

LINDA M. NAPOLITANO

DIASKOPÈIN E MYTHOLOGHÈIN:
 PLATONE E IL TEMPO E OGGETTO
 DI CIÒ CH'È UN BEL RISCHIO CREDERE

SOMMARIO: 1. *Certezze odierne, incertezze antiche*; 2. *Platone davanti a un mondo complesso*; 3. *Figure cairotiche*; 4. *Arti del misurare*; 5. *La cura artistica a tempo debito*; 6. *Il bel rischio di diaskopèin e mythologhèin.*

καιρός δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος
 (Hes. *Erga* 694)

Il καιρός riguardo agli uomini ha misura ridotta
 (Pind. *Pyth.* IV 286)

È il dio a diriger tutto e, dopo il dio,
 destino e καιρός regolano le cose umane:
 a questi come terzo dato, meno duro,
 si deve dire segua l'abilità umana
 (Pl. *Leg.* IV 709b2-6)

1. Certezze odierne, incertezze antiche

I dati e testi che leggo sono noti, ma provo qui a guardarli e legarli in modo nuovo; cito, prima, il contesto del mio discorso, certa che solo un lavoro più ampio lo approfondirebbe come merita. Il Centro di ricerca “*Asklepios. Filosofia e salute*” ha tenuto a Verona nell’AA 2020-21 un ciclo d’incontri su “Vivere l’incertezza”, con storici della filosofia, della scienza, bioeticisti e studiosi dell’ambiente, i cui saggi sono ora

rifusi in un libro dello stesso titolo:¹ fine era sondare modi e risorse impiegabili nell'incertezza che tutti sentiamo, non solo per la salute, l'economia, l'assetto sociale messi a rischio dalla pandemia e poi dalle guerre scoppiate ai confini europei e in Medio Oriente, ma anche per *la vita di prima*, da noi rimpianta ma forse non più riproducibile. Alcuni rilevano che la crisi pandemica andrebbe *non spreca*, ma intesa quale *kairòs*, occasione *per cambiar strada*: parole non di qualche anima bella, bensì di un filosofo, Edgar Morin, quasi centenario autore, nel 2020, di un lucidissimo *Cambiamo strada. Le quindici lezioni del coronavirus*, e – ancor più significativo – di una economista italiana attiva negli USA, Mariana Mazzucato, autrice, sempre nel '20, di un *Non sprechiamo questa crisi*.² Agli incontri di *Asklepios* hanno partecipato anche studiosi di filosofia antica mostrando un nodo forse non a tutti chiaro: che nel mondo antico, soprattutto in Platone e Aristotele, cioè nei nostri stessi cromosomi culturali, opera una visione dell'incertezza, nella nozione stessa del mondo e dell'uomo; una cultura forse ora da recuperarsi, di contro alla pretesa esclusiva di certezza che la tradizione illuministico-positivista, e più ancora le sue derive iper-liberistiche e consumistiche, hanno creato in noi Occidentali del XXI secolo. Soffriremmo meno se ri-accettassimo di esser segnati, come i Greci sapevano e sentivano, dall'incertezza, di esser figli, per dir così, del rischio e *kairòs*.

Invece in questo, come purtroppo per molti altri temi, le ricezioni banalizzate del pensiero antico lo guardano o come datato, dunque non più interessante, o come causa remota di quanto oggi ci angoscia: lo mostra la sempre più diffusa allergia alla scienza e al suo empirismo sperimentale incapace di darci subito le certezze che vogliamo, empirismo che risalirebbe proprio a Ippocrate e ad Aristotele; e lo mostra l'additare, anche in questo, come per molti altri temi, Platone ad archetipo negativo da snidare e sconfessare. Come fa lo studioso libanese, anche lui attivo negli USA, Nassim Nicholas Taleb, autore de *Il cigno nero. Come l'improbabile governa le nostre vite*, studio ora

¹ Cfr. <https://www.dsu.univr.it/?ent=seminario&id=5204>. V. ora Chiurco 2022.

² Morin 2020; Mazzucato 2020: non so davvero, a distanza di quasi tre anni, quanto possiamo dire di aver dato seguito a quelle sollecitazioni.

ri-applauditissimo sulla prevedibilità di crisi epocali come l'attuale:³ sancisce già il suo *Prologo*:

[...] chiamo 'platonicità', termine derivato dalle idee (e dalla personalità) di Platone, [...] ciò che ci fa credere di comprendere più di quanto comprendiamo effettivamente. La 'piega platonica' è il confine pericoloso in cui la mentalità platonica entra in contatto con la realtà confusa, dove il divario tra ciò che si sa e ciò che si crede di sapere diventa pericolosamente ampio. È lì che si produce il Cigno nero,

cioè l'imprevedibile che ribalta le nostre vite.⁴

Invidio Taleb, che proclama di conoscer le idee – soprattutto la dialettica dei loro generi, suo grande obiettivo polemico – e perfino la «personalità» di Platone più di quanto oserebbe mai dire chi, come me, Platone studia da decenni: ma mi chiedo anche se la sua biblioteca ospiti lo stesso Platone che leggo io. Quello giovanile che, nell'*Apologia* (23b), fa dire al suo Socrate che massimo sapere umano è quello di non sapere e che una vita senza ricerca umana non è (38a); quello che, nella dialettica scientifica su ipotesi opposte del *Parmenide*, non accoglie la prima ipotesi fatta sulla natura dell'uno, ma dannava se stesso – e noi lettori – a sondarne altre sei o sette; quello che similmente, nella ricerca diairetica del sofista nel dialogo omonimo, traccia varie vie fra gli snodi verticali e i contrasti orizzontali dei generi eidetici, giungendo, nella penultima via – la «sofistica nobile» purificante l'anima dall'ignoranza che si auto-ignora – a ribadire la basilarietà del saper di non sapere.⁵ Ora, anche senza questo snodo, abbastanza chiaro per chi voglia vederlo, secondo me dovrebbe almeno non far faticare tanto un approccio alla «realtà confusa» citata da Taleb che fosse instaurato nel modo semplificato in cui egli dà così per certo che Platone (bollato come «il secchione») lo instauri.

³ Taleb 2010.

⁴ Imprevedibile forse però non era la pandemia da Sars-Cov 2 e varie altre catastrofi già da anni previste dagli scienziati: siamo forse noi, attratti dal profitto/consumo, e i politici dal consenso, a non vedere quanto invece già è previsto e a provvedervi.

⁵ Napoli 2018, 281-291: il sofista nobile somiglia così al filosofo socratico.

2. Platone davanti a un mondo complesso

Il fatto da cui partire è che però per Platone la realtà è altrettanto «confusa»: lo dice, insieme con altri, il passo delle *Leggi*, da me scelto a terzo esergo. È infatti dopo aver elencato i vari casi e destini che in ogni modo ci colpiscono (τύχαι δὲ καὶ συμφοραὶ παντοῖαι πίπτουσαι παντοίως, 709a1), cioè guerre (πόλεμος τις, a2), povertà (πενίας χαλεπῆς ἀπορία, a3), perfino malattie e pestilenze (πολλὰ δὲ καὶ νόσοι [...] λοιμῶν τε ἐμπιπτόντων, a4-5) e altri protratti e ripetuti «rischi non calcolati» (καὶ χρόνον ἐπὶ πολὺν ἐνιαυτῶν πολλῶν πολλάκις ἀκαιρῖαι, a5-6), dopo aver preso atto di questo, che rende incerto all'uomo decidere e legiferare, è dopo tutto ciò che Platone riflette: «È il dio a diriger tutto e, dopo il dio, *destino e tempo opportuno* (τύχη καὶ καιρός) regolano le cose umane» (709b2). Quella di Platone è quindi una realtà «confusa» quanto quella di Taleb, o, di più, *complessa*; dove, noto subito, non solo opera la *týche*, che schiacciava l'uomo omerico e che figura ancora nel trono di Anàanke del platonico mito di Er (*Resp.* X, 617b), ma agisce il *kairòs*: quello su cui ricade, come sulla *týche*, «il terzo dato, meno duro», da citare dopo i primi due, cioè la *tèchne*, l'abilità umana (ἡμερώτερον μὴν τρίτον συγχωρῆσαι τούτοις δεῖν ἔπεσθαι τέχνην, b2-4).⁶

⁶ Tutte le traduzioni, salvo diversa segnalazione, sono mie. Il passo richiama la celebre Ode dell'uomo dell'*Antigone* sofoclea, dove si elencano le conquiste tecniche (marineria, agricoltura, allevamento, caccia, linguaggio, legislazione) e si segnala che l'uomo, maggiore di tutti i prodigi (vv. 332-333: πολλὰ τὰ δεινὰ κούδεν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει), «d'ogni risorsa è armato, né inerme / mai verso il futuro si avvia» (vv. 360-361: παντοπόρος: ἄπορος ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται τὸ μέλλον, tr. it. F. Ferrari, corsivo mio). Sul legame di *pòros* (qui ripreso dai composti *pantòporos* e *àporos*) al *kairòs*, v. sotto la nota 7.

