

11 – 2, 2023

ISSN 2284-2918



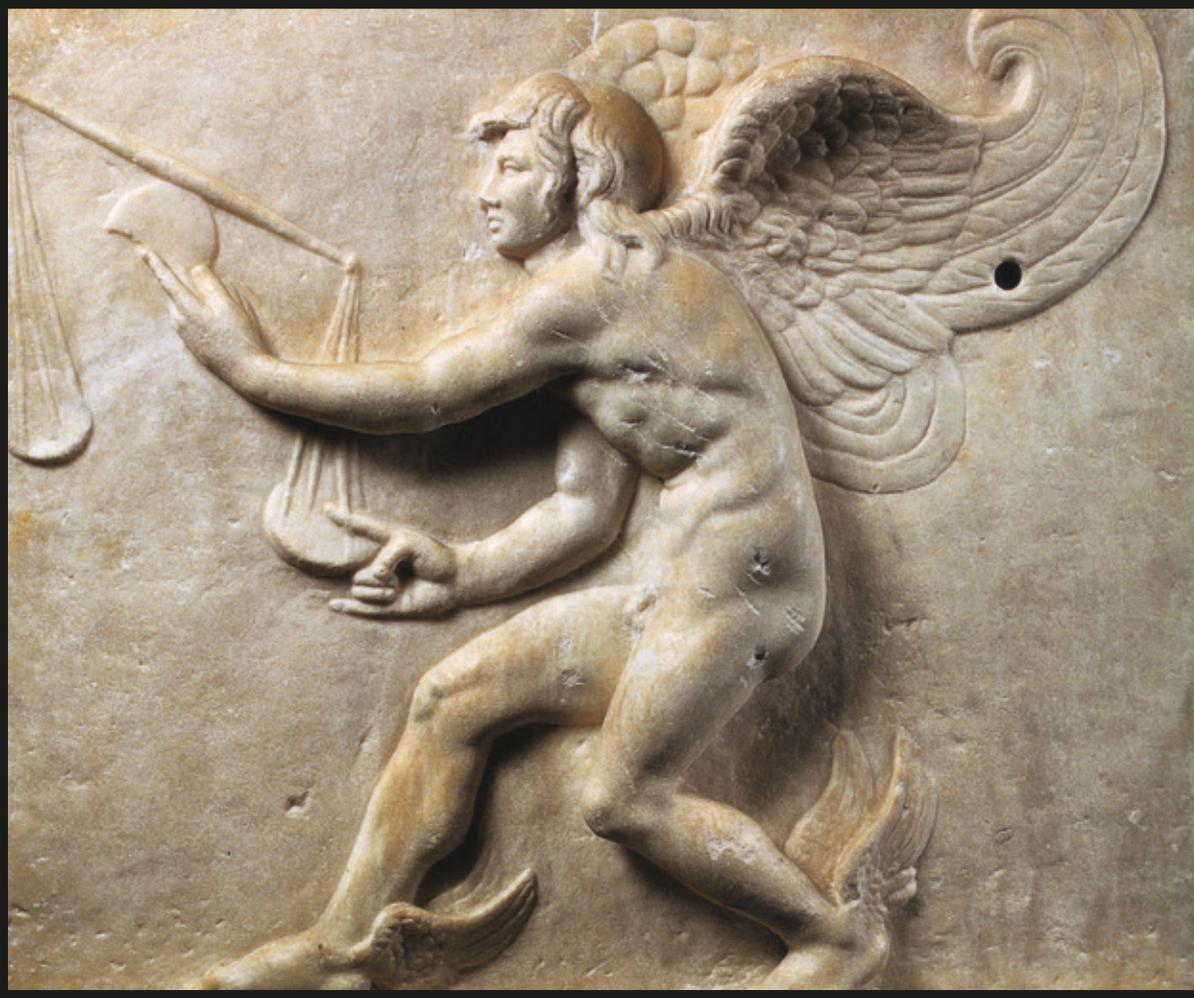
Thaumàzein

Θαυμάζειν

RIVISTA DI FILOSOFIA

IL KAIROS E LE ARTI

KAIROS IN ANCIENT ARTS AND TECHNIQUES



***Thaumàzein* – Rivista di Filosofia**

ISSN: 2284-2918

Thaumàzein is an open-access journal of philosophy and uses **double-blind peer review** in order to ensure and to improve the quality of philosophical discussion. *Thaumàzein* promotes special issues on topics of particular relevance in the philosophical debates. Founded in 2012, it is an international journal of biannual publication.

DOI® NUMBER

Each paper published in *Thaumàzein* is assigned a DOI® number.

Scientific Magazine classified for ANVUR

Indexed in ERIH PLUS

Cover image: *Kairos* (da un originale di Lisippo), Rilievo su sarcofago in marmo, II secolo d.C., Museo di Antichità, Torino. Su Concessione del Mic-Musei Reali.

EDITOR-IN-CHIEF

Guido Cusinato

DIRECTIVE COMMITTEE

Isabella Adinolfi, Arianna Fermani, Alessandra Fussi (essay section editor), Donatella Pagliacci, Davide Poggi, Vallori Rasini, Marco Russo, Alessandro Stavru, Fiorenza Toccafondi, Luca Valera

EDITORIAL BOARD

Damir Barbarić, Mirko Di Bernardo, Marcelo Boeri, John Cutting, Antonio Da Re, Roberta De Monticelli, Anna Donise, Cinzia Ferrini, Elio Franzini, Shaun Gallagher, Roberta Guccinelli, Christoph Horn, Joel Krueger, Roberta Lanfredini, Federico Leoni, Enrica Lisciani Petrini, Mauro Magatti, Paolo Augusto Masullo (†), Maurizio Migliori, Luigina Mortari, Linda M. Napolitano Valditara, Riccardo Panattoni, Claudio Paolucci, Elena Pulcini (†), Massimo Recalcati, Rocco Ronchi, Emidio Spinelli, Holmer Steinfath, Salvatore Tedesco, Franco Trabattoni, Íngrid Vendrell Ferran, Dan Zahavi, Wei Zhang

EDITORIAL TEAM

Rie Shibuya (editorial coordinator)

Nicolò Bortolaso (editorial graphic designer)

Stefania Corradi (website manager)

Valerio Baccaro, Manuela Luraschi, Alessandro Melioli, Andrea Mina, Giacomo Pezzano, Giuliana Romeo, Cinzia Ruggeri, Alessio Ruggiero, Paolo Vanini

***Thaumàzein* — Volume 11, Issue 2, 2023**

Il *kairos* e le arti

***Kairos* in Ancient Arts and Techniques**

Edited by
E. Giada Capasso
Alessandro Stavru



TABLE OF CONTENTS

SPECIAL ISSUE

IL *KAIROS* E LE ARTI

KAIROS IN ANCIENT ARTS AND TECHNIQUES

E. GIADA CAPASSO & ALESSANDRO STAVRU

Introduzione

Il kairos, le arti e le tecniche 8

MINO IANNE

*Il cibo per la cura dell'anima, la musica e le virtù per la salute
del corpo: kairos e epimeleia nella dottrina pitagorica* 19

ANA RITA FIGUEIRA

*A study on kairos. Exekias's Amphora Depicting
Achilles Slaying Penthesileia (VI cent. BC)* 40

FEDERICA PIANGERELLI

*Il perturbante e la crisi.
Il ruolo dell'apparenza e del kairos nelle Supplici di Eschilo* 60

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* 84

SILVIA GASTALDI

*Il discorso e l'occasione: il kairos nella retorica greca
tra il V e il IV secolo a.C.* 108

LINDA M. NAPOLITANO
Diaskopèin e mythologhèin:
Platone e il tempo e oggetto di ciò ch'è un bel rischio credere 129

ANNA MOTTA
*La didattica del gnothi kairon secondo alcuni maestri
di platonismo imperiale e tardo-antico* 152

JOSHUA WERRETT
The Alchemical kairos: Zosimos of Panopolis and Timely Tinctures 170

ESSAYS / SAGGI LIBERI

CARMINE MARCACCI
Una riflessione sul Mitsein: da Heidegger a Jean-Luc Nancy 196

SIMONE GASPARONI
*Il rinascimento dell'agente di Bernard Williams:
un confronto con la colpa, il rimorso e
altre forme di rinascimento* 217

SPECIAL ISSUE

IL *KAIROS* E LE ARTI
KAIROS IN ANCIENT ARTS AND TECHNIQUES

E. GIADA CAPASSO & ALESSANDRO STAVRU

INTRODUZIONE
IL *KAIROS*, LE ARTI E LE TECNICHE¹

1.

È noto che il concetto di *kairos* ricopre una moltitudine di significati: da “tempo critico” a “momento opportuno o decisivo”, fino a “comportamento adeguato” o “azione indovinata”. Questi significati descrivono non soltanto le *condizioni oggettive* del *kairos*, ovvero le caratteristiche temporali, spaziali e circostanziali che ne connotano l’emergenza, ma anche, e forse soprattutto, le sue *condizioni soggettive*, ovvero le qualità che un’azione deve possedere affinché sia in grado di afferrare un’opportunità favorevole che si presenta a un dato momento. Senza tale azione, e la capacità di eseguirla in modo efficace, il *kairos* non determina alcun vantaggio, rimanendo così una potenzialità inespressa. D’altra parte, senza il darsi oggettivo del *kairos* nessuna azione può essere coronata da successo, poiché anche l’abilità più raffinata non è di per sé garanzia di buona riuscita se non si presenta il momento opportuno per realizzarla. Ciò vale anche e soprattutto in ambito educativo: ogni qual volta si tratta di trasmettere insegnamenti, occorre tenere presente non solo quali sono i discorsi e le strategie argomentative più efficaci nel caso specifico di un determinato interlocutore, ma anche qual è il momento opportuno per somministrarli.²

Nel mondo antico, il *kairos* è quindi sempre connesso a specifiche

¹ Il presente contributo è stato concepito in forma unitaria dai due autori. Il primo paragrafo è tuttavia da attribuire ad Alessandro Stavru, il secondo a E. Giada Capasso.

² Ancora il filosofo medioplatonico Albino (II secolo d.C.) sottolinea l’importanza di una corretta valutazione dell’indole degli studenti e la loro ricettività a determinati argomenti per procedere nella scelta dei discorsi e dei percorsi argomentativi più appropriati. Si veda a tal proposito la ricostruzione di Anna Motta contenuta nel volume.

abilità: in arti come la poesia, la retorica, la medicina, la divinazione, l'alchimia e in una varietà di tecniche come quelle necessarie nell'agricoltura, nella guerra e nello sport il successo dipende nella gran parte dei casi dalla capacità di saper riconoscere e quindi di afferrare il *kairos* che si offre a un dato momento.³

È dunque di particolare rilievo il ruolo che il *kairos* viene ad assumere nelle arti e nelle tecniche antiche. Da un lato, infatti, le diverse accezioni di *kairos* si riflettono nelle metodologie che vengono comunemente applicate nelle arti e nelle tecniche, mentre dall'altro un esame accurato di tali metodologie si presta a sua volta ad ampliare e ad approfondire la nostra conoscenza del *kairos*. Il presente volume prende in esame entrambe le dimensioni del *kairos*: quella relativa alle sue condizioni oggettive, ovvero al suo manifestarsi in determinate occasioni e circostanze; e quella relativa alle sue condizioni soggettive, ossia alle abilità necessarie ad afferrare il momento opportuno per metterlo a frutto. Vengono prese in esame le molteplici modalità in cui il *kairos* funge da criterio operativo in una serie di ambiti del fare e dell'agire umano.

Un ruolo paradigmatico riveste in tal senso la medicina antica, la cui dimensione applicativa chiama in causa le molteplici accezioni insite nella nozione di *kairos*.⁴ In un celebre aforisma riportato nel *Corpus Hippocraticum* si legge che la vita è «di breve misura», mentre «l'arte è lunga».⁵ L'affermazione è arricchita da una significativa riflessione:

³ Il saggio di Joshua Werrett contenuto nel volume illustra il ruolo imprescindibile del *kairos* in ambito alchemico: in Zosimo di Panopoli e in altri alchimisti antichi ogni esperimento alchemico può riuscire solo previa determinazione del *kairos* entro il quale esso può compiersi.

⁴ Per una rassegna del ruolo del *kairos* nelle opere del *Corpus Hippocraticum*, si veda Eskin 2002. Le occorrenze ippocratiche riportate qui di seguito seguono la numerazione dell'edizione Littré.

⁵ *Aph.* I, 1. Il *kairos* viene definito come un'unità temporale esigua anche in Pindaro: «Il tempo è ciò in cui vi è il *kairos*, e il *kairos* è ciò in cui non vi è molto tempo» (*P.* IV, 286. Ma cfr. anche *N.* I, 18; *P.* IX, 78-79; *O.* II, 54; *N.* IV, 33; VIII, 4; *P.* I, 57; IV, 247-248 e fr. 123.1 e 127.2). Il concetto verrà poi recepito e trasformato da Seneca nell'adagio *ars longa vita brevis*, tematizzato nel *De brevitae vitae* (I, 1) e *topos* artistico-letterario dell'intera cultura occidentale.

il *kairos* è tagliente, il cemento scivoloso, il giudizio difficile.

Ogni opportunità chiama dunque in causa un cemento, il quale è per definizione ambivalente: da un lato infatti il *kairos* apre delle possibilità, dall'altro ogni tentativo di afferrare e valorizzare tali possibilità è soggetto a pericoli e imprevedibilità.⁶ Ogni *kairos* implica dunque una *krisis*, un momento di decisiva importanza in cui l'azione che si compie ha come esito il successo o il fallimento.⁷

In quanto momentaneo e irripetibile, il *kairos* risulta precario e instabile, ma al tempo stesso anche urgente e necessitante. La sua natura contestuale obbliga a guardare a ciò che è opportuno nelle diverse circostanze, come accade già ben prima e indipendentemente da Ippocrate, ovvero nell'ambito della dietetica pitagorica.⁸ Tale concezione

⁶ La natura tagliente e imprevedibile del *kairos* si evince con chiarezza da una delle prime rappresentazioni figurative di tale ambivalenza, l'anfora di Exechias raffigurante Achille intento a uccidere la regina delle Amazzoni Penthesilea. Come osserva Ana Rita Figueira nel suo contributo, in tale raffigurazione il *kairos* della vittoria in duello riportata da Achille, coincidente con la morte di Penthesilea, si sovrappone al *kairos* dell'innamoramento dello stesso Achille nei confronti dell'amazzone morente.

