buoni sia vantaggiosi, e persino in vista di fini conoscitivi, come si è visto in rapporto all'*eikos*.

Riferimenti bibliografici

Dizionari

Abbagnano, N. [1971], *Dizionario di filosofia, Seconda edizione riveduta e accresciuta*, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese.

Chantraine, P. [2009] *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots: avec en supplément les Chroniques d'étymologie grecque*, achevé par J. Taillardat, O. Masson, J.-L. Perpillou, nouvelle édition, Paris, Klincksieck.

Fonti

Ioli, R. [2013], *Gorgia. Testimonianze e frammenti*, Roma, Carocci.

Maso, S. [2018], *Dissoi Logoi, Edizione criticamente rivista, Introduzione, Traduzione, Commento*, Roma, Edizioni Storia e Letteratura.

Reale, G. (ed.) [2000], *Platone. Tutti gli scritti*, Milano, Bompiani.

Reale, G. (ed.) [2006], *I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walter Kranz*, Milano, Bompiani.

Robinson, T.M. [1979], *Contrasting Arguments. An Edition of the Dissoi Logoi*, New York, Arno Press.

Letteratura critica

Benedikt, A.F. [2002], *On Doing the Right Thing at the Right Time: Toward an Ethics of Kairós*, in: P. Sipiōra, J.S. Baumlīn (eds.),

- Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis*, Albany, State University of New York Press, 226-235.
- Eustacchi, F. [2017a], Inganno, verità, verisimiglianza in Gorgia e Platone, in: M. Failla (ed.), *Inganno e Autoinganno*, Roma, Fattore Umano Edizioni, 93-115.
- Eustacchi, F. [2017b], Superare conservando: critica e valorizzazione platonica dell'ottica relazionale dei Sofisti, in: F. Eustacchi, M. Migliori (eds.), *Per la rinascita di un pensiero critico contemporaneo. Il contributo degli antichi*, Milano, Mimesis, 111-125.
- Eustacchi, F. [2020], Per un'etica della situazione: l'uni-molteplicità nella teoria e nella prassi, in: *Humanitas* 75, 130-139.
- Eustacchi, F. [2021a], *Leggere i Sofisti. Le diverse anime di una rivoluzione filosofica*, Brescia, Morcelliana-Scholè.
- Eustacchi, F. [2021b], Between *Nomos* and *Physis*: the Multiformity of the Sophists' Speech, in: *ΠΗΓΗ/Fons* 6, 123-136.
- Marramao, G. [1992], *Kairós. Apologia del tempo debito*, Bari, Laterza.
- Mazzara, G. [1999], *Gorgia. La retorica del verosimile*, Sankt Augustin, Academia.
- Migliori, M. [1973], *La filosofia di Gorgia: contributi per una riscoperta del sofista di Lentini*, Milano, Celuc.
- Migliori, M. [2013], *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, 2 voll., Brescia, Morcelliana.
- Poulakos, J. [2002], *Kairós* in Gorgias's Rhetorical Compositions, in: P. Sipiora, J.S. Baumlin (eds.), *Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis*, Albany, State University of New York Press, 89-96.
- Rensi, G. [1938] *Figure di filosofi, Ardigò o della sensazione e del caso, Gorgia o della psicagogia*, Napoli, Guida.
- Rosenmeyer, T.G. [1955], Gorgias, Aeschylus, and Apatè, in: *American Journal of Philology* 76, 225-260.
- Schillebeeckx, E. [1965] L'etica della situazione, in: AA.VV. *I grandi temi del concilio*, Roma, Edizioni Paoline, 885-907.
- Tortora, G. [1985], Il senso del *kairós* in Gorgia, in: L. Montoneri, F.

Romano (eds.), *Gorgia e la sofistica*, Atti del convegno di Catania, Comune di Lentini: Facoltà di lettere e filosofia, Università di Catania, 537-543.

Trédé, M. [1992], *Kairos. L'à-propos et l'occasion. Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IVe siècle avant J.-C.*, Paris, Klincksieck.

Untersteiner, M. [2008], *I Sofisti*, Milano, Mondadori.

Wardy, R. [1996], *The Birth of Rhetoric: Gorgias, Plato, and their Successors*, London, Routledge.

«Sometimes God Honours the Opportunity of Deceit» (*Dissoi Logoi*, 3.12) The Relationship between *kairos* and Deceit in Dialogue with Gorgias and Plato

Keywords

kairos; deceit; practical effectiveness; Plato; Gorgias

Abstract

This essay explores the semantic richness and practical applications of two concepts: *kairos* and deceit, through a meticulous analysis of their various manifestations. Regarding the notion of deceit, we will delve into the concepts of falsehood, error and fascination. As for the concept of *kairos*, we will emphasize its connection to the ideas of opportunity and appropriateness in both practices and behaviours. This research primarily focuses on Sophistic and Platonic texts, which provide valuable material for reflection. These texts enable us to clarify the meaning and theoretical utility of each concept under examination and to explore their intriguing and interconnected relationship. The interplay between *kairos* and deceit manifests in diverse realms such as ethics, rhetoric and art, aiming to enhance the effectiveness of praxis at every level of consideration.

Francesca Eustacchi

Università degli Studi di Macerata, Italy

E-mail: francesca.eustacchi64@gmail.com; f.eustacchi@unimc.it