Sulla differenza fra *týche* e *kairòs*, v. Zanetto 1998, 527-528: «la sua [della *týche*] presenza incombente schiaccia l'individuo sotto la livida minaccia di un destino inesorabile [cui] corrisponde una percezione ciclica del tempo, che imprigiona l'uomo entro una sequenza coatta di azioni e situazioni [...] per l'uomo ellenistico, all'opposto, il mondo è una massa magmatica soggetta a trasformazioni continue, per effetto di forze gigantesche e capricciose, che non possono esser previste né controllate [...] si sviluppa [...] una nuova concezione della virtù, intesa ora come la *capacità di trarre partito dalle concessioni della sorte: audacia, spregiudicatezza e determinazione* ne sono le parti costitutive» (corsivo mio). Si è visto, però, che già nel Platone delle *Leggi* figurano sia la *Týche* che il *kairòs*.

Per la «mentalità» platonica, all'esatto opposto di quanto crede Taleb, in un mondo *complesso, instabile*, di continuo gravato dei mali detti ed entro cui l'azione umana è incerta, emergono le co-varianti che la rendono però *possibile*: l'agire divino, quello della *týche*, quello del *kairòs*; è entro il loro mobile inter-relarsi che opera la *tèchne* umana e dal modo del suo inserirvisi dipendono i suoi successi o insuccessi.

3. Figure cairotiche

Il *kairòs* dunque: quello ammesso da Platone dopo Esiodo, per il quale – è il mio primo esergo – esso è «la cosa migliore su tutte» (*Erga* 694), e dopo Pindaro – secondo esergo – che già ne segnala, per gli uomini, la «misura ridotta» (ὁ γὰρ καιρὸς πρὸς ἀνθρώπων βραχὺ μέτρον ἔχει, *Pyth.* IV 286). Un denso paragrafo su *kairòs*, ne *Le origini del pensiero europeo* di Rosalind Onians, ne fonda semanticamente la *brachýtes* e il *mètron* pindarici: nella famosa gara dell'arco (*Od.* XXI, vv. 404-423), Odisseo deve usare non solo energia muscolare per tenderlo, ma misurare, fra occhio e mano, la precisione e forza occorrenti perché la sua freccia attraversi diritta tutti e 12 gli anelli delle asce allineate a distanze regolari.⁷ Il bersaglio (*stòchos*) dell'arciere è dunque un varco, una tacca precisa (ingl. *nick*), che, proprio perché 'ridotta' (*brachý*), egli rischia di mancare.⁸ Tale, nel nemico da colpir con l'arco, è la

⁷ Odisseo mira «a una cavità penetrabile, un'apertura, un passaggio attraverso il ferro di un'ascia, o meglio di 12 asce disposte a intervalli sulla stessa linea» (rinvio a *Od.* XIX, vv. 573-575); «l'antico arciere greco si addestrava mirando a un'apertura [una 'scappatoia'] o a una serie di aperture. Egli deve colpire non solo con precisione ma con forza, altrimenti la sua freccia, pur penetrando, non giungerà in fondo» (Onians 1998, 421). In Omero non figura il sostantivo *kairòs*, ma 4 volte, nell'*Iliade*, l'aggettivo *καίριος*: IV, v. 185; VIII, v. 84 ss.; vv. 325 ss.; XI, v. 439.

Nota che, quando Odisseo, ancora sotto le mentite spoglie del mendicante, guarda e tasta l'arco prima della gara e a riprova ch'essa non esiga solo potenza muscolare, uno dei presenti, guardandolo, commenta: «ha *occhio e mano* per gli archi costui» (XXI, v. 397: ἦ τις θηρητῆρ καὶ ἐπικλοπος ἔπλετο τόξων; tr. it. M.G. Ciani, corsivo mio).

⁸ Ancora per Onians 1998, 424, 'occasione', 'momento opportuno' sono in inglese *nick*, tacca, indicante una fessura, una cavità (*just in the nick*) e senso simile hanno in tedesco *Einschlag*, trama, ed *einschlagen*, colpire nel segno. Interessante anche il latino *opportunus, opportunitas*: «Il significato della radice di *porta, portus*

zona craniale limitata della *tempia* (così detta perché legata al binomio *temno-tempus*), zona che, trafitta, è accesso fatale a organi vitali.⁹

A un varco stretto rinvierebbe anche la variante *kairos*, con l'accento anteposto, indicante il buco da aprire tra i fili tesi dell'ordito per passarvi la spola e tesser la trama: l'uso di due termini diversi (*kairòs-kairos*) e il rinvio alla tessitura, anticipante il *Politico* platonico, ridà più efficacemente il senso «di 'momento critico', 'occasione' (cfr. *καιροφυλακέω*, 'aspettare il momento opportuno'): in un tessuto l'apertura dell'ordito ha una durata ridotta e l'inserimento del filo dev'essere effettuato in quel momento».¹⁰

La fine lettura semantica di Onians unisce in un solo senso i tre tratti base di *kairòs*: il 'penetrare' o 'separare' cogliendo un varco stretto, il rischio, perciò, di mancarlo e la misura necessaria a imbroggarlo. Tratti confermati nella suggestiva iconografia di *Kairòs*, «il più giovane dei figli di Zeus» (*νεώτατος παίδων Διός*, PMG 742 Page) già per Ione di Chio (450 a.C.), trasposti sia nella resa bronzea lisippea del celebre

(*angiportus*) è quello di 'entrata' 'passaggio'. *Opportunus* doveva descrivere ciò che si trova di fronte a un'apertura ed è pronto ad attraversarla. L'opposto è *importunus*, per descrivere ciò che si trova 'nell'apertura' (cioè la ostruisce), ovvero è 'privo di aperture' (cioè non le permette)». Affine a porta è poi *pòros*, col contrario *aporìa*, termini significativi in filosofia (soprattutto nel Socrate platonico, v. Napolitano 2018, 235-236).

⁹ Onians 1998, 420, nota 3: «le tempie sono il punto più debole del cranio»; il termine che le indica, legato appunto a *tempus-temno*, «indicava il punto in cui un'arma poteva penetrare mortalmente, il punto preso di mira dagli arcieri» (ivi, 421); v. *l'Andromaca* euripidea (v. 1120), dove si narra che Neottolema, aggredito nel tempio di Delfi, «non era stato colpito in punti vitali» (οὐ γὰρ εἰς καιρὸν τυπέϊς) (ivi, 420, nota 4).