⁷ Sul nesso *kairos-krisis* si veda Hartog 2021. Tale nesso viene messo bene in rilievo da Federica Piangerelli, che, nel suo saggio dedicato alle *Supplici* di Eschilo, si sofferma sulla capacità del re Danao di «raccordare passato, presente e futuro, perché, rimanendo aderente alle difficoltà del momento, ne indaga gli antefatti, prossimi e remoti, e, sulla base di un attento calcolo di tutti i fattori in campo, prevede le possibili conseguenze. Davanti al bivio tra ospitalità e rifiuto, il sovrano non si adatta acriticamente ad un dogma assoluto né vive sulla superficie degli eventi, ma ragiona sulla complessità della situazione» (*infra*, 76).

⁸ Come nota nel suo contributo Mino Ianne, il quale si richiama alla ricostruzione di Giamblico (a sua volta riferita ad Aristotele), «il criterio per le prescrizioni dietetiche [...] sembra essere quello di appropriatezza (καιρός), nel significato sia di momento giusto sia di oggetto giusto; ma come è possibile riuscire a regolarsi nella scelta del καιρός? In realtà “acquisire il senso dell'opportunità (εἶναι τὸν καιρὸν) solo fino a un certo punto è insegnabile (μέχρι μὲν τινος διδασκτόν), come qualcosa di razionale (ἀπαράλογον) e di solida comprensione tecnica (καὶ τεχνολογίαν ἐπιδεχόμενον), perciò il καιρός non ha carattere universale e assoluto (καθόλου καὶ ἀπλῶς) né principi in sé, validi per tutto ciò (οὐδεν αὐτῷ τούτων ὑπάρχειν)”. Come spiega Aristotele, le azioni particolari non rientrano in una scienza precisa, per cui è necessario che il soggetto operante guardi a ciò che è appropriato nelle diverse circostanze; non possono esserci, cioè, principi universali, generalmente applicabili,

trova conferma in un altro testo ippocratico, le *Praeceptiones*, dove si legge che

il tempo è il luogo dove sta il *kairos*, e il *kairos* è il luogo in cui di tempo non ce n'è molto; la cura si realizza nel tempo, ma anche se ci si trova nel *kairos*.⁹

Il *kairos* configura lo spazio e il tempo entro cui è produttivo praticare la cura. Ogni intervento medico ha possibilità di riuscita solo se avviene in modo tempestivo e opportuno, dunque alla luce della piena consapevolezza del suo situarsi in un tempo e in uno spazio “debito”. Una malattia può infatti essere considerata grave o meno a seconda del punto del corpo interessato, o della natura della patologia.¹⁰ Ogni guarigione avviene dunque entro uno spazio e un tempo “significativi”, ma solo se vi è una tecnica medica a favorirla e a renderla possibile. Nel trattato sulla “correttezza nelle procedure”, il *De decente habitu*, i medici devono infatti

essere ben disposti all'occasione opportuna e pronti a coglierla,¹¹

in quanto, se il *kairos* del medico denota un'abilità dovuta ad un'esperienza maturata grazie all'occasione, è il tempo dell'arte medica quello in cui il *kairos* guarisce le malattie.¹² Imprescindibile risulta quindi il nesso tra il *kairos* e l'arte medica. Vediamo ora un ulteriore esempio.

proprio perché occorre tenere conto della molteplicità e varietà delle circostanze. Perciò il *καίρος* è qualcosa che appartiene all'intuito personale, infatti, si precisa, è legato “alla tempestività, al conveniente, all'appropriato” (*ῥᾶν καὶ τὸ πρέπον καὶ τὸ ἄρμόδιον*), cioè alla multiforme varietà delle situazioni, in virtù di quello sguardo poliedrico con cui la realtà va vista» (*infra*, 29-30).

⁹ *Praec.* I, 1. Sull'interpretazione dell'aforisma, si veda Trédé-Boulmer 2015, 162.

¹⁰ *Reg.* I, 5. D'altronde, per nuocere o uccidere, è indispensabile saper individuare la parte “opportuna” del corpo, e così cogliere il “punto giusto” in cui colpire il nemico.

¹¹ *De dec. hab.* IX, 229.

¹² Queste le posizioni espresse da Crisippo e Galeno, su cui cfr. Trédé-Boulmer 2015, 162 n. 24.

2.

Il tempo circoscritto del *kairos* è un elemento che scandisce – ed insieme definisce – in modo significativo anche un’ulteriore *technè* umana: la retorica (τέχνη ῥητορική). La scelta delle parole adeguate, così come la loro sequenza, il loro eventuale ripetersi o enfaticizzarsi all’interno del discorso retorico, devono infatti obbedire alle regole dettate dal *momento opportuno*. Da questa angolatura, tale nozione si intreccia con un ulteriore concetto fondamentale nella storia della letteratura e della filosofia greca, il *logos*, mero strumento a servizio del giusto tempo – che determina il valore e l’influenza della *lexis*. Come si vedrà di seguito, è lo stesso *kairos*, infatti, ad imporre la corretta misura delle parti che compongono il discorso, permettendo di organizzarle attraverso una giusta proporzione.¹³

Stando ad una breve testimonianza di Diogene Laerzio, un primo utilizzo del termine in ambito retorico risale a Protagora, il quale, nonostante non definisca il *kairos* tecnicamente, «per primo [...] mise in rilievo l’importanza del momento opportuno; diede vita a contese di discorsi e fornì sofismi a coloro che ingaggiavano discussioni».¹⁴ Eppure, la tradizione manualistica attribuisce le tracce iniziali della riflessione sul *kairos* al sofista Gorgia di Lentini: Dionigi di Alicarnasso descrive il sofista del V secolo a.C. come il primo che «tentò di trattare questo argomento», nonostante, secondo lo storico del periodo augusteo, egli non scrisse nulla «degno di nota».¹⁵ Come chiarisce il contributo di Francesca Eustacchi, al di là del giudizio di Dionigi di Alicarnasso, è bene mettere in luce le diverse sfumature assunte dal *kairos* nel pensiero di Gorgia, dove tale nozione non assume esclusivamente una valenza temporale, ma più in generale viene impiegata «per indicare anche l’opportunità nel senso più generale di *convenienza e appropriatezza*

¹³ Tuttavia, come sottolinea Silvia Gastaldi nel suo contributo in questo volume, nonostante la rilevanza di tale nozione all’interno della *polis* nel V e IV secolo «non ci è pervenuta nessuna trattazione del *kairos* a livello manualistico» (*infra*, 108).

¹⁴ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX, 52 = DK 80 A1. La traduzione di riferimento è a cura di Reale 2006.

¹⁵ Dionisio di Alicarnasso, *La composizione delle parole*, 12 = DK 82 B13. La traduzione viene ripresa nel contributo di Francesca Eustacchi.

di un'azione, di una condotta o di un atteggiamento, rispetto ad una particolare situazione».¹⁶

Nel IV secolo, una decisiva precisazione del termine viene attuata dal retore Alcidamante, che, nell'ambito della prassi oratoria, attribuisce grande valore alle tecniche di comunicazione basate sul *kairos*, ossia sul momento decisivo per lo sviluppo del discorso orale, di gran lunga superiore al discorso scritto. «Non è alla portata di un ingegno qualunque né di un'educazione ordinaria», scrive Alcidamante nel suo trattato *Sugli autori dei discorsi scritti ovvero sui sofisti*, «pronunciare un discorso appropriato improvvisando su qualsiasi argomento, disporre con prontezza di una quantità di argomentazioni e di parole, farsi guidare dalle occasioni (τῶ καιρῶ τῶν πραγμάτων) di volta in volta offerte e dalle attese dell'uditorio, cogliendo nel segno e pronunciando il discorso adatto».¹⁷

In breve, concordando con il giudizio di Monique Trédé – la quale ha definito il *kairos* come la vera «âme du discours»,¹⁸ – è possibile evidenziare il seguente parallelismo: il controllo del momento opportuno equivale alla padronanza di una buona tecnica retorica. Paradigmatico risulta in proposito il *Fedro* di Platone, attraverso il quale tenteremo di introdurre per sommi capi il legame che intercorre tra καιρός e τέχνη ῥητορική.

Definita da Platone come una ψυχαγωγία, la potenza dei discorsi retorici, tanto orali quanto scritti, lascia un segno permanente su un oggetto specifico: l'anima umana. Per essere incisivo, tuttavia, il discorso deve essere pronunciato secondo un tempo proprio, calibrando i momenti e adattandosi «alle emozioni ed alle vicende dei presenti».¹⁹

¹⁶ Cfr., nel saggio di Francesca Eustacchi in questo volume, 84-107.

¹⁷ Alcidamante, *Sugli autori dei discorsi scritti ovvero sui sofisti*, 3, 15. La traduzione di riferimento è a cura di Avezzù 1982. Come sottolinea Vallozza 1985, 121, per Alcidamante i *kairoi* sono «le occasioni concrete ma imprevedibili nelle quali il *rhetor* è chiamato a svolgere la sua reale funzione, nelle quali egli dev'essere in grado non di leggere un discorso preconfezionato ed immobile ma di parlare agevolmente, sia pur secondo uno schema di successione dei pensieri già predisposto». Per un approfondimento si rimanda inoltre a Tordesillas 1989, 219.

¹⁸ Trédé 1992, 271.

¹⁹ Plutarco, *Questioni conviviali*, I 1, 4 C. La traduzione di riferimento è a cura di Lelli e Pisani 2018.

L'efficacia del *logos* viene sottolineata dal filosofo sin dalle prime battute introduttive del *Fedro*: Socrate ed il giovane Fedro si trovano lungo le rive dell'Ilisso, fuori dalle mura della città, pronti per la lettura del discorso del retore Lisia. Socrate, definito dal giovane come un «uomo davvero stranissimo (ἀτοπώτατός)»,²⁰ ammette di uscire dalla città raramente, in quanto, stando alle sue parole, egli ama imparare, ed in particolare ama apprendere dagli uomini che vivono all'interno delle mura. Tuttavia, egli riconosce come Fedro abbia trovato il giusto metodo per convincerlo ad uscire: i discorsi scritti nei libri.

Perdonami, carissimo! Io sono uno che ama imparare. La campagna e gli alberi non mi vogliono insegnare niente; gli uomini della città, invece, sì. Tu, però, sembra che abbia trovato la medicina (φάρμακον) per farmi uscire. Infatti, come fanno quelli che si tirano dietro gli animali affamati, agitando davanti a loro un ramoscello verde o un frutto, tu, tendendomi davanti discorsi scritti nei libri, mi sembra proprio che mi porterai in giro per tutta l'Attica e da qualsiasi parte vorrai.²¹

Nel passo in questione è interessante evidenziare la formula utilizzata da Socrate per denotare i discorsi: essi vengono paragonati ad una medicina, φάρμακον, che deve essere somministrata al momento opportuno. Tale è, come si vedrà, una delle norme essenziali da rispettare affinché si riesca a praticare una *buona* retorica, la quale, infondendo nell'anima il giusto nutrimento – la virtù – può essere equiparata all'arte medica.²² Così, la tecnica retorica si distingue dalla lusinga a lungo esaminata, ed al contempo messa in discussione, da Platone nel *Gorgia*, la quale si definisce come un'«oratoria di tipo deteriore»²³ che non si cura delle anime dei cittadini e per tal motivo non può essere definita un'arte. Si tratta piuttosto di «un'attività che non ha il carattere di arte (ἐπιτήδευμα τεχνικὸν μὲν οὐ)»,²⁴ ma è simile ad una «pratica empirica (ἐμπειρία)».²⁵

²⁰ Platone, *Fedro*, 230c6. La traduzione è a cura di Reale 2014.

²¹ Platone, *Fedro*, 220d3-e1.

²² Cfr. Platone, *Fedro*, 270b1-2.

²³ Platone, *Gorgia*, 503a6. La traduzione è a cura di Reale 2014.

²⁴ Platone, *Gorgia*, 503a6-7.

²⁵ Platone, *Gorgia*, 463b4.

Essa, infatti, si allontana dal concetto di verità, avvicinandosi al contrario a quello di apparenza: questo tipo di *attività* non opera al fine di scoprire il vero, ma si serve del potenziale persuasivo del discorso al fine di alimentare l'apparenza. Si tratta della retorica dei sofisti, i quali non mirano all'insegnamento delle «cose che sono veramente giuste», bensì a quelle che *sembrano* giuste «alla moltitudine di coloro che giudicheranno»: questo tipo di oratoria, dunque, non concerne le «cose che sono veramente buone e belle, ma le cose che sembrano tali». ²⁶ Al contrario, la retorica in senso stretto si cura di dire non ciò che *piace*, ma ciò che è *giusto*. Va da sé, dunque, che uno dei criteri utili per la messa in atto di una buona strategia di persuasione preveda l'impiego della *verità* (ἀλήθεια), ovvero di un requisito che permette di evitare di ingannare tanto gli altri quanto se stessi. La verità è un elemento imprescindibile della retorica, attraverso il quale è possibile distinguere la «vera arte del dire (ἔτυμος τέχνη)» da una «pratica priva di arte (ἄτεχνος τριβή)». ²⁷

Dopo aver introdotto tali elementi, Platone elenca nel *Fedro* le ulteriori norme da considerare per diventare un «perfetto campione dell'oratoria». ²⁸ Vi rientrano l'esercizio e la scienza, così come la conoscenza della «natura dell'intelletto e della regione». ²⁹ Infine, scrive Platone, proprio come nell'arte medica occorre dividere la natura dell'anima da quella del corpo; una volta posta questa divisione, è necessario iniziare dalla comprensione della prima, la ψυχή, elemento imprescindibile per la conoscenza dell'intero essere umano. Infatti, essendo la retorica una ψυχαγωγία, un buon retore deve conoscere la natura dell'anima alla quale si rivolge, adattando i discorsi a seconda del pubblico da persuadere:

le forme di anima sono tante e tante, tali e tali, e, di conseguenza, alcuni uomini sono di un certo tipo, altri di un altro tipo. E poiché ci sono forme di anime così suddivise, anche dei discorsi ci saranno tali e tante forme, ciascuna di tipo diverso. Perciò,

²⁶ Platone, *Fedro*, 260a1-4.