¹⁰ Onians 1998, 423. V. ivi, 412, rispetto a Pind. *Pyth.* I, 81-2: «se si dirà quanto è opportuno, tendendo i fili della trama di molte cose in poco spazio, minore sarà il biasimo degli uomini» (*καιρὸν εἰ φθέγγαιο, πολλῶν πείρατα συντανύσαις ἐν βραχεῖ, μείων ἔπεται μῶμος ἀνθρώπων*): qui il rinvio alla tessitura fonda anche la declinazione retorica di *kairòs*, su cui torno fra poco. La variante *kairos* figura (in Callimaco, Omero, Esichio), riferita appunto all'«arte di far passare i fili della trama attraverso l'ordito [...] attraverso l'apertura, il passaggio dell'ordito correva il percorso della spola che introduce la trama, come il corretto percorso della freccia passava per le aperture delle asce» (Onians 1998, 422).

bassorilievo di Traù, in Croazia, sia nella poesia di Posidippo di Pella (IV sec. a.C.), ritrovata nel 2001.¹¹

Alcuni tratti sono noti: la *velocità*, cioè il porsi di Kairòs in un arco spazio-temporale ristretto, reso dalle ali ai piedi e/o sulle spalle e dal suo stare su un piede solo o sulle punte di entrambi;¹² la difficile *afferrabilità*, resa dal folto ciuffo sulla fronte e dalla nuca invece rasata, che ne siglano, una volta passato, l'imprendibilità.¹³ Ma particolare per noi è la bilancia in equilibrio su un rasoio, che Kairòs ha in una mano, mentre con l'altra squilibra la bilancia stessa; glossa Posidippo: «Perché tieni un rasoio nella destra? - Come segno, per gli uomini, che io sono più tagliente di ogni lama affilata».¹⁴ Si discute sia su quando sarebbe emerso il binomio bilancia-rasoio e sul suo senso, sia su questo *oxýteros*: il *kairòs* è «sottile e tagliente come una lama di rasoio, attimo dell'autodeterminazione sottratto a Tyche, in cui si pesa fra due sorti e si

¹¹ Per Ione di Chio, v. Mattiacci 2011, 127: Pausania (V 14, 9) parla del culto di Kairòs ad Olimpia, dove pare vi fosse un altare dedicatogli all'ingresso dello stadio. La sua personificazione allegorica si consoliderebbe nella seconda metà del IV sec. in concomitanza con la vicenda di Alessandro Magno, a sottolineare aleatorietà dell'esistenza e fortuna. Per l'iconografia e la poesia di Posidippo, v. le accurate ricostruzioni di Moreno 1990, 2006 e 2008.

¹² «- *Perché stai in punta di piedi? - Corro sempre veloce. - Perché hai due ali ai piedi? - Io volo col vento*» (Τίπτε δ' ἐπ' ἄκρα βέβηκας; - Ἀεὶ τροχάω. - Τί δὲ ταρσοὺς ποσσὶν ἔχεις διφυεῖς; - Ἰπταμ' ὑπηνέμιος) (cito API 275 = 19 Gow-Page = 142 Austin e Bastianini, nella versione Austin e Bastianini 2002). Sul nesso spazio/tempo già nella filosofia pre-platonica e nei paradossi zenoniani, v. Napolitano 2012a, 18-24. Il subordinarsi del tempo alla dimensione spaziale risulta dalla definizione platonica del *Timeo* (37d4-e1), del tempo quale «immagine mobile dell'eternità» riferita ai moti celesti; poi anche in quella aristotelica, che lo dice numero del movimento secondo il prima e poi, legandolo alla percezione di un mutamento (*Phys.* 218b21-23 e 29-34), rilevabile questo, almeno in parte, nello spazio. V. Brague 1982; Mohr 1986; Robinson 1986; Giordano 1995; Casertano 1997; Giannantoni 1997.

¹³ «*E perché hai la chioma sul volto? - Per chi viene incontro, che l'afferri, per Zeus. - E per quale motivo non hai capelli dietro? - Una volta che io gli sia sfrecciato accanto sugli alati piedi, nessuno, per quanto lo brami, mi afferrerà da dietro*» (- Ἡ δὲ κόμη τί κατ' ὄψιν; - Ὑπαντιάσαντι λαβέσθαι. - Νῆ Δία, τὰξόπιθεν δ' εἰς τί φαλακρὰ πέλει; - Τὸν γὰρ ἄπαξ πτηνοῖσι παραθρέξαντά με ποσσὶν οὐτίς ἔθ' ἱμείρων δράξεται ἐξόπιθεν).

¹⁴ - Χειρὶ δὲ δεξιτερῇ τί φέρεις ξυρόν; - Ἀνδράσι δεῖγμα, ὡς ἀκμῆς πάσης ὀξύτερος τελέθω.

decide su che piatto gravare». ¹⁵ Per giunta, Kairòs influenza l'inclinarsi della bilancia già in equilibrio sul rasoio, intervenendo, con indice e mignolo di una mano (segno apotropaico delle corna), a squilibrar l'oscillazione di uno dei piatti. ¹⁶ Dunque l'icona di Tempus/Kairòs rende «*il rischio estremo e la fugacità del momento, la sottigliezza del discrimine e l'instabilità*». ¹⁷

4. *Arti del misurare*

Se il *kairòs*, con tali specifici tratti, indica l'oggetto su cui e il contesto entro cui si cimenta, sempre *a suo rischio*, l'abilità umana, su quali risorse può essa contare per coglierlo? La prima, lo sappiamo, è *misurare*: nel *Politico* Platone assimila la *tèchne politikè*, di cui sta ridando le basi, anch'egli alla tessitura (*hyphantikè*) e in tale – non casuale – ambito mostra come si misuri il *kairòs*. Nella «tecnica d'intrecciare trama e ordito» (*Pol.* 283b1-2: *πλεκτικὴν εἶναι κρόκης καὶ*

¹⁵ Mattiacci 2011, 134. Il ruolo del rasoio è spiegato per primo da Fedro (5, 8) che parla di «un corridore alato in atto di pesare su di un rasoio» (*cursu uolucris, pendens in nouacula*, Moreno 1990, 921). V. Mattiacci 2011, 135, con la nota 28: l'immagine, di un corridore alato «sospeso (in equilibrio) sul filo del rasoio», richiama la formula senecana *in puncto fugientis temporis pendeo*, dove la lama tagliente evidenzia il *punctum* tra passato e futuro in cui l'uomo può dir del tempo *meum est* (*Sen. Nat.* VI 32, 10: *Fluit tempus et audivissimos sui deserit; nec quod futurum est meum est nec quod fuit: in puncto fugientis temporis pendeo, et magni est modicum fuisse*). Per l'A. meno valida è l'ipotesi di Zaccaria Ruggiu 2006, 94, per cui la bilancia – attributo del Kairòs lisippeo solo per Imerio, non per le fonti rinviati ad autopsia (Posidippo e Callistrato) – sarebbe aggiunta posteriore, dovuta all'uso di Kairòs in un contesto funerario; essa sarebbe estranea all'idea lisippea del Kairòs: l'attributo, infatti, simbolo dell'ora fatale del destino umano nelle mani del dio (v. la psicostasia in *Il.* XXII, vv. 209-213), introduce una passività e impotenza incongrue in una statua dedicata ad Alessandro, campione dell'agire. Sull'ipostasia dell'*Iliade*, anche Zanetto 2008, 525.

¹⁶ Mattiacci 2011, 133, nota 24, con rinvio a Solimano 1998, 205.

¹⁷ Mattiacci 2011, 136. Talora si associano gli studi sul platonico istante (*exàiphnes*) e sul *kairòs*: v. Tarozzi 1933; Philippson 1949; Mondolfo 1956; Thyssen 1958; Dubois 1967; Brisson 1970; Mills 1974; Strang 1974; Bostock 1978; Tarán 1979; Casertano 1983; Migliori 1990; Riccardo 1995; Mensch 2002; Napolitano 2012a; Marramao 2020.

στήμονος ὕφαντικῆν), occorre, prima, cardar la lana separando i fili e, poi, unirli, torcendoli e intrecciandoli, a formare i più solidi dell'ordito e i più flessibili della trama (282a-283a). In tutti i casi simili vanno quindi considerati e governati eccesso e difetto, su cui opera appunto «una qualche tecnica di misurazione» (283d1-2: ἡ γάρ που μετρητικὴ περὶ πάντ' ἐστὶ ταῦτα). Ma si misura o «secondo il rapporto reciproco di grandezza e piccolezza», oppure «secondo l'essenza necessaria alla generazione» (283d6-8: τὸ μὲν κατὰ τὴν πρὸς ἄλληλα μεγέθους καὶ συμκρότητος κοινωνίαν, τὸ δὲ τὸ κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν):¹⁸ i puri calcoli del grande-piccolo non assicurano successo alla *téchne*, ma solo il secondo tipo di misurazione ingloba «la natura della giusta misura» (283e3: τὴν τοῦ μετρίου φύσιν) cui esse mirano. Perciò,

è chiaro che bipartiremo la metretica [...] ponendo da un lato tutte le tecniche misuranti numero, lunghezza, altezza, larghezza e velocità rispetto ai loro contrari e, nell'altro invece, quante operano *in rapporto alla giusta misura, al conveniente, al kairòs, al dovuto, e a tutto quanto al mezzo tende fra gli estremi* (δῆλον ὅτι διαροῖμεν ἂν τὴν μετρητικὴ [...] ταύτη δίχα τέμνοντες, ἐν μὲν τιθέντες αὐτῆς μόριον συμπάσας τέχνας ὀπόσαι τὸν ἀριθμὸν καὶ μήκη καὶ βάθη καὶ πλάτη καὶ ταχυτῆτας πρὸς τοῦναντίον μετροῦσιν, τὸ δὲ ἕτερον, ὀπόσαι πρὸς τὸ μέτριον καὶ τὸ πρέπον καὶ τὸν καιρὸν καὶ τὸ δέον καὶ πάνθ' ὀπόσα εἰς τὸ μέσον ἀφικίσθη τῶν ἐσχάτων, *Pol.* 284e2-8, corsivo mio).¹⁹

¹⁸ V. su questo difficile passo Migliori 1996, 118 ss., e Bontempi 2004, 113 ss. La misurazione secondo l'*ousia* necessaria per la generazione «consente il giudizio su bene e male, nel senso che ciò che coglie la giusta misura è buono, mentre ciò che eccede o difetta è cattivo» [Migliori 1996, 120].

¹⁹ V. il commento *ibidem*: «Se si paragonano i due termini fra loro e si giudica il più grande in relazione al più piccolo, si esclude il rapporto con la misura. Ciò è inammissibile, perché il primo modello è insufficiente: senza il secondo si distruggono tutte le tecniche e tutte le loro realizzazioni, in quanto le arti realizzano cose belle e buone proprio perché evitano eccesso e difetto e salvano la misura. [...] la misura è determinante per l'esistenza di tutte le realtà che non siano sottratte a un qualche processo derivativo, come per la valutazione di ciò ch'è buono e cattivo».

I computi del più e meno, pur dettagliati ed esatti, dunque non bastano e possono esser anzi nocivi:²⁰ ogni *tèchne* è efficace se – nel mondo complesso sopra detto e fra i suoi molti eccessi e difetti calcolabili uno di contro all'altro – ri-misura ogni volta il conveniente (*prèpon*), il dovuto (*dèon*), il mezzo fra estremi opposti e proprio, leggiamo, il *kairòs*. Son questi, insieme, a impostare un nostro agire *pròs tò mètrion*, verso la giusta misura, *sola ottimizzazione dell'efficacia delle tèchnai*, né è un caso che tale orientarsi dell'agire spetti soprattutto a quella che per Aristotele sarà la più architettonica, la *tèchne politikè*.²¹

Il *Politico* platonico amplia già in paradigma tale misurare cairotico e lo fa con un mito, inserito «quasi come un gioco» (268d7) e che però serva «a mostrar cos'è il sovrano» (269c6: εἰς γὰρ τὴν τοῦ βασιλέως ἀπόδειξιν πρέψει ῥήθην) poiché «detto con molta verosimiglianza» (270b1: μάλα εἰκότως). Esso narra l'antico *pàthos* (269c1 e 270b2) dell'*anakýklēsis*, il moto inverso del cosmo, catastrofico ma necessario a passare dall'età aurea di Crono a quella attuale di Zeus e di noi uomini.²²

²⁰ Ancora il *Politico*: «tutte le tecniche di questo tipo, in qualche modo, nella loro attività, si guardano dal più e meno rispetto alla giusta misura, non come da cosa che non esiste, ma come da cosa che è nociva per la loro attività e, in questo modo, salvando la misura, producono opere tutte buone e belle» (ἅπασαι γὰρ αἰ τοιαῦται που τὸ τοῦ μετρίου πλεόν και ἔλαττον οὐχ ὡς οὐκ ὄν ἀλλ' ὡς ὄν χαλεπὸν περὶ τὰς πράξεις παραφυλάττουσι, και τούτω δὴ τῷ τρόπῳ τὸ μέτρον σφζουσαι πάντα ἀγαθὰ και καλὰ ἀπεργάζονται, *Pol.* 284a8-b2, tr. it. Migliori 1996).

²¹ Se la *tèchne* si fermasse al solo conto del più-meno, mostrerebbe «una tendenza al vero e bene incapace della riflessione su di sé che sola le permette di determinare l'oggetto del suo aspirare e [...] un'efficacia di mutamento che dia luogo a un'azione reale» [Bontempi 2004, 125]. Sulla politica aristotelica «più architettonica» delle scienze, *Eth. Nic.* 1094a26-8; ma già nel platonico *Alc. I* 107d-e si nota che il politico deve decidere *verso chi* (πρὸς τίνας) far la pace, *con chi* (τίσιν) la guerra e *in che modo* (τίνα τρόπον) e, ancora, *con chi* (οἷς) sia meglio far l'uno e l'altro, *quando* (ὅποτε) e *per quanto tempo* (και τοσοῦτον χρόνον ὅσον), come fanno, nel loro campo, il maestro di ginnastica e quello di cetra. Dunque la giusta misura va cercata e attuata *in tutti questi aspetti e campi*, a riprova della complessità entro cui opera ogni *tèchne*.

²² La catastrofe avviene «quando il tempo di tutte queste cose fu compiuto e fu necessario che accadesse il mutamento» (ἐπειδὴ γὰρ πάντων τούτων χρόνος ἐτελεώθη και μεταβολὴν ἔδει γίνεσθαι, *Pol.* 272d7-8). V. El Murr 2013, che confronta l'età di Zeus del mito del *Politico* col mito prometeico sulle prime età dell'uomo narrato da Protagora nel dialogo omonimo (*Prot.* 320c-322d).

Mito per noi rilevante per tre ragioni, cioè perché: universalizza, come detto, l'efficacia del misurare cairotico, segnala – per capirlo e agirlo – l'intreccio di verità ragionata e apparenza narrata, ed evidenzia il dato, basilare entro il tema, dell'agire di cura, dell'*epimèleia*.

Dunque nell'età dell'oro era il dio a guidar la regolare rotazione cosmica, valendo serenità, salute, cibo, buon clima ai primi uomini, non necessitati al lavoro; ma, essendo il cosmo un vivente dotato d'intelligenza (269d1: ζῶον ὄν καὶ φρόνησιν εἰληχός), il divino *kybernètes* lo lascia poi ruotar da sé. E lo fa – attenzione – non a caso o in un tempo qualunque, bensì «quando i periodi del tempo ad esso confacenti hanno ormai raggiunto la misura» (269c6-7: ὅταν αἱ περίοδοι τοῦ προσήκοντος αὐτῷ μέτρον εἰλήφωσιν ἤδη χρόνου), cioè – intendo – quando il vivente cosmico sarebbe pronto a usar in modo retto e utile le proprie intelligenza e libertà. Ma esso, lasciato a sé, è dapprima incapace di darsi moto regolare e perciò devia sia pur del minimo dal moto precedente, girando appunto all'indietro, con immensi disastri. Platone – come fa anche altrove mescolando verità logica e apparenza narrata – incastona nel mito un ragionamento stringente (269e-270a), secondo cui né pertiene alla natura di un cosmo generato ruotar sempre di moto regolare, né a quella del dio causargli moti divergenti. Escluse allora tali ipotesi – in base a quanto «bisogna si mostri» (269e9: χρῆ φάνα) –, non resta che una possibilità (270a2: μόνον λοιπόν): che sia, non rispetto a dio e/o cosmo ognuno per sé, ma *nel loro inter-agire* che il cosmo generato dapprima vada indietro, ma poi, essendo stato lasciato dal dio *nel tempo opportuno* (270a7: κατὰ καιρὸν ἀφεθέντα), imiti il generante, impari a darsi da sé la «cura e forza» prima assicurategli dal dio (273e7-b1: ἐπιμέλειαν καὶ κράτος ἔχων αὐτὸς τῶν ἐν αὐτῷ τε καὶ ἑαυτοῦ, τὴν τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς ἀπομνημονεύων διδαχὴν εἰς δύναμιν) e regolarizzi così il suo moto.