²⁷ Platone, *Fedro*, 260e5-6.

²⁸ Platone, *Fedro*, 269d2-3.

²⁹ Platone, *Fedro*, 269d5.

alcuni uomini di un certo tipo, per queste ragioni, saranno facilmente persuasi dai discorsi di un certo tipo per certe cose, invece certi altri uomini di altro tipo, per queste stesse ragioni, saranno difficili da persuadere.³⁰

A questo punto del dialogo entra in gioco il *kairos*. I diversi criteri sopramenzionati anticipano l'importanza dell'elemento del tempo, nell'ambito del quale il *momento opportuno* si definisce come condizione necessaria per la riuscita del discorso persuasivo; un buon retore deve infatti intuire il momento giusto per parlare e quello per tacere (προσλαμβάνοντι καιρούς τοῦ πότε λεκτέον καὶ ἐπισχετέον),³¹ e a seconda delle circostanze deve essere in grado di adattare il suo discorso ad uno stile ben preciso e adatto alla situazione. Solo in tal modo, «l'arte è realizzata in modo bello e compiuto».³² Il punto di vista di Platone fin qui delineato non si discosta dai criteri esposti da Isocrate – elogiato da Platone nel *Fedro* – nel suo trattato *Contro i Sofisti*: qui, infatti, il retore afferma con fermezza che non è possibile «che i discorsi siano belli se non si accordano con le circostanze (τῶν καιρῶν)»³³ e se non sono adeguati al soggetto. Isocrate sottolinea nel modo seguente la circolarità degli elementi che compongono un buon discorso retorico:

scegliere i procedimenti convenienti ad ogni soggetto, combinarli fra loro e disporli in modo adatto, inoltre non sbagliarsi sulla tempestività del loro impiego, ma abbellire opportunamente l'intero discorso con pensieri ed esprimersi con frasi armoniose e melodiose, tutto ciò richiede molta cura ed è proprio di uno spirito energico e sagace.³⁴

Sono queste, dunque, le regole che definiscono un eloquio armonioso e proporzionato (ἀνάλογον).³⁵

³⁰ Platone, *Fedro*, 271d3-7.

³¹ Platone, *Fedro*, 272a4.

³² Platone, *Fedro*, 272a6.

³³ Isocrate, *Contro i sofisti*, 13. La traduzione di riferimento del testo è a cura di Marzi 1996.

³⁴ Isocrate, *Contro i sofisti*, 16.

³⁵ Aristotele, *Retorica*, 1408a10. Secondo Aristotele, l'elocuzione proporzionata deve

Il presente volume tenta di seguire, per quanto possibile, lo stesso criterio di proporzione preso in esame da Isocrate. Il presente volume tenta di seguire, per quanto possibile, lo stesso criterio di proporzione preso in esame da Isocrate, con il proposito di offrire una nuova prospettiva sul tema a partire da una disamina della potenza del *logos*. Consapevoli della «breve durata»³⁶ concessa agli uomini, abbiamo qui tentato di “arrestare” il *καίρός*, colui che – come recita un celebre epigramma – «corre sempre veloce»; questo, ai fini di un apprendimento delle sue molteplici sfumature, convinti, come Posidippo, che sia stato modellato «nell’interesse <degli uomini>, come insegnamento».³⁷

Bibliografia

Fonti

- Avezzù, G. (ed.) [1982], Alcidamante. *Orazioni e frammenti*. Testo, introduzione, traduzione e note, Roma, L’Erma di Bretschneider.
- Ferrari, R. (ed.) [2008], Pindaro, *Pitiche*, Milano, Rizzoli.
- Reale, G. (ed.) [2014], Platone. *Tutti gli scritti*, Milano, Bompiani.
- Reale, G., Girgenti, G., Ramelli, I. (eds.) [2005], Diogene Laerzio. *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Milano, Bompiani.
- Lelli, E., Pisani, G. (ed.) [2018], Plutarco. *Tutti i moralia*, Milano, Bompiani.
- Litré, É. [1849], *Oeuvres complètes d’Hippocrate*, voll. 6, Paris, Baillière.
- Marzi, M. (ed.) [1996], Isocrate. *Opere*, vol II., Torino, UTET.

adeguarsi agli argomenti di cui tratta; il retore, ad esempio, non dovrà utilizzare un tono solenne per argomenti di poco valore ed allo stesso tempo dovrà evitare di trattare argomenti di una certa importanza con incuria.

³⁶ Pindaro, *Pitiche* IV, 286: «Il momento giusto ha per gli uomini breve durata». La traduzione di riferimento è a cura di Ferrari 2008.

³⁷ Posidippo di Pella, *Epigrammata*, 275,12 Bastianini-Austin.

Studi critici

- Eskin, C.R. [2002], Hippocrates, Kairos, and Writing in the Sciences, in: P. Sipiora, J.S. Baumlin (eds.), *Rhetoric and Kairos. Essays in History, Theory, and Praxis*, Albany, State University of New York Press, 97-113.
- Hartog, F. [2021], *Chronos, Kairos, Krisis: The Genesis of Western Time*, in: *History & Theory: Studies in the Philosophy of History* 60, 425-439.
- Tordesillas, A. [1989], Lieux et temps rhétoriques chez Alcidamas, in: *Philosophia* 19-20, 209-224.
- 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.
- Vallozza, M. [1985], Καίρος nella teoria retorica di Alcidamante e Isocrate, ovvero nell'oratoria orale e scritta, in: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 21, 119-123.

MINO IANNE

IL CIBO PER LA CURA DELL'ANIMA, LA MUSICA
E LE VIRTÙ PER LA SALUTE DEL CORPO:
KAIROS E *EPIMELEIA* NELLA
DOTTRINA PITAGORICA

SOMMARIO: 1. *Alimentazione e ἐπιμέλεια*; 2. *La dieta applicata in molti modi*; 3. *Prescrizioni dietetiche e molteplici moti dell'anima*; 4. *Sguardo poliedrico sulla realtà*; 5. *Multiforme terapia musicale per gli stati patologici del corpo*.

1. Alimentazione e ἐπιμέλεια

Sin dall'antico pitagorismo la medicina e la musica appaiono fondamentali per la salute e la guarigione del corpo (τὴν μουσικὴν μεγάλα συμβάλλεσθαι πρὸς ὑγείαν).¹ Un *akousma* riferisce infatti: «Qual è la più sapiente delle cose umane? La medicina. E la più bella? L'armonia»² e, nell'ambito della medicina, la dieta, momento rilevante

¹ Iamb. *VP* 110; sull'importanza attribuita alla medicina dai Pitagorici di prima generazione, Burkert 1972, 292-294. È parte della tradizione greca, anche al di fuori della letteratura medica, dare significato esistenziale alla nozione di salute, cfr. Schol. Anon. 7 Diehl; Platone fa espresso riferimento a questo scolio, attribuito sia a Simonide sia a Epicarmo, in *Gorg.* 451e, *Hipp. ma.* 291de, su cui Jaeger 2003, 749; Jouanna 1994, 454.

² Τί σοφώτατον παρ' ἡμῖν; Ἱατρικὴ. Τί κάλλιστον; Ἀρμονία, Iamb. *VP* 82, cfr. Burkert 1972, 292-294, Medda 2020, 571. Gli *akusmata* sono pieni di tabù dietetici, come appare, ad esempio, in Diog. Laert. VIII,19 o in Iamb. *VP* 84; alcuni studiosi, come Wehrli 1951, 59 e Burkert 1972, 293, hanno suggerito che la dietetica medica pitagorica rappresenti una razionalizzazione di questi antichi tabù; per Huffman 2019, 368, questa è solo una congettura, per quanto plausibile; il punto di vista di Zhmud 2012a, 354, invece, è che la dietetica pitagorica non derivasse dai tabù che, a suo parere, in molti casi, potrebbero essere stati successivi, ma piuttosto erano un'espansione della tecnica razionale medica, che si occupava della cura delle ferite riportate in battaglia e delle lesioni accidentali subite dagli atleti.

dell'ἐπιμέλεια pitagorica del corpo e dell'anima, è presentata dalle fonti come una rilevante questione sapienziale.³ In tal modo i pitagorici sono andati consapevolmente oltre l'uso tradizionale della dieta per curare le malattie, convinti che la sua reale importanza consistesse nella cura dell'anima. È noto che per la medicina ippocratica e, prima ancora, per la medicina italica (essenzialmente crotoniate e pitagorica),⁴ il regime (la δίαιτα⁵) è uno dei procedimenti terapeutici fondamentali da applicare ai processi morbosi,⁶ tanto che l'autore di *Antica medicina* ha visto nella dietetica il criterio epistemico stesso della medicina⁷ per la conservazione della salute e per la cura dei disturbi, posto che gli obiettivi della dietetica si pongono come validi per ripristinare la salute dei malati, preservare coloro che sono in buona forma, e portare benefici agli atleti in allenamento.⁸

Secondo il Laerzio, la cui fonte sembra essere Aristotele, che egli cita poco dopo, Pitagora vietava una dieta a base di carne non in ragione della dottrina della metempsicosi o della universale affinità tra gli esseri viventi, che hanno in comune con gli uomini l'essere dotati di anima (κοινὸν δίκαιον ἡμῖν ἐχόντων <τῆν> ψυχῆν), ma per un motivo di

³ Iamb. *VP* 163 e 244. Burkert 1972, 262 n. 113, attribuisce importanza a questo luogo di Giamblico, che ritiene «*probably*» derivante da Aristosseno, influenzato dagli Ippocratici; analoga valutazione di probabile derivazione aristossenica formula Zhmud 2012a, 185 n. 61; prima di loro si erano già espressi in questo senso Rohde [1901] 156 e Diels-Kranz 2006, 58D1; in effetti *VP* 163 appare eco ravvicinata del fr. 26 Wehrli, dove si afferma che i pitagorici praticavano la purificazione del corpo attraverso la medicina e dell'anima attraverso la musica, Provenza [2012], 91-128; ma sulla vicinanza tra i due testi Huffman 2019, 364-365 è scettico, per cui, a suo avviso, la fonte di *VP* 163 potrebbe non essere il Tarantino.

⁴ Vegetti 1965, 21. All'ascendenza pitagorico-crotoniate della dietetica allude Iamb. 163 e 244; analoghe allusioni in Aristox., 58D1 DK; cfr. Joly 2003, XI-XIII; sull'origine italica dell'indagine eziologica relativa al nutrimento come causa delle malattie cfr. Anon. Lond. IV, 31ss., 40ss., su cui Gourevitch 1989, 179-195.

⁵ Nel *Corpus Ippocraticum* sono frequenti, accanto a δίαιτα, anche διαίτῳ, διαίτημα, διαίτησις, διαιτητικός, cfr. J. Jouanna 2012, 137-138 e nn. 2-3.

⁶ Si possono citare, a titolo d'esempio, *Acut.* 10-13; *Morb. Sacr.* 1.

⁷ *De Vet. Med.* 3, 5, 7, 8, 20. Un approccio sistematico in Jouanna 2012, 140 ss.; Lonie 1977, 235-260.

⁸ *Acut.* 9; per l'accostamento tra i metodi della dietetica con quelli della preparazione atletica, *De Vet. Med.* 3.

carattere pedagogico, per «abituare gli esseri umani ad una vita frugale (εὐκολίαν βίου) [...] ne sarebbero derivate la salute del corpo e l'acutezza dell'anima» (σώματος ὑγίειαν καὶ ψυχῆς ὀξύτητα περιγίνεσθαι).⁹ In effetti il principio etico dell'amicizia universale resta caratterizzante nella formazione pitagorica, da cui scaturiva il comando di astenersi dal cibarsi di animali, perché *considerati sacri* (νομιζομένων εἶναι ἱερῶν)¹⁰ e ad esso si aggiungeva l'esortazione a evitare sacrifici cruenti sugli altari.¹¹

In ogni caso la questione dietetica, come è noto, è presentata in modo contraddittorio dalle fonti.¹² Porfirio, nel descrivere in dettaglio l'alimentazione prevalentemente vegetariana di Pitagora, rileva che, seppure raramente (σπανίως), egli consumava carne di vittime sacrificali e non di tutte le parti (κρέας ἱερείων θυσίμων καὶ τοῦτο οὐδ'ἔκ παντὸς μέρους);¹³ mentre nella testimonianza che Aulo Gellio attribuisce ai Pitagorici razionalizzanti di Aristosseno, non vi è alcun sentore dei tabù dietetici,¹⁴ laddove si afferma, infatti, che Pitagora non solo mangiava fave più di qualsiasi altro legume, ma aveva anche una preferenza particolare per maialini da latte e capretti.¹⁵ La difformità delle fonti è evidente in Diogene Laerzio, il quale, nel riportare la testimonianza di Aristosseno, dapprima è perentorio nel riferire che il Maestro faceva mangiare tutti gli animali (ἔμψυχα), tranne il bue

⁹ Diog. Laert. VIII, 13; secondo il Laerzio il divieto è posto in evidenza (πρόσχημα) per meglio conseguire lo scopo educativo dell'εὐκολίαν βίου; in questo senso qui πρόσχημα non pare significare propriamente "pretesto", "scusa" o "apparenza esteriore", traduzione invece accolta da Centrone 1996, 87, perché, se così fosse, verrebbe in qualche modo depotenziata la sincerità della credenza nella metempsirosi.

¹⁰ Iamb. VP 106.

¹¹ Iamb. VP 108.

¹² Per un quadro sintetico, Guthrie 1962, 187-190; Centrone 1996, 86-92; Riedweg 2007, 127-132.

¹³ Porph., VP 34.

¹⁴ I *Precetti* aristossenici non danno spazio ai tabù dietetici, ma si basano sulla medicina razionale greca e sulla comprensione dell'effetto dei vari alimenti sulla salute umana, Kahn 2001, 70; Zhmud 2012b, 228.