5. La cura artistica a tempo debito

Il passo – scritto esso stesso con una retorica cairotica fra *lògos* e *mýthos* di cui dovremo capire impianto e rilevanza – chiarisce e, come detto, universalizza il misurare che coglie il «tagliante» *kairòs*: ma ne evidenzia un altro, più grave, tratto d'instabilità, quello di come agire

cairoticamente non solo su oggetti esterni e in contesti cosmici, ma *con altri soggetti*, anch'essi, come chi agisce, intelligenti e liberi, dunque, di nuovo, entro una *inter-azione*. È questa l'*epimèleia* del Socrate platonico fin dall'*Apologia*: il compito datogli dal Dio delfico è, tramite il domandare-sondare-confutare (*eròtesis-exètasis-èlenchos*) del suo dialogare, indurre negli altri vergogna di «non curarsi della propria anima perché divenga la migliore possibile» (29e1-2: τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται οὐκ ἐπιμελή).²³

Ogni *téchne* si cura del suo oggetto per renderlo migliore possibile;²⁴ se poi non è pura lusinga (*kolakèia*), com'è p.es. nel *Gorgia* la culinaria rispetto alla medicina, cerca e adduce ragioni a sostegno di quanto agisce per migliorar l'oggetto di cura (*Gorg.* 464d-465b):²⁵ ma l'*inter-azione di cura* con un altro libero e intelligente implica un'alea in più e ne complica il *kairòs*. L'intelligenza e libertà dell'altro possono infatti *re-agire* all'*epimèleia* in modi diversi, ignorarla, infastidirsene, resisterle: quindi chi agisce come Socrate dice di voler fare coi concittadini dovrà misurare con più cura ancora il *kairòs* del proprio *epimelèin*. Non ogni modo e tempo sono infatti buoni perché il Socrate platonico dia all'altro cura dialogica efficace, come provano i non pochi *feedback* fallimentari degl'interlocutori: la prosopea tuttologica di Ippia, le ottuse religiosità e buona coscienza di Eutifrone, l'impazienza pragmatica di Menone, l'assertorietà discriminatoria di Callicle, l'aggressiva tirannicità di Trasimaco [...].²⁶

²³ V. Napolitano 2018, 242 ss.

²⁴ *Alc. I*, 128b8-9: «Dunque è quando si rende migliore qualcosa che tu parli di cura corretta?» (ἄρ' οὖν ὅταν τίς τι βέλτιον ποιῆ, τότε ὀρθὴν λέγεις ἐπιμέλειαν;).

²⁵ *Gorg.*, 464d3-465a6: «sotto la medicina s'è insinuata la culinaria e accampa di sapere gli alimenti migliori per il corpo [...] dico che questa non è *téchne*, ma pura pratica, perché non ha ragione alcuna da addurre a sostegno del mezzo che propone, né di che natura sia quanto propone, così che non sa indicar la causa di nulla: e io non chiamo arte un fare privo di ragione (ἐγὼ δὲ τέχνην οὐ καλῶ ὃ ἂν ἦ ἄλογον πρᾶγμα)».

²⁶ Rinvio ai testi in cui tali ben noti personaggi figurano: *Ippia minore*, *Eutifrone*, *Menone*, *Gorgia*, *Repubblica*. Essi sono diversi, come i temi volta a volta discussi (chi sia migliore fra Odisseo e Achille; cosa sia il santo; come si acquisiti e cosa sia la virtù; cosa sia la retorica; che potere dia e cosa sia la giustizia): tutti però si mostrano impermeabili all'*eròtesis-exètasis-èlenchos* sostanzianti la cura socratica che richiede effettiva competenza nei temi discussi.

Ma è nell'*Alcibiade I*, dialogo sull'*epimèleia heautoû*, che spicca la necessità di un tempo propizio, un *kairòs* anche nella cura dell'altro. Alcibiade mostra sì i segni – positivi e negativi – per recepir la cura che Socrate imposta dialogando con lui: pur nobile, colto, bello, ricco, è insoddisfatto di quanto ha e il non accontentarsene gli fa sperare successi futuri e, per giunta, ha fin lì nutrito l'amore stesso di Socrate per lui;²⁷ lasciato dagli altri amanti per la sua superbia, egli è ora solo;²⁸ ancora, interrogato da Socrate su quanto sa e vuol consigliare agli Ateniesi, mostra ignoranza in merito e ammette di doverla curare.²⁹ Dunque *il tempo è per lui cairotico* e Socrate sa di dover agire *ora*. La coscienza di quel *kairòs* dovrebbe però essere *di entrambi* se Socrate gli precisa:

In effetti, se ti fossi accorto a cinquant'anni di essere in uno stato simile [d'ignoranza], sarebbe stato difficile per te darti cura di te stesso: ma *adesso sei nell'età giusta, quella in cui bisogna rendersene conto* (vũv δ' ἦν ἔχεις ἡλικίαν, αὕτη ἐστὶν ἐν ἧ δεῖ αὐτὸ αἰσθῆσθαι, *Alc. I*, 127d7-e2).

Di contro a chi, come Michel Foucault, limita l'*epimèleia heautoû* socratico-platonica alla giovinezza e ne loda l'estensione epicurea e senecana invece a ogni età, già altrove segnalavo che qui, però, non pare

²⁷ Sulle «grandi risorse» di cui Alcibiade dispone, v. *Alc. I* 104a-103c; sull'amore che Socrate ha continuato a nutrire per lui e le sue ragioni, 104e6-105a1: «vedi, Alcibiade, da tanto io avrei smesso di amarti se ti avessi visto soddisfatto delle risorse che hai, quelle che ho ora elencate, e convinto di dover trascorrere la vita valendoti di esse soltanto». Anticipo quanto proporrò in modo più fondato e ampio nella tr. it. e commento del dialogo per lo studio, di prossima pubblicazione, *Platone e la cura di sé*.

²⁸ Precisa Socrate: «[...] ho riflettuto, guardando come ti comportavi coi tuoi adoratori: tanti che fossero e superbi, non uno ce n'è stato che non sia fuggito, vinto dall'arroganza che gli hai opposto» (103c2-4).

²⁹ «Ahimé, povero Alcibiade, in quale stato ti trovi! [...] Tu convivi, mio carissimo, con la forma estrema d'ignoranza, ed è il tuo discorso, sei tu stesso ad accusartene. Perciò t'impegno nell'attività politica prima di esser stato formato a svolgerla» (118b5-7). A 127e4-5 Alcibiade consente all'analisi e chiede: «E che cosa deve fare chi se ne renda conto [di essere ignorante], Socrate?»; la risposta, riproponente il dialogo, è: «Deve rispondere a delle domande» (ἀποκρίνεσθαι τὰ ἐρωτώμενα).

in ballo un puro calcolo anagrafico.³⁰ I cenni platonici su *chi in quale età* possa esser filosofo son contrastanti;³¹ ma, dando peso teoretico all'icastico tratto di Eros nel *Simposio*, che è (203d7) φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου, per Platone pare non sia il giovane o il vecchio come tale a dover curarsi di sé: è l'essere umano a dover continuare a farlo, appunto *per la vita intera*, non appiattendone il *kairòs* sull'età anagrafica.³² Il Socrate dell'*Alcibiade I* dice da parte sua di esser stato fin lì dissuaso dal dèmone a contattare il giovane e *solo ora*, caduto quell'*enantioma*, gli parla:

Quando eri più giovane e prima che una speranza così grande [di successo futuro] ti riempisse [...] non consentiva il dio che ti parlassi, *perché non dovessi farlo invano* (ἵνα μὴ μάτην διαλεγείμην). Ma ora lo ha permesso: *perché ora [invece] mi ascolterai* (νῦν γὰρ ἄν μου ἀκούσῃς, 105e5-106a2).

Solo ora il giovane 'misura' un *kairòs* per ascoltare, proprio come fa lo *zòon* cosmico rispetto all'esser lasciato a se stesso dal dio *kybernètes*: non c'è allora un *chrònos* oggettivo scandibile nell'età di ognuno per l'agire *epimelès*, che deve semmai – per chi lo agisce e chi lo riceve – misurare ogni volta e *dià pantòs toῦ βίου* il *kairòs* di una cura possibile ed efficace. E che non basti neppure una coscienza condivisa di quel *kairòs* lo mostra che il lieto fine dell'*Alcibiade*, dove il giovane e Socrate si promettono cura reciproca, sarà poi smentito, suonando a triste profezia *post eventum*, scritta quando entrambi saranno stati – invece e nonostante tutto – travolti dalla lotta politica (Alcibiade ucciso nel 405 per mano persiana, Socrate nel 399 per mano ateniese).³³

³⁰ V. Napolitano 2014, 162, note 33 e 34, con rinvio a Foucault 1994 e Foucault 2003. V. anche Napolitano 2018.

³¹ Ancora Napolitano 2014, il § d: *Né giovani né vecchi per filosofare*, 158-62: *Gorg.* 484b-e; *Resp.* 539b-d; *Parm.* 127c; *Lys.* 203d-e; *Charm.* 154b; *Apol.* 39c-d per i giovani; di contro, per i vecchi, *Resp.* 331d; *Lach.* 189c-d; *Parm.* 127b; *Leg. I*, 625a-b; *Lach.* 188b.

³² Napolitano 2014, 162.

³³ Sul 'lieto fine' dell'*Alcibiade I*, v. 135d-e.

6. *Il bel rischio di diaskopèin e mythologhèin*

Ognuno di loro, per cogliere quel *kairòs*, è però dovuto stare non solo nei *lògoi* condivisi, ma anche *nella storia propria e dell'altro*: Socrate seguendo il giovane fin da bambino a rilevarne doti e speranze, Alcibiade comprendendo ora l'amore di Socrate, il suo averlo seguito fin lì in pertinace silenzio.³⁴ Per una cura cairotica, oltre a misurare, vanno allora *mescolati lògos e apparenza*, accogliendo le storie, le passate e le possibili future: lo abbiamo visto nel *Politico*, nel mito dell'*anakýklesis*, e lo vediamo già nel *Fedone*, cui rinvia il mio titolo.

Dicevo prima che il *kairòs/kairos* (il buco dell'ordito) ha rilievo anche *retorico*, indicando come vadano misurati non solo tempi e destinatari, ma anche temi e modi di un dire efficace: è un *focus* nella sofistica e in Isocrate, ma già Eschilo parla della «lingua che dardeggia cose inopportune» (*Suppl.*, v. 446: καὶ γλῶσσα τοξεύσασα μὴ τὰ κείρια) e Sofocle di «parole che non vanno nella giusta direzione» (*OT*, vv. 324-25: οὐδὲ σοὶ τὸ σὸν φώνημ' ἰὸν πρὸς καιρόν).³⁵ Onians cita però anche il *Fedro* platonico: ammesso che ogni discorso vada diretto all'anima,

chi possenga già tutte queste cose: cogliere *il momento buono per parlare e tacere* (καιροὺς τοῦ πότε λεκτέον καὶ ἐπισχετέον), discernere *l'opportunità o inopportunità* (τὴν εὐκαιρίαν τε καὶ ἀκαιρίαν) di uno stile conciso, un tono empatico o indignato e quanti modi abbia appreso di far discorsi: solo a lui appartiene in modo retto e pieno l'arte retorica (*Phaedr.* 271a2-6).

Non basta allora misurare per cogliere il *kairòs* e ragionare per curare l'anima: occorre anche dar forma a un'apparenza credibile che sostenga il nostro rischioso sporgerci sul futuro a prevederne le *eukairiai*. Anche

³⁴ La prima della trentina di occorrenze di 'cura' nel dialogo è un *ἐπιμελέστατα*, aggettivo neutro plurale, superlativo e in ruolo avverbiale, siglante proprio, in bocca ad Alcibiade, la silenziosa cura amorosa, fin lì, di Socrate: v. 104 d1-3, dove Alcibiade reagisce all'approccio di Socrate dicendo: «avevo in mente di [...] chiederti proprio questo: cioè che vuoi e con che speranza mi assilli, sempre e dovunque vado, e *con tale pertinacia!*» (ἀεὶ ὅπου ἂν ᾧ ἐπιμελέστατα παρών).

³⁵ Onians 1998, 420-421; v. 412 con rinvio al brano sopra citato di Pindaro. v. anche Sipiora e Baumlin 2002.

Taleb rileva ne *Il cigno nero* l'incidenza del narrare; si può, tentando di prevedere il reale confuso, incorrere sì in una «fallacia narrativa» ma narrare è inevitabile: perché «le metafore e le storie sono molto più potenti (ahimé) delle idee [...] più facili da ricordare e più divertenti da leggere»; anche altri, filosofi e psichiatri, rilevano la basilarietà antropologica e l'utilità psicologica e paideutica delle storie: perché gli umani sono i soli «animali che credono alle storie che narrano su se stessi» e perché le storie, «disseminate d'istruzioni che ci guidano nella complessità [...] aprono grandi finestre in muri prima ciechi» riportandoci alla vita vera.³⁶

Anche la complessa serie di *lògoi* del *Fedone* sull'immortalità dell'anima che, a ridosso della sua morte, Socrate segue coi Pitagorici Cebete e Simmia è chiusa fra due momenti narrativi: uno iniziale, per cui nel braccio della morte ateniese egli compone musica (*Phaed.* 60d), e uno finale nel grande mito sui destini *post mortem* dell'anima (107c-114c). La struttura del dialogo pare dunque rispettare l'efficacia retorica del *kairòs*: ma è Socrate stesso a dar senso *filosofico* a quei particolari momenti narrativi.

L'iniziale attesa della morte obbedisce al sogno che lo invitava a «fare e praticare musica» (60e6-7: μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου) e, dubitando non basti la filosofia, fin lì da lui creduta la «musica più alta» (61a4: ὡς φιλοσοφίας μὲν οὐσης μεγίστης μουσικῆς), egli compone un inno ad Apollo e versifica le favole di Esopo, «perché il poeta, se vuol esser tale, deve *produrre storie, non ragionamenti*» (61b3-4: τὸν ποιητὴν δέοι, εἴπερ μέλλοι ποιητῆς εἶναι, ποιεῖν μύθους ἀλλ' οὐ λόγους).³⁷ Ma quella causa onirica, in sé solo apparente, assume peso teoretico nel consiglio ch'egli invia all'amico Eveno sulla necessità d'imparare ad accogliere la morte, se, come poi teorizza, la filosofia stessa è esercizio di morte, *melète thanàtou*, forma più ardua ma basilare della cura di sé.³⁸ Sulla musica di prima e sul mito finale del dialogo egli allora precisa:

³⁶ Taleb 2010, *Prologo* per la prima citazione; Rowlands 2009, 3-4 per la seconda; Pinkola Estès 1993, xxvii, per la terza; v. sulle ultime due Napolitano 2011; Napolitano 2012b, 60-66. Molto si potrebbe dire del peso delle narrazioni (perfino le propagandistiche e complottistiche) sul nostro attuale sentire e agire nella pandemia e per le guerre.