¹⁵ *Sed Aristoxenus [...] nullo saepius legumento Pythagoram dicit usum quam fabis [...] Porculis quoque minusculis et haedis tenerioribus victitasse idem Aristoxenus refert, Noct. Att. IV, 11, 4, su cui il commento di Huffman 2019, 80.*

(perché ara la terra) e l'ariete (non è specificata una motivazione);¹⁶ ma poco dopo, nel paragrafo in cui parla degli onori da tributare agli dèi (τιμὰς θεοῖς),¹⁷ citando (poco prima) non Pitagora ma i suoi seguaci (δέ φησιν, VIII, 32), dice che questi onori vanno fatti in purezza e ciò si ottiene, tra i diversi atti menzionati, astenendosi anche dal cibarsi di un certo numero di animali espressamente specificati, più quelli vietati nei riti sacri (καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς).

Più o meno in linea è l'*akousma* riportato da Giamblico, in cui si fa esplicito richiamo alla dottrina della metempsirosi, per cui l'anima è il fattore dirimente nella scelta del cibo: poiché l'anima dell'uomo solo negli animali che è lecito sacrificare non si reincarna (εἰς μὴ τῶν ζώων οὐκ εἰσέρχεται ἀνθρώπου ψυχῆ), occorre nutrirsi esclusivamente degli animali da sacrificio (τῶν θυσίμων χρῆ ἐσθίειν μόνον), degli altri animali mai (ἄλλου δὲ μηδενὸς ζώου).¹⁸ Ma questo *akousma* è indirettamente smentito dal Laerzio il quale sostiene, rifacendosi questa volta al terzo libro dei *Memorabili* di Favorino, che Pitagora impose agli atleti una dieta a base di carne, eliminando la loro precedente alimentazione con prodotti vegetali e formaggi, ma poi precisa che, secondo altre fonti (οἱ δὲ) queste prescrizioni, in realtà, appartenevano a un allenatore anche lui di nome Pitagora;¹⁹ e in effetti di un omonimo del sapiente di Samo parla anche Giamblico quando racconta la storia di un giovane allievo di Pitagora, che si chiamava proprio come lui.²⁰ Di prescrizioni effettivamente dettate da Pitagora è convinto, invece, Porfirio quando narra dell'atleta samio Eurimene il quale, pur essendo di

¹⁶ Diog. Laert. VIII, 20; anche Ateneo, *Sofisti a banchetto* 418f, fr. 28 Wehrli, conferma che, secondo Aristosseno, Pitagora non si asteneva dagli esseri animati (καὶ Πυθαγόρας δ'ὸ Σάμιος [...] οὐκ ἀπέχετο δὲ ἐμψύχων, ὡς Ἀριστόχενος εἶρηκεν). Sulla distinzione pitagorica, di carattere mitico, tra animali innocenti e preziosi e animali nocivi, sulla base di Ov., *Met.*, 103-126, Capasso 2022, 23.

¹⁷ Diog. Laert. VIII, 33; al n. 34 il dossografo cita il trattato *Sui Pitagorici* di Aristotele, che riporta il divieto di mangiare le fave, perché sono simili sia ai genitali sia alle porte dell'Ade.

¹⁸ Iamb. *VP* 85.

¹⁹ Diog. Laert. VIII, 12-13.

²⁰ Iamb. *VP* 25; Giamblico narra di un giovane particolarmente versato per le pratiche sportive e, da ciò, Pitagora capì che sarebbe stato adatto ad apprendere i più alti principi della scienza, facendolo così suo allievo, *VP* 21-22.

corporatura esile, riuscì vincitore a Olimpia contro massicci avversari, grazie alla dieta a base di carne impartita da Pitagora, che prescriveva di consumarne ogni giorno in quantità prestabilita (κρέας τεταγμένον ἐσθίων ἐφ'ἐκάστην τὴν ἡμέραν), riuscendo, in tal modo, ad accrescere il suo vigore fisico (ἰσχὺν τῷ σώματι περιεποιήσατο) e differenziandosi così dagli altri atleti, i quali, invece, continuavano a seguire il regime consueto a base di formaggio e di fichi (τῶν γὰρ ἄλλων ἀθλητῶν κατὰ τὸν ἀρχαῖον ἔτι τρόπον τυρὸν καὶ σῦκα σιτουμένων).²¹

Così come viene presentata dai dossografi la δίαίτα pitagorica assume, in sostanza, un senso ulteriore rispetto alla nozione propriamente medica, un significato di carattere esistenziale e formativo, in quanto, se è vero che il cibo, nelle sue varianti, è determinante per gli stati di salute e di malattia fisica, è anche vero che esso incide di riflesso sugli stati psichici e sul carattere; la ψυχή ne risulta fortemente condizionata nella determinazione degli stili di vita (come, del resto, appariva chiaro anche ai medici ippocratici²²), per la connessione diretta stabilita tra le forme dell'alimentazione e lo sforzo pitagorico di incrementare la virtù propria dell'anima, in modo da indurla «al bene piuttosto che al male» (ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν [ἢ ἐπὶ τὸ κακόν]).²³ L'esempio paradigmatico che propone Porfirio è la figura stessa di Pitagora il quale, grazie alle prescrizioni dietetiche vegetariane, manteneva il suo corpo (αὐτῷ τὸ

²¹ Porph. *VP* 15, su cui Burkert 1972, 181 n. 111; Zhmud 2012a, 352 e n. 20. Nello stesso senso anche l'attestazione di Eraclide Pontico, riportata in Porph., *De abst.* I, 26, 2-4 = fr. 40 Wehrli. Emblematico è il caso aneddótico dell'atleta Milone di Crotone, nella cui casa avvenivano le riunioni del sinedrion pitagorico (Porph. *VP* 55), famoso perché mangiava nove chili di carne al giorno e altrettanta quantità di pane, su cui Zhmud 2012b, 231; Détienne 1970, 144-148, il quale vede, nelle imprese gastronomiche di Milone, l'altra faccia di un pitagorismo interessato a una pratica politica di riforma sostanziale della *polis*, che è, a suo parere, complementare e non alternativo al pitagorismo ascetico e religioso incarnato nella figura del Pitagora vegetariano, tramandata da Timeo di Tauromenio.

²² «[...] e il genere di vita degli esseri umani: di quale godono, se amanti del bere e gran mangiatori e indolenti, oppure amanti dell'esercizio fisico e della fatica e si nutrono e non bevono» (καὶ τὴν δίαίταν τῶν ἀνθρώπων ὁκοίη ἤδονται, πότερον φιλοπόται καὶ ἀριστήται καὶ ἀταλαίπωροι ἢ φιλογυμνασταὶ τε καὶ φιλόπονοι καὶ ἐδωδοὶ καὶ ἄποτοι), Aër., 1, su cui, in relazione ai molteplici significati di δίαίτα, Jouanna 2012, 139 ss.

²³ Diog. Laert. VIII, 32.

σῶμα) sempre con le stesse caratteristiche (τὴν αὐτὴν ἕξιν), non ora grasso ora magro e la sua anima sempre uguale a se stessa (ἢ τε ψυχὴ τὸ ὁμοιον ἦθος ἀεὶ), evidenziando espressamente il fattore condizionante della dieta priva di carne nell'equilibrio interiore.²⁴

2. La dieta applicata in molti modi

Tale comando è attribuito a un anonimo “teologo” (φησὶν ὁ θεολόγος ποιήσωμεν), che potrebbe essere Pitagora o un pitagorico (i Pitagorici sono citati poco prima, ma a proposito dei numeri),²⁵ ma potrebbe

²⁴ Porph. *VP* 35 e Aristox, ap. Iamb. *VP* 196, con i commenti di Burkert 1972, 293 n. 80 e Huffman 2019, 335-336. anche Porph., *De abst.* 2, 36 conferma il regime vegetariano di Pitagora: «Questi dice di non sacrificare nessun essere animato ma offrire le primizie limitandosi alla farina, al miele, ai frutti della terra e agli altri fiori; non si elevi il fuoco da un altare insanguinato» (Φεσὶ δὲ ἔμψυχων οὗτος θύειν μηδὲ ἔν, ἀλλ' ἄχρισ ἀλφίτων καὶ μέλιτος καὶ τῶν ἐκ γῆς ἀκρδρῶν τῶν τε ἄλλων ἀνθέων ἀπάρχεσθαι μηδὲ ἀφ' ἡμαγμένης ἐσχάρας ἔστω τὸ πῦρ), cfr. anche *De Abst.* 2, 6.

²⁵ Sodano [2005], 413 n. 67 identifica in Pitagora l'anonimo “teologo” (pur riconoscendo che si tratta di «un appellativo inconsueto»), in quanto le argomentazioni del passo a suo avviso sono pitagoriche, come conferma anche Diog. Laert. VIII, 20 il quale riferisce che Pitagora, quando doveva adempiere ai sacrifici rituali (θυσίαις) ricorreva a esseri inanimati (ἀψύχοις), poi aggiunge, però, che vi sono altri autori (οἱ δὲ φασιν) secondo i quali egli usava unicamente (μόνον) galli, capretti e porcellini da latte, ma non gli agnelli; con minore incertezza il dossografo, in VIII, 13 si dice sicuro (ἀμέλει) che Pitagora a Delo si ponesse in adorazione soltanto (προσκυνῆσαι μόνον) dinanzi all'altare di Apollo Datore di Vita, dove riponeva solo offerte di farina, orzo e focacce, senza fuoco e senza alcun sacrificio sacro (ἄνευ πυρός, ἱερεῖον δὲ μηδέν), citando come fonte la *Costituzione di Delo* di Aristotele. Infatti l'altare di Apollo Genétores (τοῦ Γενέτορος Ἀπόλλωνος βωμὸν) è detto puro da sangue (ἀναίμακτον λεγόμενον), Iamb. *VP* 25, l'unico a non essere macchiato da sangue sacrificale (ὄς μόνος ἀναίμακτός ἐστιν), Iamb. *VP* 35; senza citare alcuna fonte, ma con un generico λέγεται, il Laerzio ribadisce, in VIII, 22, che Pitagora vietava sacrifici cruenti agli dèi e imponeva di venerare soltanto l'altare non contaminato da sangue (σφάγια τε θεοῖς προσφέρειν κωλύειν, μόνον δὲ τὸν ἀναίμακτον βωμὸν προσκυνεῖν). Sul controverso carattere del sacrificio offerto da Pitagora quando scoprì il teorema che porta il suo nome e sulla complessità delle fonti, Burkert 1972 180; Sodano 2005, 111-112 n.58, che richiama le affinità con le fonti relative a Empedocle. Sulla omologia tra il culto ad Apollo e il vegetarianismo in relazione al concetto di parentela universale fra gli esseri animati, Mele 2013, 74-75.

trattarsi anche di Orfeo, tradizionalmente designato, appunto, come θεολόγος e in questo caso si spiega meglio la concezione religiosa sottesa ai termini ἔμψυχον/ἄψυχον;²⁶ ciò induce a valutare il fatto che la pratica di un vegetarianismo rigoroso sia più credibile in relazione all'orfismo, caratterizzato da una totale avversione allo spargimento di sangue e al consumo di carne, in favore di sacrifici alternativi.²⁷ Ai Pitagorici, invece, sembrerebbe adattarsi meglio una posizione non direttamente e in prima istanza connessa all'*ethos* religioso²⁸ ma a uno sforzo etico-formativo che, in tal modo, aiuta a orientarsi con maggiore profitto nella molteplicità e contraddittorietà delle fonti, impossibile da conciliare, e induce a credere che non vi sia tra i Pitagorici una posizione rigida e univoca relativa alla dieta, in quanto i diversi esponenti e le diverse comunità, variamente sparse in Magna Grecia, adattavano in modo duttile, come è possibile supporre, la generale raccomandazione relativa alla sobrietà della vita,²⁹ perciò la pluralità delle forme di alimentazione può essere indicativa del fatto che la dieta pitagorica non è in prima istanza connessa con le pratiche religiose, ma con la sua accentuata tensione di tipo educativo.³⁰ Leggendo bene nella moltitudine delle fonti,

²⁶ Cfr. Bernabé 2013, 122, secondo cui la coppia ἔμψυχον/ἄψυχον sarebbe riferibile direttamente all'idea religiosa della trasmigrazione. Tale riferimento troverebbe conferma in numerosi frammenti di Empedocle dove il divieto di mangiare carne è associato direttamente alla credenza nella trasmigrazione, *ibidem* n. 27.

²⁷ Betegh 2014, 156, il quale nota che «the reasoning only works if soul can alternately be incarnated in humans and non-human animals».

²⁸ Per Burkert 1972, 177, invece, le restrizioni alimentari e gli altri tabù vanno messi in parallelo con le religioni misteriche greche dell'epoca.

²⁹ Considerato che sacrificare animali agli dèi era parte integrante della religione e del costume greco, «si può ipotizzare che la regola si allentasse proprio per attenuare un possibile conflitto con le istituzioni da parte di quei pitagorici che ricoprivano cariche politiche; di qui l'esclusione degli animali sacrificali», Centrone 1996, 88; «the very discrepancy among the sources indicates that there was a serious interest in relaxing vegetarianism in such a way that it did not block participation in public rituals involving animal sacrifice and feasting on the ritually slaughtered animals», Betegh 2014, 155; tutto ciò – sostiene Zhmud 2011, 325 – può suggerire che non vi fosse uno specifico culto religioso dei Pitagorici, ma che la loro religione fosse quella tradizionale della *polis*, fatta eccezione per la metempsicosi, che potrebbe essere un prestito dall'Orfismo.

³⁰ Pl., *Resp.* 600a. «Les deux comportements alimentaires opposés constituent en fait

peraltro in gran parte tarde, si può cogliere la considerazione che la dieta va somministrata in modo flessibile, per cui ciò che si addice a un giovane non è funzionale a un anziano, ciò che è indicato per chi svolge vita cenobitica³¹ non è produttore per chi pratica attività sportiva;³² questo può essere uno dei motivi per cui i dossografi ci mostrano un quadro così decisamente plurale, proprio perché le attività, e persino le convinzioni, nell'ambito del vivere pitagorico, erano tutt'altro che omogenee,³³ diversificate anche sul piano cronologico³⁴ tra VI e IV sec.

les deux pôles du genre de vie pythagoricien» [Détienne 1970, 148].

³¹ Sull'austera e appartata vita pitagorica, Iamb. *VP* 96-98.