³⁷ Napolitano 2010, 87-88, con la nota 19.

³⁸ *Phaed.* 64a4-6: «forse quanti correttamente praticano la filosofia nascondono agli

Infatti forse e *soprattutto a chi sta per andarsene di là conviene indagare e raccontar miti* (μάλιστα πρέπει μέλλοντα ἐκεῖσε ἀποδημεῖν διασκοπεῖν τε καὶ μυθολογεῖν) su questo viaggio, su come crediamo che sia: del resto che altro si potrebbe fare fino al tramonto del sole? (*Phaed.* 61d10-e4).

Molto si è detto su questo Socrate che in punto di morte canta, come, morendo, si dice facciano i cigni:³⁹ ma fa riflettere anzitutto questo *diaskopèin te kài mythologhèin*, in formula tanto stretta da siglare una mancanza se si facesse l'uno (indagare) senza l'altro (narrare), forse perché l'anima, ch'è ragione e passione, abbisogna, per curar la paura della morte, di ragionamenti come di narrazioni. Colpisce anche l'adeguatezza di tale duplice attività, che, prima, è detta «convenire soprattutto» (μάλιστα πρέπει) al morente – com'è ogni essere umano – e, poi, si esclude perfino ne ammetta altre, altrettanto degne «fino al tramonto del sole»: metafora di quest'ultimo giorno di Socrate, che berrà il veleno, come da prassi giudiziaria ateniese, proprio al tramonto, ma anche della vita di ognuno di noi. Che altro di meglio e di più conviene fare, fino alla fine, se non *indagare/ragionare e narrare* sulla nostra stessa mortalità? In tale duplice registro, fra verità e apparenza, *diaskopèin e mythologhèin*, sta dunque il *kairòs* di una cura da misurare nell'intera nostra vita destinata a finire.⁴⁰

Il *diaskopèin* produce poi qui ragionate prove dell'immortalità dell'anima e il *mythologhèin* finale aggiunge loro un'apparenza credibile di quando può attenderci dopo la morte: ma anche in chiusura basilare è l'intreccio di ragionare e narrare, a configurare, per l'anima nostra complessa e bisognosa di cura, *un rischio da poter prevedere e in cui poter credere*:

altri che *null'altro stanno esercitandosi a fare che morire e portare a compimento il loro morire*» (κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας λεληθέναι τοὺς ἄλλους ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκουν τε καὶ τεθνάναι). Per un commento, anche sulle scelte di traduzione, v. Napolitano 2020, 161, con la nota 18.

³⁹ V. Napolitano 2010, soprattutto 85-87 (§ intitolato *Uccelli canori*).

⁴⁰ Rinvio ancora, per gli ulteriori dati che, nel *Fedone*, confermano tale lettura a Napolitano 2010.

Pretendere che le cose stiano [proprio] come le ho narrate io non conviene a una persona di senno: ma che però stiano o così o in un modo simile riguardo alle nostre anime e alle loro dimore, *una volta che l'anima si sia dimostrata immortale, questo sì mi par convenga e che valga la pena crederlo per chi la pensi così – si tratta di un bel rischio* (ἐπεὶπερ ἀθάνατόν γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὔσα, τοῦτο καὶ πρέπει μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὔτως ἔχειν — καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος): e *bisogna con queste cose far come un incantesimo a se stessi; perciò anch'io da tanto tiro in lungo col mio racconto* (Phaed. 114d1-7).⁴¹

Vado a chiudere. Dunque potremmo vivere nell'incertezza congenita alla nostra stessa mortalità: dovremmo però intanto ri-accettarne l'impronta esistenziale e poi continuare – ancora e ancora – a darci cura di noi e degli altri, cogliendo le *eukairiai* possibili tramite questo *mix* di verità e apparenza, di ipotesi ragionate uno con l'altro e storie narrate uno all'altro. Solo così il rischio di quanto ci attende può divenir *prevedibile, credibile, bello*, essendo non più solo fonte d'angosciosa incertezza, ma forse perfino esaltante e leggero, com'è la piuma che, per gli Egizi, fa sulla bilancia da contrappeso all'anima di ognuno di noi.⁴²

Dispiace che questa saggezza antica sia oggi ignorata e distorta, come purtroppo fa Taleb e con lui troppi altri: dispiace non per cieca fedeltà al proprio oggetto datato di studio, ma per un motivo profondo, *filosofico*, che buca il rumore delle troppe sciocchezze propinateci ogni giorno. Lo ricordava già trent'anni fa Italo Calvino, nella lezione – forse non per caso – sull'esattezza:

un'epidemia pestilenziale ha colpito l'umanità nella facoltà che più la caratterizza, l'uso della parola, *una peste del linguaggio* che si manifesta come perdita di forza conoscitiva [...] automatismo che tende a livellar l'espressione sulle formule più generiche, anonime, astratte, a diluire i significati, smussare le punte espressive, spegnere ogni scintilla che sprizzi dallo scontro delle parole con nuove circostanze [...] quel che m'interessa sono le possibilità di salute. La letteratura (e forse solo la letteratura)

⁴¹ V. Salviat 1965.

⁴² Calvino 2005, 65.

può creare gli anticorpi che contrastino l'espandersi della peste del linguaggio.⁴³

Non solo la letteratura, ma anche la filosofia può curar la peste del linguaggio, più pericolosa e resistente di quella da ogni virus, se, come il Socrate del *Fedone* già sapeva, «*parlare male* non solo è in sé scorretto, ma fa anche male alle anime» (τὸ μὴ καλῶς λέγειν οὐ μόνον εἰς αὐτὸ τοῦτο πλημμελές, ἀλλὰ καὶ κακόν τι ἐμποιεῖ ταῖς ψυχαῖς) (115e5-6): perché le nostre anime non ne siano infettate bisogna darsi artistica cura di quanto crediamo vero, sentiamo bello, giudichiamo giusto.

Un *kairòs* sempre aperto che proprio non possiamo, ora, lasciarci passar davanti.

Bibliografia

- Austin, C., Bastianini, G. (eds.) [2002], (*API 119*), *Posidippi Pellaei quae supersunt omnia*, Milano, LED.
- Bontempi, M. [2004], *L'agire umano e le arti della misurazione in Platone*, Napoli, Editoriale Scientifica.
- Bostock, D. [1978], Plato on Change and Time in the *Parmenides*, in: *Phronesis* 23, 229-242.
- Brague. R. [1982], *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris, PUF.
- Brisson, L. [1970], L'instant, le temps, et l'éternité dans le *Parménide* (155e-157b) de Platon, in: *Dialogue* 9, 389-396.
- Calvino, I. [2005], Esattezza, in: Id., *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Milano, Mondadori, 66-88.
- Casertano, G. [1983], L'istante. Un tempo fuori del tempo secondo Platone, in: L. Ruggiu (ed.), *Filosofia del tempo*, Milano, Mondadori, 3-22.
- Casertano, G. [1997], Le parti, le forme, i nomi del tempo nel *Timeo* platonico, in: Id. (ed.), *Il concetto di tempo*, Atti del 32° Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana, Napoli, Loffredo, 147-150.

⁴³ Ivi, 66-67.