³² Questa duttilità nella modulazione della dieta in relazione al soggetto e alla finalità che si intende perseguire è un caso specifico di realizzazione della φρόνησις filosofica; è notevole, al riguardo, il fatto che Aristotele chiarisca cosa intende per φρόνησις ricorrendo proprio all'esempio della dietetica medica, *Eth. Nic.* VI 1141b 18-21 e, come nota Jaeger [1960], 505, lo Stagirita continua a fare riferimento all'esempio della medicina durante tutta la sua discussione della φρόνησις, dove cerca di distinguere la sua natura da quella della σοφία. La flessibilità nella prescrizione del regime alimentare, tanto più per quanto riguarda gli atleti, è parte della epistemologia ippocratica, Jouanna 1994, 455-456.

³³ Cfr. Betegh 2014, 158-159; Zhmud 2012a, 141 ss.

³⁴ Riedweg 2007, 129; l'autore, citando Iamb. *VP* 85, nota che vi era una chiara distinzione tra coloro che potevano mangiare carne e altri che si astenevano e ciò egli pone in relazione con il «valore sociale che la *polis* greca attribuiva ai sacrifici animali». Il modo "plurale" in cui i Pitagorici modellavano la δίαττα è visibile nelle attestazioni di fine IV sec.: da una parte l'idealizzazione razionalista di Aristosseno, che esclude qualsiasi tabù vegetariano, dall'altro il sarcasmo beffardo della *Commedia* di Mezzo, 58E DK, che, forse rifacendosi ai dettami di una antica precettistica, Centrone 1996, 141, metteva in ridicolo la vita da straccioni dei "pitagorizzanti" e la loro misera alimentazione vegetariana, cfr. Burkert 1972, 198 n. 25; Timpanaro Cardini 2010, 1042-1044. Ma la percezione che i commediografi ateniesi avevano della realtà culturale magnogreca non favoriva una corretta osservazione; cfr. le notazioni sulla distinzione tra l'unità culturale ateniese e l'unità culturale della Magna Grecia in relazione a mistica e dietetica in Sabbatucci 1975, 42-43, per cui mistica e politica, concetti contrapposti ad Atene, appaiono compatibili nel contesto pitagorico italiota.

3. Prescrizioni dietetiche e molteplici moti dell'anima

Ma qual è il presupposto filosoficamente rilevante che mette in connessione l'alimentazione e le relative prescrizioni dietetiche con la ψυχή e la cura verso di essa? Si può ritenere che all'origine vi sia la complessa dottrina del desiderio, così come viene formulata e trasmessa da Aristosseno,³⁵ in quanto i cibi e le bevande solleticano i desideri superflui a crescere illimitatamente.³⁶

È notevole il fatto che molti di coloro che hanno ottenuto fama in medicina e atletica fossero allievi o seguaci di Pitagora, in particolare i vincitori olimpici Milone, Astilo e Icco. Platone ha scritto con ammirazione di Icco di Taranto,³⁷ dotato di anima temperante e forte grazie alla quale era noto che manteneva una rigorosa astinenza sessuale durante gli allenamenti per le gare olimpiche,³⁸ vincitore del pentatlon a Olimpia nel 476 e poi diventato medico e il miglior maestro di ginnastica della sua epoca;³⁹ condusse una proverbiale vita di moderazione alimentare: per i greci un pasto frugale era per antonomasia «il pranzo di Icco»,⁴⁰ così che la dieta, anche in questa occasione, è presentata come propedeutica alla cura dell'anima, e ciò appare anche nella citazione platonica di un altro plurivincitore olimpico, l'atleta pitagorico Astilo di Metaponto.⁴¹ È verosimile che l'estrema frugalità alimentare fosse più che altro aneddotica (tendente a evidenziare le qualità morali del soggetto) perché evidentemente non si concilia con le necessità energetiche di un atleta professionista e, infatti, ai Pitagorici non sfuggiva la necessità di identificare il corretto rapporto

³⁵ Iamb. *VP* 205-207.

³⁶ Iamb. *VP* 207.

³⁷ *Leg.* 839e-840a, *Prot.* 316d = 25, 1-2 DK.

³⁸ Τὸν Ὀλυμπίασι τε ἀγῶνα καὶ τοὺς ἄλλους, ὡς διὰ φιλονικίαν καὶ τέχνην καὶ τὸ μετὰ τοῦ σωφρονεῖν ἀνδρεῖον ἐν τῇ ψυχῇ κεκτημένος, ὡς λόγος, οὔτε τινὸς πάποτε γυναικὸς ἤψατο οὐδ' αὖ παιδὸς ἐν ὅλῃ τῇ τῆς ἀσκήσεως ἀκμῇ, *Leg.* 840a1-4. Gli storici della medicina hanno a lungo indicato i collegamenti reciproci tra la medicina dietetica crotoniate e la pratica dell'allenamento duro e faticoso degli atleti, cfr. Gourevitch 1989, 191-192.

³⁹ Paus. VI 10, 5 = 25, 2 DK.

⁴⁰ Τὸ δεῖπνον Ἰκκου, Eustath. *Hom.* P. 610, Ἰκκου δεῖπνον, Z. *Dionys.* Per. 376 = 25, 2 DK.

⁴¹ *Leg.* 840a5; 58A DK.

tra sforzo fisico, alimentazione e riposo (συμμετρίας πόνων τε καὶ σίτων καὶ ἀναπαύσεως).⁴²

Il motivo della moderazione ritorna anche quando Aristosseno discute della procreazione, dicendo che i Pitagorici raccomandano che essa avvenga solo quando si sia vissuto e si continui a vivere in modo temperante e sano (σωφρόνως τε καὶ ὑγιεινῶς), senza riempirsi inopportuno di cibo e soprattutto senza ubriacarsi,⁴³ mettendo in relazione l'alimentazione con l'equilibrio interiore, perché il vizio, in quanto patologia dell'anima, rende debole il fisico che produce un cattivo seme. Infatti sappiamo, sempre da Aristosseno, che per i Pitagorici le condizioni in cui gli esseri umani procreano e in base alle quali i bambini vengono allevati sono fortemente influenzate dalla virtù e dal vizio, per i quali la dieta assume un ruolo rilevante.⁴⁴ Rispetto ad essa occorre stabilire delle regole precise per porre un freno ai desideri vani, dannosi, superflui e oltraggiosi (τάς ματαίους καὶ τάς βλαβερὰς καὶ τάς περιέργους καὶ τάς ὑβριστικὰς τῶν ἐπιθυμιῶν)⁴⁵ e ciò è particolarmente evidente nel caso del cibo e delle bevande, tanto più perché la natura offre agli esseri umani una quantità illimitata (ἀπέραντον) e varia di alimenti, resi appetitosi dalle svariate preparazioni culinarie.⁴⁶

Questa osservazione serve a introdurre l'ulteriore notazione che vi sono cibi e bevande verso i quali il desiderio diventa pericoloso, in quanto hanno un effetto diretto non solo sul corpo, ma anche sulla condizione psichica dell'essere umano, essendo causa di una grande alterazione (μεγάλης ἀλλοιώσεως αἴτια), come nel caso del vino che, bevuto in quantità eccessiva, rende particolarmente esaltati e sfrenati (μανικωτέρους καὶ ἀσχημονεστέρους); siccome ogni alimento genera una particolare disposizione d'animo, distinguere e controllare il proprio *pathos* e salvaguardare il benessere fisico è una questione di sapere, di conoscenza, come viene espressamente messo in evidenza quando si afferma che solo grazie a una grande sapienza si può capire

⁴² Iamb. *VP* 163.

⁴³ Iamb. *VP* 211, Stob. fr. 39 Wehrli.

⁴⁴ Iamb. *VP* 213.

⁴⁵ Iamb. *VP* 206.

⁴⁶ Iamb. *VP* 207.

e comprendere (μεγάλης σοφίας τὸ κατανοῆσαι τε καὶ συνιδεῖν) quali cibi ingerire e in quale quantità.⁴⁷

4. Sguardo poliedrico sulla realtà

È probabilmente in relazione a questo tipo di sapere che Aristosseno dice che la dieta quotidiana dei pitagorici era a base di pane e miele e che non bevevano vino per tutto il giorno al fine di evitare disturbi e affezioni,⁴⁸ nel Tarantino, diversamente da Filolao, non vi è alcuna menzione del ruolo di bile, sangue e flegma come causa delle malattie, evidentemente perché per quei pitagorici del IV sec. ai quali Aristosseno dà voce, la preoccupazione non è, in prima istanza, l'effetto terapeutico della dieta, bensì il fattore etico per il suo riverbero sull'anima,⁴⁹ ragione per la quale non viene mai detto che tutti i tipi di carne dovrebbero essere evitati o che i pitagorici fossero vegetariani.⁵⁰

Il criterio per le prescrizioni dietetiche, quindi, sembra essere piuttosto quello di appropriatezza (καίρως), nel significato sia di momento giusto sia di oggetto giusto;⁵¹ ma come è possibile riuscire a regolarsi

⁴⁷ Iamb. *VP* 208. Anche in Aristotele troviamo il nesso tra ignoranza e ubriachezza (*M.M.* I 33, 1195a25-34). Queste ultime, secondo il Filosofo, sono causa di ingiustizia, notazione che manca nelle osservazioni aristosseniche, dove il motivo dominante è la relazione tra buona salute e sapere. Sull'ubriachezza come passione irrazionale (παρὰ τὸν λόγον) cfr. *Eth. Eud.* II 3, 1221b15-17; sull'ubriachezza come ἀκρασία Pl. *Phaedr.* 256bc, *Phileb.* 46d; cfr. Fermani 2009, 147-177; Fermani 2019, 233-235.

⁴⁸ Ath. fr. 27 Wehrli; Porph. *VP* 34; Iamb. *VP* 97.

⁴⁹ È significativo il fatto che nei frammenti aristossenicici non compare alcuna eco della teoria della malattia di Filolao, per il quale essa è causata dal caldo in eccesso e gli agenti specifici sono la bile, il sangue e il catarro, tutti caldi, cfr. i frr. 44 A 27-28 DK; la discussione medica di Filolao non ha alcuna finalità di tipo etico, forse perché risente molto del naturalismo scientifico della scuola crotoniate e dell'influenza di medici della fama di Callifonte, Democede, Alcmeone, Ippone, tutti di Crotona come Filolao, cfr. Zhmud 2012a, 362-363.

⁵⁰ Aristox. *apud* Iamb. *VP* 207; dalla struttura retorico-letteraria del paragrafo si deduce che il problema non è consumare carne o verdure, ma mangiarne una quantità indiscriminata, senza preoccuparsi dei loro effetti indesiderabili sull'anima, cfr. Iamb. *VP* 98, Porph. *VP* 34.

⁵¹ Iamb. *VP* 180.

nella scelta del *καιρός*? In realtà «acquisire il senso dell'opportunità (*εἶναι τὸν καιρὸν*) solo fino a un certo punto è insegnabile (*μέχρι μὲν τινος διδακτόν*), come qualcosa di razionale (*ἀπαράλογον*) e di solida comprensione tecnica (*καὶ τεχνολογίαν ἐπιδεχόμενον*), perciò il *καιρός* non ha carattere universale e assoluto (*καθόλου καὶ ἀπλῶς*) né principi in sé, validi per tutto ciò (*οὐδεν αὐτῷ τούτον ὑπάρχειν*)». ⁵² Come spiega Aristotele, ⁵³ le azioni particolari non rientrano in una scienza precisa, per cui è necessario che il soggetto operante guardi a ciò che è appropriato nelle diverse circostanze; non possono esserci, cioè, principi universali, generalmente applicabili, proprio perché occorre tenere conto della molteplicità e varietà delle circostanze. Perciò il *καιρός* è qualcosa che appartiene all'intuito personale, infatti, si precisa, è legato «alla tempestività, al conveniente, all'appropriato» (*ὄραν καὶ τὸ πρέπον καὶ τὸ ἀρμόττον*), cioè alla multiforme varietà delle situazioni, in virtù di quello sguardo poliedrico con cui la realtà va vista. ⁵⁴

La somiglianza tra la nozione pitagorica e quella aristotelica di *καιρός* appare spiegabile se per un momento facciamo ricorso a un vecchio saggio di Werner Jaeger sull'uso in Aristotele della medicina come modello nelle sue *Etiche*, in cui si dimostra che Platone e Aristotele hanno sviluppato il loro pensiero sulla virtù e la dottrina della medietà nel contesto della trattatistica medica, che raccomanda al medico di tener conto della piena complessità della situazione nel trattare il suo paziente ⁵⁵ e un caso è quello esposto da Giamblico, il quale, parlando delle alterazioni emotive, dice che «c'è chi è preso dalla rabbia e dalla furia in modo giusto (*εὐκαίρως*) e chi invece in modo inadeguato (*ἀκαίρως*)», e precisa che appetiti e desideri in alcuni casi sono appropriati, in altri inappropriati (*τοῖς ἀκολουθεῖν καιρὸν, τοῖς ἀκαιρίαν*). ⁵⁶

Se nei Pitagorici le preoccupazioni mediche legate alla dieta giocano un ruolo significativo nel loro stile di vita, il concetto di *καιρός* appare il legame più rilevante tra il *Corpus* ippocratico e le dottrine

⁵² Iamb. *VP* 182.

⁵³ *Eth. Nic.* V 1104a7-9.

⁵⁴ Iamb. *VP* 182; cfr. Kucharski 1963, 141-169.

⁵⁵ Jaeger [1960], II, 497-498.

⁵⁶ Iamb. *VP* 181.

pitagoriche; infatti gli Ippocratici usano *καιρός* in due modi distinti: uno fa riferimento al momento o all'opportunità giusti in cui l'azione medica deve essere intrapresa;⁵⁷ il secondo è evidente nei passaggi in cui trattano chiaramente il *καιρός* come misura appropriata, senza alcun riferimento al tempo.⁵⁸ In questo senso si può forse ipotizzare che il *καιρός* sia lo snodo concettuale che ha consentito il passaggio dalle regole ferree del primo pitagorismo all'attenta considerazione di ciò che è appropriato nelle diverse circostanze che troviamo nella dottrina riferita da Giamblico, di ascendenza aristossenica e, dunque, nel pitagorismo di IV sec.

5. *Multiforme terapia musicale per gli stati patologici del corpo*

Ed è proprio a quest'epoca che risale anche la prima testimonianza in cui viene messa in rapporto la medicina con la musica e con la musicoterapia, definita specificamente come catarsi. Si tratta del fr. 26 Wehrli di Aristosseno, in cui si legge: «I pitagorici usavano la medicina per la purificazione del corpo e la musica per quella dell'anima» (οἱ Πυθαγορικοί, ὡς ἔφη Ἀριστόξενος, καθάρσει ἐχρῶντο τοῦ μὲν σώματος διὰ τῆς ἰατρικῆς, τῆς δὲ ψυχῆς διὰ τῆς μουσικῆς).

Il frammento, tra i motivi di interesse, presenta un dato rilevante: la musica, finalizzata a curare l'anima, in realtà è indicata come viatico terapeutico per taluni stati patologici del corpo, mentre il senso della *κάθαρσις τοῦ σώματος* fa, forse, riferimento a quell'insieme di usanze di vita quotidiana e di quelle radicate nei riti religiosi, sancite da norme ataviche, in base alle quali era necessario mantenere la contaminazione il più possibile lontana dai luoghi legati alle attività giornaliere.⁵⁹ Notevole è anche l'accostamento della musica con la sua capacità di

⁵⁷ *De morb.* 1.5.

⁵⁸ *De loc. hom.* 44 fa della misura appropriata il *focus* relativo alla cura, che consiste nel non appesantire il corpo con cibo in eccesso; in *De affect.* 50 i due casi appaiono affiancati nell'affermazione che malattie e decessi si verificano ogni volta che cibo e bevande vengono assunti in un momento inappropriato (μὴ ἐν τῷ καιρῷ), o in quantità superiori alla misura appropriata (πλείωσι τοῦ καιροῦ), cfr. Huffman 2019, 483.

⁵⁹ È quanto sostiene, nel suo commento, Wehrli 1967, 54-55.

guarire l'anima in preda al vizio, a sua volta fonte di malessere fisico, come avviene, ad esempio, durante feste e convivi, quando il vino infiacchisce il corpo e lo spirito;⁶⁰ la musica, in virtù dell'ordine e della misura (τάξει καὶ συμμετρίᾳ)⁶¹ che le sono propri, ripristina lo stato di calma ed equilibrio interiore, ma guarisce anche dalle malattie del corpo, come apprendiamo dalle pratiche di vita seguite dai pitagorici, riferite da varie fonti.⁶²

Le pratiche catartiche facevano parte del costume greco legato al culto degli dèi,⁶³ come è evidente nella mitica figura di Orfeo, accostata a Pitagora già da una antica tradizione;⁶⁴ a questo riguardo un collegamento traspare nell'importanza assegnata dai Pitagorici alla memoria,⁶⁵ e un esempio è l'usanza di utilizzare versi selezionati di Omero ed Esiodo per correggere l'anima,⁶⁶ convinti com'erano che la musica fornisse un grande (μεγάλα) contributo alla salute (πρὸς ὑγείαν). Si tratta, come viene esplicitamente detto, di un mezzo efficace per ottenere la catarsi (χρησθαι καθάρσει) e l'esempio che viene proposto è un rito catartico, che prevedeva l'ascolto del peana proprio con finalità curative e si svolgeva in primavera, forse in riferimento al ciclo stagionale di rinascita della natura, quando la salute dell'uomo ha bisogno di maggiore sostegno, anche se viene precisato che anche in altri periodi dell'anno i Pitagorici si servivano della musica come mezzo di cura (χρησθαι δ'αὐτοῦς καὶ κατὰ τὸν ἄλλον χρόνον τῆ μουσικῆ ἐν ἰατρίας τάξει).⁶⁷

Questa informazione è strettamente connessa a una testimonianza

⁶⁰ Aristox. fr. 6 Wehrli, proveniente da Apollonio e Teofrasto, su cui Fortenbaugh 2012, 162-169.

⁶¹ Aristox. fr. 122 Wehrli, proveniente dallo pseudo Plutarco *De Musica*.

⁶² Quint. IX 4, 12; Plut. *Is. et Os.* 80, 384a; Iamb. *VP* 65 e 114; Dio. Chrysost. XXXII 57.

⁶³ Provenza 2012, 95.

⁶⁴ La testimonianza di Ione di Chio in Diog. Laert. VIII, 8=36 B2 DK (*ivi* anche l'analoga attestazione di Clem. Str. I 131), cfr. Riedweg 2007, 110-111; per la comune iniziazione al culto apollineo delle Muse, *idem*, 133-134.

⁶⁵ Iamb. *VP* 164-166.

⁶⁶ Πρὸς ἐπανόρθωσιν ψυχῆς, Iamb. *VP* 164; anche Porph. *VP* 32. Sull'esegesi pitagorica di Omero ed Esiodo, Détienne 1962, 61ss.

⁶⁷ Iamb. *VP* 110; cfr. Provenza 2012, 107.

di Aristosseno che racconta una storia curiosa, relativa alle donne di Locri e Reggio; accadde che si trovassero in un tale stato di agitazione che, quando sentirono qualcuno chiamarle mentre stavano pranzando, saltarono in piedi all'improvviso e iniziarono a correre freneticamente fuori dalle mura della città; la gente di Locri e Reggio consultò un oracolo su questo comportamento insolito e la terapia suggerita per ripristinare lo stato di salute fu di intonare dodici peana primaverili ogni giorno per sessanta giorni.⁶⁸

Analogamente il peripatetico Cameleonte Pontico afferma che il pitagorico Clinia, se gli capitava di adirarsi, si metteva a suonare, e a chi gli domandava la ragione rispondeva «mi calmo» (πραῦνομαι).⁶⁹ Sia Ateneo sia Eliano, l'altra fonte dell'aneddoto, collegano l'atteggiamento di Clinia con quello di Achille che cerca di placare la sua rabbia contro Agamennone suonando la φόρμιγξ⁷⁰ e l'esempio serve a chiarire il precetto pitagorico che stabilisce di agire solo quando si è padroni di sé stessi e non quando si è in preda alle passioni, come attestato nel caso di Archita da Taranto.⁷¹ Infatti il tarantino Spintaro attribuisce un analogo comportamento al concittadino Clinia.⁷² Anche Aristosseno fece ricorso alla musicoterapia usando l'αὐλός, con riferimento a un uomo che, a Tebe, fu preso da ira spasmodica e pazzia all'ascolto della σάλπιγξ; Aristosseno sottopose l'uomo a una terapia con l'αὐλός, riportandolo in una condizione di calma e di normalità.⁷³ Un aneddoto

⁶⁸ Fr. 117 Wehrli; su questo frammento, Fortenbaugh 2012, 170-171.

⁶⁹ Ath. 54.4 DK.

⁷⁰ Om. *Il.*, IX, 186-188.

⁷¹ 47 A7 DK.

⁷² Iamb. *VP* 198. Questa aneddótica è interessante perché chiarisce che la fiducia nel potere catartico della musica è particolarmente avvertita dal pitagorismo tarantino e non appare un prestito proveniente dalla teoria dell'*ethos* musicale di Platone. Si tratta quindi di uno specifico interesse pitagorico per la filosofia morale e l'autocontrollo, cfr. Provenza 2012, 98 e 102.

⁷³ Fr. 6 Wehrli. Questo frammento narra l'episodio riguardante Aristosseno nel contesto dell'esposizione del pensiero di Teofrasto nel suo scritto *Περὶ ἐνθουσιασμοῦ*; secondo il Peripatetico la musica cura molti mali dell'anima e del corpo, come svenimenti, attacchi di panico, e prolungati stati di disagio mentale (τὴν μουσικὴν, πολλὰ τῶν ἐπὶ ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα γιγνομένων παθῶν ἰατροῦειν, καθάπερ λιποθυμίαν, φόβους καὶ τὰς ἐπὶ μακρὸν γιγνομένας τῆς διανοίας ἐκστάσεις); in particolare la musica dell'aulo cura la sciatica e l'epilessia (ἰᾶται γάρ, φησὶν, ἢ καταύλησις καὶ ἰσχιάδα

simile riguarda Pitagora, che usa con successo la musica per placare la furia di un giovane ubriaco che voleva incendiare la porta di casa di un suo rivale in amore; l'esempio serve per chiarire l'interesse dei Pitagorici per il contenimento delle passioni, all'interno della cornice degli effetti catartici dell'αὐλός.⁷⁴

È significativo che nel brano della *Vita di Archita* riportato da Giamblico⁷⁵ per indicare il rimprovero venga usato il verbo πεδαρτᾶν, un composto di πεδά (che è la forma dorica dell'attico μετά) e ἀρτάω. Questo verbo, che significa cambiare condizione, è equivalente al dorico μεθαρμόζω che, nel suo senso musicale, significa cambiare il modo e, quindi, in senso generico, fare un cambiamento;⁷⁶ nello stesso passaggio si afferma anche che i pitagorici chiamavano la correzione del comportamento “risintonizzazione” (πεδαρτᾶν) e il sostantivo πεδαρτάσεις, correzioni, campare a proposito degli ammonimenti degli anziani ai giovani;⁷⁷ quindi anche la terminologia musicale fa parte del linguaggio tecnico della correzione,⁷⁸ esemplificando ancora una volta il multiforme uso terapeutico pitagorico della musica e la concezione della terapia dell'anima come complementare a quella del corpo, in quanto il canto (ᾠδή), grazie alla sua sapiente composizione, diventa ἐπῳδή, incantesimo.⁷⁹ Giamblico riferisce che l'intera scuola pitagorica (σύμπαν τὸ Πυθαγορικὸν διδασκαλεῖον) chiamava preparazione (ἐξάρτυσιν), armonizzazione (συναρμογὰν) e carezze (ἐπαφὰν) talune melodie (μέλειςί τισιν),⁸⁰ così mutando nell'opposto (εἰς τὰ ἐναντία) i turbamenti

καὶ ἐπιληψίαν); per la discussione storico-filologica del fr. 6, Visconti 1999, 21-25. Rohde 1989, 383 n. 1, attribuisce l'origine delle favolose guarigioni, in particolare della sciatica, per mezzo della musica dei flauti alle esperienze fatte nelle καθάρσεις delle feste dei coribanti e poi trasformatesi in narrazione mitica.

⁷⁴ Iamb. *VP* 112; anche Iamb. *VP* 113, sull'effetto calmante della musica contro la violenza e la sua capacità di infondere razionalità e autocontrollo, che ha Empedocle come protagonista.

⁷⁵ Iamb. *VP* 197=47 A7 DK.

⁷⁶ Per questa discussione, Provenza [2012], 125-126; Huffman 2005, 290-291.

⁷⁷ Iamb. *VP* 101 e 231.

⁷⁸ Gemelli Marciano 2014, 147 e n. 109.

⁷⁹ Per l'ἐπῳδή che cura l'“intero”, Pl. *Charm.* 156ac, *Phaed.* 77e, *Leg.* 790d-791a.

⁸⁰ Il verbo ἐπαφάω e l'aggettivo ἐπαφή vengono usati proprio per indicare la mano che tocca, accarezza, e fa suonare gli strumenti musicali.

(πάθη), ottenendone un giovamento (περιάγον χρησίμως); la sera, prima di coricarsi, purificavano la mente (τὰς διανοίας) dai turbamenti della giornata con taluni canti e melodie particolari (ῥοδαῖς τισι καὶ μελῶν ιδιώμασι) e guarivano inoltre certi stati d'animo patologici (καὶ πάθη καὶ νοσήματά τινα) grazie agli incantamenti (ἐπάδοντες);⁸¹ analogamente, al risveglio canti e melodie servivano per liberarsi dal torpore notturno, dalla fiacchezza e dall'indolenza, ancora una volta associando cura del corpo e dell'anima.⁸² Per Pitagora prendersi cura (ἐπιμέλειαν) degli esseri umani significa mettere al primo posto l'educazione musicale (τὴν διὰ μουσικῆς παιδείουσιν πρώτεν κατεστήσατο): così, grazie a suadente comprensione (ἐπαφὰς συνέττατε) e armonioso accordo (συνηρμόζετο) riusciva a invertire, mutandole nei loro opposti (εἰς τὰ ἐναντία), le patologie psichiche (τῆς ψυχῆς πάθη); servendosi delle melodie adatte, come se fossero medicinali (φαρμάκων), correggeva (ἐπανορθούμενος) gli stati d'animo patologici riconducendoli alla virtù (πρὸς ἀρετὴν).⁸³

Conclusivamente, anche da questa sommaria indagine si può comprendere l'importanza attribuita dal pensiero pitagorico all'*epimeleia*, la cura come armonia totale del corpo e dello spirito che, se non è ancora la visione olistica che propone Platone, tuttavia va ben oltre la medicina, anch'essa olistica, degli ippocratici, criticata dallo stesso Platone, perché considera l'intero solo come cura del corpo senza considerare anche la cura dell'anima e il riverbero che ha il disordine psichico sulla fisiologia umana. In questo senso la dottrina pitagorica appare l'antecedente diretto di Platone.

Bibliografia

Bernabé, A. [2013], *Orphics and Pythagoreans: The Greek Perspective*, in: G. Cornelli, R. McKirahan, C. Macris (eds.), *On Pythagoreanism*, Berlin/Boston, De Gruyter, 117-152.

⁸¹ Iamb. *VP* 114.

⁸² Iamb. *VP* 65.

⁸³ Iamb. *VP* 64; in Iamb. *VP* 224 si dice che le melodie pitagoriche guariscono le affezioni dell'animo e preservano la virtù della forza.