- Chiurco, C. (ed.) [2022], *Vivere l'incertezza*, Verona, QuiEdit.
- Ciani, M.G. (ed.) [2001], *Omero: Odissea*, Venezia, Marsilio.
- Dubois, J.M. [1967], *Le temps et l'instant selon Aristote. Phys. IV 10-14*, Paris, Desclée, De Brouwer.
- El Murr, D. [2013], Protagoras et l'âge de Zeus du mythe du *Politique*, in: A. Havlíček, J. Tirsa, J. Thein (eds.), *Plato's Statesman, Proceedings of the Eight Symposium Platonicum Pragense*, Praha, OIKOYMENE, 80-98.
- Ferrari, F. (ed.) [1997], *Antigone, Edipo re, Edipo a Colono*, introduzione, traduzione, premessa al testo e note, Milano, BUR.
- Foucault, M. [1994], La cura di sé, in: Id., *Storia della sessualità*, tr. it. Milano, Feltrinelli, 395-619.
- Foucault, M. [2003], *L'ermeneutica del soggetto. Lezioni al Collège de France 1981-82*, tr. it. Milano, Feltrinelli.
- Giannantoni, G. [1997], Il concetto di tempo nel mondo antico fino a Platone, in: G. Casertano (ed.), *Il concetto di tempo*, Atti del 32° Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana, Napoli, Loffredo, 9-24.
- Giordano, A. [1995], *Tempo e struttura dell'essere. Il concetto di tempo in Aristotele e i suoi fondamenti*, Milano, Vita & Pensiero.
- Marramao, G. [2020], *Kairos. Apologia del tempo debito*, Nuova edizione accresciuta, Roma, Laterza.
- Mattiacci, S. [2011], Da *Kairos* a *Occasio*: un percorso tra letteratura e iconografia, in: L. Cristante, S. Ravalico (eds.), *Il Calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*, IV-2011, Trieste, EUT, 127-154.
- Mazzuccato, M. [2020], *Non sprechiamo questa crisi*, Bari, Laterza.
- Mensch, W. [2002], Être et temps dans le *Parménide* de Platon, in: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 127, 159-176.
- Migliori, M. [1990], *Dialettica e verità. Commentario storico-filosofico al Parmenide di Platone*, Milano, Vita & Pensiero.
- Migliori, M. [1996], *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al Politico di Platone*, Milano, Vita & Pensiero.

- Mills, K.W. [1974], Plato and the Instant, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. 48, 81-96.
- Mohr, R.D. [1986], Plato on Time and Eternity, in: *Ancient Philosophy* 6, 39-46.
- Mondolfo, R. [1956], Infinità dell'istante e infinità soggettiva nel pensiero degli antichi, in: Id., *L'infinito nel pensiero dell'età classica*, Firenze, La Nuova Italia, 557-570.
- Moreno, P. [1990], Kairos, in: *LIMC (Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae)* V 1, Zürich/München, Artemis Verlag, 920-926.
- Moreno, P. [2006], L'attimo fuggente, in: *Archeo magazine* 22, 114-117.
- Moreno, P. [2008], *La bellezza classica. Guida al piacere dell'antico*, Torino, Allemandi.
- Morin E. [2020], *Cambiamo strada. Le quindici lezioni del coronavirus*, tr. it. Milano, Cortina.
- Napolitano, L.M. [2010], L'altro da cantare-incantare. Socrate e gli esercizi di morte, in: Ead., *Il sé, l'altro, l'intero. Rileggendo i Dialoghi di Platone*, Milano/Udine, Mimesis, 81-96.
- Napolitano, L.M. [2011], Narrare per curare, in: Ead., *Pietra filosofale della salute. Filosofia antica e formazione in medicina*, Verona, QuiEdit, 83-110.
- Napolitano, L.M. [2012a], Istante, presente e attuale. Ipotesi per una temporalità psichica in Platone e Aristotele, in: S. Lavecchia (ed.), *L'esperienza dell'illocalizzabile nella filosofia di Platone*, Milano-Udine, Mimesis, 11-54.
- Napolitano, L.M. [2012b], Narrazione, relazione e cura, in: Ead. (ed.), *Leggiamoci con cura. Scrittura e narrazione di sé in medicina*, Atti del Convegno di Medicina Narrativa dell'IRCCS (Istituto di Ricerca e Cura a Carattere Scientifico) CRO (Centro di Riferimento Oncologico), Aviano CROInforma, 58-74.
- Napolitano, L.M. [2014], "Amante di sapienza per la vita intera". Platone, *Simposio*, 203d7, in: R.L. Cardullo, D. Iozzia (eds.) *KALLOS KAI ARETE. Bellezza e virtù. Studi in onore di Maria Barbanti*, Acireale-Roma, CUECM, 151-166.

- Napolitano, L.M. [2018], *Il dialogo socratico. Fra tradizione storica e pratica filosofica per la cura di sé*, Milano/Udine, Mimesis.
- Napolitano, L.M. [2020], Il virus delle solitudini, in: Ead., C. Chiurco (eds.), *Senza corona. A più voci sulla pandemia*, Verona, QuiEdit, 145-70.
- Onians, R.B. [1998], *Kairòs*, in: *Le origini del pensiero europeo intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino*, tr. it. Milano, Adelphi, 419-425.
- Pinkola Estès, C. [1993], *Donne che corrono con i lupi. Il mito della donna selvaggia*, tr. it. Milano, Frassinelli.
- Philippon, P. [1949], Il concetto greco di tempo nelle parole *Aion, Chronos, Kairos, Eniautos*, in: *Rivista di Storia della Filosofia* 4, 81-97.
- Riccardo, A. [1995], L'idea e il tempo. Osservazioni su *Parmenide* 151e-157e, in: *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli* 106, 89-102.
- Robinson T.M. [1986], The *Timaeus* and the Types of Duration, in: *Illinois Classical Studies* 11, 143-152.
- Rowlands, M. [2009], *Il lupo e il filosofo. Legami dalla vita selvaggia*, tr. it. Milano, Mondadori.
- Salviat, J. [1965], *Καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος*, Risque et mythe dans le *Phédon*, in: *Revue des Études Grecques* 78, 23-39.
- Sipiora, P., Baumlin J.S. (eds.) [2002], *Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis*, New York, Suny Press.
- Solimano, G. [1998], *Fedro* 5, 8, in: AA.VV., *Favolisti latini medievali e umanistici*, VII, Genova, Dip. Archeologia, Filologia Classica e Letteratura, 195-245.
- Strang, C. [1974], Plato and the Instant, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. 48, 63-79.
- Taleb, N.N. [2010], *Il cigno nero. Come l'improbabile governa la nostra vita*, tr. it. Milano, Il Saggiatore (ed. or. 2007).
- Tarán, L. [1979], Perpetual Duration and Atemporal Eternity in Parmenides and Plato, in: *The Monist* 62, 43-53.
- Tarozzi, G. [1933], Ricerche sull'infinito temporale (L'istante-L'eterno presente), in: *Rivista di Filosofia* 24, 1-26.

- Thyssen, J. [1958], Platons *exàiphnes* und das Problem der historischen Krise, in: *Kant-Studien* 50, 391-394.
- Zaccaria Ruggiu, A. [2006], *Le forme del tempo*. Aion Chronos Kairos, Padova, Il Poligrafo.
- Zanetto, G. [1998], *Kairos e Tyche: immagini e idee*, in: S. Settis (ed.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, II 3, Torino, Einaudi, 525-543.
- Zanetto, G. [2008], Posidippo, *Epigrammi*, introd. di G. Zanetto, tr. it. e note di S. Pozzi e F. Rampichini, Milano, Fabbri.

Diaskopèin and mythologhèin:

Plato on the Time and Content of What Is a Beautiful Risk to Believe

Keywords

kairòs; Plato; measure; self-care; reasoning; narrating

Abstract

Recent reflection on uncertainty overlooks and even misunderstands Plato's thought. Faced with a complex world, he definitely admits the presence of *kairòs*, whose literary and iconographic images are already established. He forces the arts (*tèchnai*) to grasp it by calculating not only external measures of objects, but also those «pertaining to the essence of generation» (*Pol.* 283d). Seizing this 'right moment' is even more complicated in the interpersonal relationships and goes back to the care (*epimèleia*) of oneself and of others. According to the intense words of Socrates before his death in the *Phaedo* (61d, 114d), reasoning together (*diaskopèin*) is not enough: also an ability is always requested from us to tell our own story (*mythologhèin*) and to welcome those of others as well. Only this way can we run the risk, time by time, of believing the truth, feeling the good, judging and acting the right.

Linda M. Napolitano

Full Professor of History of Ancient Philosophy (retired)

President of the Departmental Research Center "Asklepios. Philosophy and Health", Human Sciences Department (DIPSUM) Verona University, Italy

E-mail: linda.napolitano@univr.it