- Betegh, G. [2014], Pythagoreans, Orphism and Greek Religion, in: C.A. Huffman (ed.), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 149-166.
- Burkert, W. [1972], *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, transl. E.L. Minar, Cambridge (MA), Harvard University Press (ed. or. 1962).
- Capasso, M. [2022], I filosofi a tavola, in: *I Quaderni di Atene e Roma* 7, 11-44.
- Centrone, B. [1996], *I Pitagorici*, Roma/Bari, Laterza.
- Détienne, M. [1962], *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, Bruxelles/Berchem, Latomus.
- Détienne, M. [1970], La cuisine de Pythagore, in: *Archives de sociologie des religions* 29, 141-162.
- Diels, H., Kranz, W. [2006], *I Presocratici (1903-1952)*, a cura di G. Reale et al., Milano, Bompiani.
- Fermani, A. [2009], Tumulti dell'anima. I possibili nessi tra *enkrateia* e *akrasia*, vizio e virtù nelle *Etiche* di Aristotele, in: Ead., M. Migliori (a cura di), *Attività e virtù. Anima e corpo in Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 147-177.
- Fermani, A. [2019], *Vita felice umana. In dialogo con Platone e Aristotele*, Macerata, EUM.
- Fortenbaugh, W.W. [2012], Apollonius on Theophrastus on Aristoxenos, in: C.A. Huffman (ed.), *Aristoxenus of Tarentum. Discussion*, London/New York, Routledge, 155-176.
- Gemelli Marciano, M.L. [2014], The Pythagorean Way of Life and Pythagorean Ethics, in: C.A. Huffman (ed.), *A History of Pythagoreanism*, cit., 131-148.
- Giangiulio, M. [2000], *Pitagora. Le opere e le testimonianze*, Milano, Mondadori.
- Gourevitch, D. [1989], L'Anonyme de Londres et la médecine d'Italie du sud, in: A.C. Cassio, D. Musti (a cura di), *Tra Sicilia e Magna Grecia. Aspetti di interazione culturale nel IV sec. a.C.*, Atti del Convegno, Napoli, A.I.O.N., Edizioni dell'Ateneo, 179-195.

- Guthrie, W.K.C. [1962], *A History of Greek Philosophy*, vol. 1, *The Earlier Presocratics and Pythagoreans*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Huffman, C.A. [2010²], *Archytas of Tarentum. Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Huffman, C.A. [2019], *Aristoxenus of Tarentum. The Pythagorean Precepts (How to Live a Pythagorean Life). An Edition of and Commentary on the Fragments with an Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Jaeger, W. [1960], Aristotle's Use of Medicine as a Model of Method in his Ethics, in: Id., *Scripta minora*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 491-509 (ed. or. 1957).
- Jaeger, W. [2003], *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, trad. L. Emery e A. Setti, Milano, Bompiani (ed. or. 1944-1945).
- Joly, R. [2003], *Hippocrate, Du régime*, T. 6, Paris, Les Belles Lettres, I-XXXIV (ed. or. 1967).
- Jouanna, J. [1994], *Ippocrate*, trad. it. L. Rebaudo, Torino, Sei (ed. or. 1992).
- Jouanna, J. [2012], *Greek Medicine from Hippocrates to Galen: Selected Papers*, trad. N. Allies, Leiden-Boston, Brill.
- Kahn, C. [2001], *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company.
- Kucharski, P. [1963], Sur la notion pythagoricienne du *καρπός*, in: *Revue Philosophique* 153, 141-169.
- Lonie, I.M. [1977], A Structural Pattern in Greek Dietetics and the Early History of Greek Medicine, in: *Medical History* 21, 235-260.
- Medda, R. [2020], La medicina nell'antichità, in: M. Migliori, A. Fermani (a cura di), *Filosofia antica. Una prospettiva multifocale*, Brescia, Morcelliana/Schole, 567-577.
- Mele, A. [2013], *Pitagora. Filosofo e maestro di verità*, Roma, Scienze e Lettere.
- Porfirio [2005], *Astinenza dagli animali*, a cura di G. Girgenti e A.R. Sodano, Milano, Bompiani.

- Provenza, A. [2012], Aristoxenus and Music Therapy: Fr. 26 Wehrli within the Tradition on Music and Catharsis, in: C.A. Huffman (ed.), *Aristoxenus of Tarentum. Discussion*, cit., 91-128.
- Reale, G. et al. [2006], *Diogene Laerzio. Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Milano, Bompiani.
- Riedweg, Ch.R. [2007], *Pitagora. Vita, dottrina e influenza*, trad. M.L. Gatti, Milano, Vita e Pensiero (ed. or. 2002).
- Rohde, E. [1901], Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras, in: Id., *Kleine Schriften*, II, Tübingen, Mohr, 102-171.
- Rohde, E. [1989], *Psiche 2. Fede nell'immortalità presso i Greci*, trad. E. Codignola, A. Oberdorfer, Roma/Bari, Laterza (ed. or. 1890-1894).
- Sabbatucci, D. [1975], Criteri per una valutazione scientifica del «mistico-orfico» nella Magna Grecia, in: *Orfismo in Magna Grecia*, Atti del quattordicesimo Convegno di studi in Taranto, Napoli, Arte Tipografica, 35-47.
- Sodano, A.R. [1998], *Porfirio. Vita di Pitagora*, a cura di G. Girgenti, Milano, Rusconi.
- Timpanaro Cardini, M. [2010], *Pitagorici antichi. Testimonianze e frammenti (1958-1964)*, a cura di G. Reale, G. Girgenti, Milano, Bompiani.
- Vegetti, M. [1965], *Ippocrate. Opere*, Torino, UTET, 1-83.
- Visconti, A. [1999], *Aristosseno di Taranto. Biografia e formazione spirituale*, Napoli, Centre Jean Berard.
- Wehrli, F. [1951], Ethik und Medizin: zur Vorgeschichte der aristotelischen Mesonlehre, in: *Museum Helveticum* 8, 36-62.
- Wehrli, F. [1969²], *Die Schule des Aristoteles*, vol. II, *Aristoxenus*, Basel, Benno Schwabe, 1-89.
- Zhmud, L. [2011], Pythagorean Communities: from Individuals to a Collective Portrait, in: *Hyperboreus* 16/17, 311-327.
- Zhmud, L. [2012a], *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, transl. K. Windle-R. Ireland, Oxford, Oxford University Press.
- Zhmud, L. [2012b], Aristoxenus and the Pythagoreans, in: C.A. Huffman (ed.), *Aristoxenus of Tarentum. Discussion*, cit., 223-249.

Food for the Cure of the Soul, Music and Virtues for the Health of the Body: *kairos* and *epimeleia* in the Pythagorean Doctrine

Keywords

food; diet; body; soul; music therapy

Abstract

The Pythagoreans went beyond the traditional use of diet to cure disease, convinced, as they were, that its real importance lies in healing the soul. The Pythagorean δίατα essentially takes on a further meaning with respect to the properly medical notion, that is, a meaning of existential and formative nature. If it is true, in fact, that food, in its variations, is decisive for the states of health and physical illness, it is also true that it has a reflex effect on psychic states and character; the ψυχή is strongly conditioned in the determination of lifestyles, as, on the other hand, it also appeared clear to the Hippocratic doctors.

In this sense, it can perhaps be hypothesized that καιρός is the conceptual hub that allowed the transition from the iron rules of the *akusmata* of early Pythagoreanism to the more flexible consideration of what is appropriate in different circumstances, as we find in the doctrine related by Iamblichus, dating back to Aristoxenus, and, therefore, in the Pythagoreanism of the fourth century. The first testimony in which medicine is related to music and music therapy, specifically defined as “catharsis”, that is to say a tool for healing both physical and mental illnesses, also dates back precisely to this period.

Hence the importance attached by Pythagorean thought to *epimeleia*, care as total harmony of body and spirit. In this sense, the Pythagorean doctrine appears to be the direct antecedent of Plato's thought on the care of the “whole”.

Mino Ianne

Dipartimento Ionico dell'Università di Bari “Aldo Moro”, Italy

E-mail: minoianne@virgilio.it

ANA RITA FIGUEIRA

A STUDY ON *KAIROS*
 EXEKIAS'S AMPHORA DEPICTING ACHILLES
 SLAYING PENTHESILEIA (VI CENT. BC)¹

TABLE OF CONTENTS: 1. Touching καιρός. For an introduction; 2. The amphora by Exekias (Achilles and Penthesileia, Dionysos and Enopion) and καιρός; 3. Final remarks.



Fig. 1a & Fig. 1b Attic amphora, black figure. Achilles and Penthesileia (a); Dionysos and Enopion (b). Exekias. C. 540 BC. From Vulci (London, British Museum 1836, 224.127) © The Trustees of the British Museum. Shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0) licence.

¹ The author would like to thank the anonymous reviewers of this paper for their contribution.

1. *Touching καιρός. For an introduction*

The figuration of καιρός in antiquity is generally associated with the Statue of Lysippus.² This ancient extant pictorial representation of such fleeting notion of time encompasses a combination of meanings, all converging with the generally known sense of grasping an opportunity and the desire to seize an occasion rapidly in order to obtain some benefit [Figueira, forthcoming]. On the other hand, although καιρός has been the object of several studies exploring a plethora of written sources, ranging from Homer at least to Poseidippus [Moutsopoulos 2006, 2005, 1991, 1989, 1962; Trédé, 1992; Pigeaud 2006], few have studied texts and figurations in combination thus considering alternative ways of referring to καιρός to indicate a consistent and coordinated body-mind tool for thinking of the human being [Figueira 2020]. In this regard, much remains to be explored in relation to such figurations that could be relevant to the conceptual framework of καιρός in archaic Greece, which principally concerns the possible universalization of the perception of this time-related notion. Considering this gap in the literature, the present paper offers a reflection on the possibility that archaic Greek vases present an important opportunity to add to the conceptual foundation of καιρός. Following a general presentation of the most salient aspects regarding the status of the figured vase as a discursive tool, this paper focuses on Exekias's depiction of Achilles slaying Penthesileia. The author deems this figuration to constitute a paradigm for the present objective on account of the simplicity conveyed by the depictive content, which transmits clarity to the beholder, notwithstanding the inherent complexity of the composition.

Greek figured vases materialize portable channels of theatricality, rhetoric and communication which surface philosophical exercises [Figueira 2020]. By reshaping myths into scenes holding a connection with daily life situations, circumstances [Boardman 2001] and emotions [Cairns 2021]. Thus, a universal meaning emerges engaging anyone, Greek or non-Greek, with the depiction. The attention of the viewer is captured through an effect of *absorption* [Fried 1988], resulting from an immediate impression revealed at a superficial level [Panofsky 1962]. The

² On *kairos* by Lysippos, also for the figures: Boschung 2013; Latini 2021.

spectator will find ambiguity to be dominant in the pictorial composition. This is mainly due to the strangeness [Fried 1988] caused by the junction of the familiar with the unfamiliar in a rendition that represents a halted movement at the exact instant when to take one path or the other is crucial for what happens next. In this sense, Greek vases depict a fleeting moment which is indetermined because it gives the impression that something no longer is and something else is yet to be. The immediate consequence of this situation is that the beholder experiences *θαῦμα* which generates a sufficient condition to prompt thinking. In this regard, the figurations appear combinatory figurative tools, in that they propound enigmas requiring a combinatorial analysis which leads to new perspectives on existing problems and also foments new discourses and fresh concepts. For these reasons, VI-V BC Greek figured vases emerge multisensory enunciations, in that they encompass a gathering of elements which enfold serious material for hermeneutical accounts. In other words, they shape an *instant prégnant* [Barthes 1973]. Such representations carry a meaning that involves something that comes to light, *φαινόμενον*, and this is independent from what was voluntarily included in the figuration. The *φαινόμενον* also concerns the beholder, in that it adequately names that which comes to the mind suddenly, *ἐξαίφνης*, [Sattler 2019] at the exact moment of confrontation with the figuration. Hereof, the vase figurations shape apperceptions within the sphere of the Greek notion for time under the designation of *καιρός* [Figueira 2020].

In fact, the notion of *καιρός* names a complex perception of time encompassing an ample diversity of sensory allusions belonging to a variety of fields. The history of *καιρός* does not elucidate the meaning of the concept, however it indicates the wide and crucial presence of this notion in three major areas in antiquity, specifically in archaic poetry, in rhetoric and in art. Most of these meanings associate *καιρός* with specific skills an individual must employ correctly at a given moment in order to yield a favourable outcome to the performer of the action. Yet, there are exceptions. For instance, initially, Hippocratic medicine does not associate *καιρός* with a favourable consequence neither for the physician nor for the patient, although it requires from the former rigorous skills which are solely attainable after great effort during a long period of time [Figueira, forthcoming].

In this respect, *καιρός* pertains to the inner apperception of the exact time to act within the chronologic time where mankind moves and acts. Thus, *καιρός* may be experienced as an internal time happening in the chronologic line, although it may be perceived as if the latter would continue to unfold, while the individual experiencing *καιρός* may feel under the impression³ of being in a distinct space and in a distinct time. As an individual impression, such occurrence causes the impression that chronologic time has stopped. *καιρός* differs, then, from *αἰών*, the perpetually unfolding time of the cycles and of the stars, which encompasses the general nomination of destiny. In fact, the notion of time as a creation of the mind which is also perceived as a space intersection where life may unfold in separate opposite directions, also raises the matter of time perception.⁴

³ From which derives the human apprehension of being lonely and alone while that which unfolds continuously appears to be felt everywhere, indifferent to the human presence. Preserved by Hephæstion, Sappho's supposed *Midnight* poem, fr. 168b seems to communicate such apperception, δέδυκε μὲν ἅ σελάννα, καὶ Πληΐαδες·μέσαι δὲ νύκτες, παρὰ δ' ἔρχετ' ὥρα, ἔγω δὲ μόνα κατεύδω, *the moon and the Pleiades have sunk in; It is midnight, the hour unfolds, by myself I lie* (English non-literary translation by the author). In view of this, Sappho's poem might be one of the first Greek poetic equations that give the impression of the relativity of concurrent motion, even though it describes a known cosmic object. In other words, the *Midnight* poem suggests the apperception of the beholder as being relative to their settings. This brightens a thread of coherence akin to the theory of relativity developed by Albert Einstein, which remains influential to physics today. This discussion is excursive to the objective of the present paper, which consists of calling attention to the possibilities offered by archaic Greek vase painting to the conceptual σχῆμα of the notion *καιρός*. However, the author deemed important to observe the consistency ensuing from the *Midnight* poem on the general notion of relativity. Similarly, the underlying understanding of the German physicist respecting relativity as *Gedankenexperiment*, a thinking experiment, is also evoked by the poem of Sappho and is otherwise reminiscent of the method used by vase painters. This is further suggested by the inscriptions of potters and painters who sign their names followed by the word 'ἔποίησε'. Such practice thus conveys the notion that a place was previously thought of for each element in the composition [Figueira 2017b]. The author would like to express gratitude to Laurence Hemming for mentioning Sappho's poem in a *Heidegger and Classical Thought Reading Group* session. By returning to the poem the author was able to observe the above-mentioned coherence.

⁴ The impression of the relativity of time and space was discussed in terms of

Given the general association of *καιρός* with the opportune occasion to obtain a favourable effect, *καιρός* seems to designate one of the most anguishing problems that confront the human being with exactitude. Specifically, it names the ability to recognize such occasion and act timely in order to obtain the most beneficial outcome for the person capable of seizing such moment and who is also capable of acting adequately.

Symptomatically, *καιρός* has prompted many studies which offer various perspectives. For instance, a historical perspective is significant not because it decides on the meaning of the word, but rather, because it observes a variety of meanings within the chronological timeline.

In her substantial study entitled *Kairos. L'à-propos et l'occasion: Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IV^e siècle avant J.-C.*, Monique Trédé [1992] discloses a rich etymological and semantic history of the word *καιρός*. This does not lead to undisputable results, but presents instead, and even more productively, influential data leading to the identification of salient patterns and fluxes discussed by ancient philosophers [Mourelatos 1974]. For instance, it reveals that all meanings and etymologies are relatable to a proportion, a *συμμετρία* [Périllie 2005; Pigeaud 1995; 2012]. A crucial notion in ancient philosophy [Kahn 1979; Kirk *et al.* 1983], *συμμετρία* accounts for the exact portion which enables the efficiency of the human action. Differently, Evanhélos Moutsopoulos makes the important distinction between *kairothesia* (*καιρός, θέσις*) and *kairoskopia* (*καιροσκοπέω*) [1962] for referring the forging *καιρός* to the obtention of illegal benefits focuses. He picks up the aesthetic threads of such examination ensuing from Plato and elaborates on the sense of participation in an emotional universe by observing the association between Eros and Kairos as *é-motion* and *com-motion* [1989]. In later works [1991], Moutsopoulos expands this interpretation by understanding *καιρός* as a space and multidimensional continuity where disruptions appear. As such, the present time is conceived as a fusion of past and future, thus totally engaging *καιρός* in the dyad *ἔρος-θάνατος*. His philosophical approach gives salience to the overlaying of *καιρός* in the problematic of being and identifies a further bond

possibilities respecting *καιρός*, in the description of the making of the shield of Achilles (*Il.* XVIII, 467-617) [Figueira 2018].

with the conception of justice in Plato. As it is, *καιρός* seems to exist between the subjection to imperativeness and some degree of beginning in freedom [2001]. Moutsopoulos pursues the investigation on these subjects in art and history today [2005], showing a preoccupation with the present-day notion of conscience. More significant for the present paper is the decisive interconnection between the notion of *καιρός* and that of *κρίσις* [1991; 2005, 324-341, 342-348], which forms a chain of coherence with the remarks made by Pigeaud [2006] regarding medical contexts. Indeed, according to the French scholar, both notions, *καιρός* and *κρίσις*, stem from the Hippocratic *corpus*, thus accounting for the confluence of circumstances which demand for the capacity of forming immediate judgement and instantaneous action. In other words, the timely response to the aggregation of appearances, as mentioned above.

By cojoining the notion of *καιρός* and that of *κρίσις*, and by examining both within psychiatry, Pigeaud notices the imbrication of the former and of the latter in human biology and finds that although *καιρός* surfaces a subjective temporal perception, the conjunctures that prompt the occurrence and the occurrence itself are neither voluntarily formed by the patient nor are they determined by the sufferer. Notwithstanding, such conjunctures emerge in and through this person, often not without carrying out a spectacle.

Hence, the immediate impact of analysing early medical narratives can be observed in two major avenues pertaining to the conceptual framework of *καιρός*. One rises from the requirement of the technical competence of the physician and the other from within the body itself. For these reasons, *καιρός* seems to belong to that which composes the *kosmos* and to the human being who also is part of it, as a creature that was born in it, similarly to other existing constituents of the universe, such as non-human animals, plants, minerals and constellations.

However, *καιρός* is commonly associated to the capability of seizing a favourable opportunity. This indicates the skill to grasp a decisive moment and to act in a timely manner, for self-benefit or, in the case of the physician, for the benefit of the patient, despite the fact that regardless of such skill, the beneficial outcome is not secured. The latter situation emerges a threefold problem involving *καιρός*. The first is the notion of an ever-unfolding continuity, the second implies

indifference to individual or collective designs and competence. The third communicates the feeling that the good outcome belongs to the sphere of the harmonic arrangement. Phrased otherwise, it transmits the impression that the effectiveness of the action being performed by the human occurs because they managed to incorporate their action in that which is continuously poured out.

To sum up, Greek figured vases may help define new methodologies leading to subtleties of *καιρός* which could be vital for expanding current knowledge on *καιρός*. Indeed, a major contribution ensuing from the above-mentioned studies regards how consequential action may be when certain circumstances gather simultaneously. Such particular contexts surpass the individual and have repercussions on mankind. For this reason, *καιρός* surfaces thinking how a *πόλις* could be formed. In this respect, Greek figured vases enunciate pictorial problems which ask about the play between lucidity and adjustment. By demanding knowledge coordination from the beholder, intuition and deductive methods are consequential to the notion of *καιρός*.

Indeed, the amphora by Exekias depicting Achilles slaying Penthesileia (Fig. 1a) proves this to be so. In my reflection, I will be handling data, notions and ideas borrowed from existing discussions respecting this figuration [Figueira 2018] and I will be employing this input to further explore the conception of *καιρός* and, principally, in order to emphasize the advance deriving from a hermeneutical exercise prompted by depictive content. Attention will be paid to precepts stemming from influential disciplines respecting ways of figuring out a depiction. The importance of such procedure rises from the revelation of perspectives, meanings and associations that would remain unnoticed should the analysis be restricted to one discipline.

Such is the background against which the notion of *καιρός* surfaces a metaphysical, temporal and subjective perception which designates the exact fraction of time when the convergence of certain circumstances requires a change. Accordingly, the human action may veer to one of the possible directions. The consequences deriving from intervening in such schema where elements gather shape the perception of time and space and determine a decisive outcome. The figuration of Achilles slaying Penthesileia suggested that the apperception of *καιρός*

happens suddenly. However, it results from a sequence of non-linear rhythmic oppositions that occur in a relation of simultaneity in the same space and time, independently from human determination, as the allusion to the duel between Achilles and Penthesileia implies. This is particularly so if it is regarded in the light of the fighting exercise at the γυμνάσιον. Such sense is circulated by the homology with the moment when Achilles falls in love with the queen of the Amazons. The English language helps to elucidate a further extension of this metaphor. The figuration also implies that *καιρός* fills in a void and that this filling in also is a falling in the exact position from which meaning emerges as a result of an incorporation in the ever-unfolding chain of simultaneous gatherings. Indeed, the expression ‘fall in love’ conveys the meaning of being overthrown. This suggests that a place is left vacant and another vacant place is now occupied as a consequence of the ‘fall’. This lexical unit also encompasses the meaning of abandonment and of letting go. A fall generally is not voluntary. Then, the sense of the expression communicates a drop at an intersection, as much as it builds on the notion of *θαῦμα*, of fear, and of otherness, all of which are incorporated in the expression ‘falling in love’, which, consequently, forms a metaphor.

Deriving from the precedent background, the metaphor in the figuration by Exekias communicates *καιρός* through a halted action that transmits the impression of time being suspended, while the spirals around the hero and the amazon suggest a further dimension of time. This may be understood as continuity happening in simultaneity with the referred impression of suspension. The image becomes more complex as Dionysos and presences of the universe of the god (Fig. 1b) reappear in the garments of Penthesileia.

Dionysos and Dionysian representations strongly evoke the completion of a cycle of nature, while alluding to disorder, to disruption and to all aspects pertaining to otherness and alterity [Figueira 2020]. These reveal the vagabond god [Jeanmaire 1970] as an orderly deity and, by extension, also evoke the reasoning and the emotion underlying the *kosmos*. Thus, the pictorial composition by Exekias highlights a powerful, yet straightforward, rendition of time, space and all that lives and makes live in and within the *kosmos*, including the human being.

Thus, Exekias formulates a pictorial σχῆμα of *καιρός* by using

a widely known and disseminated love story, principally because Penthesileia reflects a perfect conception of the stranger, the ξήνος, hence the non-Greek, thus echoing the Persian wars. In this way, Exekias shapes the universalisation of *καῖρός* regardless of the level of meaning the beholder is capable of and independently from the ideas the painter might have held. The important point I would like to stress is not what the figuration might have meant, but rather, what it contains that may matter to *καῖρός*. The effectiveness of the composition relies, then, on the universality of the theme, which is the experience of the emotion called love. Therefore, it could be further claimed that Exekias innovates, since his reinvention indicates that *καῖρός* is not exclusively the matter of the physician, of the rhetorician nor of the farmer and of the officer in command of the troops.⁵ Instead, *καῖρός* is as much the matter of the technician as it is the matter of the individual and of the way of the *kosmos* as such. The reinvention of Exekias of Achilles slaying Penthesileia indicates *καῖρός* as a central problem to the human being. Exekias puts across the impression of a creature subdued to the process of becoming in which individual action is decisive, although the circumstances that initiate the process do not depend entirely on the individual, as the fall in love implies. The evolving interrogation cojoins the moment in which the hero kills the amazon and simultaneously falls in love with her.

Consequently, the author argues that this specific instant develops a pictorial homology of the adverb ἐξάιφνης while it also suggests the role of emotion in human action. Specifically, the emotion of θαῦμα. The halted posture of Achilles mainly refers to the wonder that propels thinking and might lead to that which is named under the general designation of knowledge. For this reason, the figuration shapes a strong allusion to how the myth of Achilles may cojoin human thinking to the energies flowing and opposing within the *kosmos* and how they may intertwine and possibly be attuned to each other. In view of these considerations, θαῦμα propels motion, causes becoming and establishes a relation of homology with the *kosmos*. Such effect is further emphasised by the spiral connecting side A to side B. Thus, the continuous motion of the

⁵ Cf. Pigeaud 2006, 31.

vase is implicit, accentuating a prominent notion in ancient thinking [Sattler 2020].

Such sense is repeated on side B. Here Dionysos is represented with vine branches and his son, Enopion. The human shapes define a thread of meaning linked to the succession of the seasons, signalling time as distension. This subtle motion is then paired to things undergoing processes of maturation, including the sufficient conditions allowing them to come into being. At this point, the above-mentioned notion of κρίσις meets a challenge. Is κρίσις indisputably related to a disturbing spectacle? Is it always connected with the impression of suddenness as far as circumstances are concerned? Is it interdependent of cosmic motions [Hirai 2014, 269]? Exekias apparently weaves all these perspectives together.⁶ A spectacle is suggested yet is not necessarily horrid. The act of killing the amazon certainly transmits the impression of a terrible spectacle but it also evokes the emergence of love, in which case a spectacle arises though it does not have to be horrid.

As to the second interrogation, the impression of suddenness generates a sufficient condition; however, the vine allusion indicates an ongoing process. That the articulation of both conveys the impression of suddenness remains solely an impression. Regarding the third question, side A of the amphora seems to respond affirmatively to the cosmic interdependence.

The monumental black shape of Achilles is opposed to the smaller body and lighter complexion⁷ of Penthesileia. This notifies a parallel plane mirroring a symmetrical projection. The human shapes are prominent on the surface of the vase in a way that highlights a strong opposition between light and dark and communicates an interplay between depth and surface, motion and stillness. In fact, such geometric and chromatic qualities distribute the human shapes against the redness

⁶ The above-mentioned *Midnight* poem by Sappho conveys the impression that circumstances gather causing a phenomenon to become visible while the perceiver remains still. In this regard, it suggests καιρός and indicates κρίσις as a gathering that generates a spectacle in which the human does not participate as a medium and which is unrelated to the horrid.

⁷ Although white is a vase painting convention to indicate women.

of the clay, transmitting the impression that the hero and the amazon stand immobilized.

On the contrary, the spirals inscribed on the clear surface around them strongly suggest motion. All these elements make coherence as figurations of time as a twofold convergence of disparate planes. One such plane cues an ever emergent (re)flowing motion, which is signalled by the spirals. The other plane warns a quantity of time for the elements to gather simultaneously, causing change exclusively to humans. This time accident (*accido, acciduus*), as suggested by the figuration, consists of the eruption of meaning which configures an immobilisation rendered by curved lines stemming out of an axis. The rotation prompted by this form generates a whorled pattern, which admits a clockwise or counterclockwise motion.

2. *The amphora by Exekias (Achilles and Penthesileia, Dionysos and Enopion) and καιρός*

In this wise, the state of being aware that certain circumstances have gathered that will cause something decisive to happen is perceived by the human being as simultaneous sudden occurrences. This is independent from the determination and thinking mind of the individual. For instance, the emergence of a flower or a tree might be perceived as having happened ‘suddenly’, similarly to the eruption of an extreme emotion or a feeling. *καιρός* pertains to such state of affairs.

Returning to Exekias, one such apperception is conveyed by the exact instant when Achilles falls in love with Penthesileia. The allusion to a generally well-known love story embodies the emergence of authenticity, generating a powerful pictorial metaphor in a way that makes it comprehensible for the observer to recognize the subject and to engage with this universal human experience. However, universality performs the function of absorbing the attention of the viewer to stimulate thinking. The fact that such moment fundamentally builds upon oppositions, such as masculinity-femininity, dark-light, human-animal, motion-immobility, human-divine, oneness-otherness, linearity-circularity, flags the process of becoming in articulation with *καιρός*.

Thus, by refreshing the myth, this pictorial composition unfolds

and explores extant meanings in a general way that excludes the sense of opportunity associated to the obtention of unilateral benefits. The only emerging sense associated with a benefit would reside in the effort of bringing something into existence. This sense is implicit in the metaphor of the battle and in the wine context on side B.

To sum up, the composition is notoriously ambiguous. Everything presented is undetermined, incomplete and incongruent, though it appears otherwise. The observer is expected to create a complete rendition of the gaps in the figuration by thinking of it. This isolates the pictorial composition as a thinking exercise, an intellectual *ἄσκησις*. In this regard, it configures a tool for intellectual growth. The substance of the pictorial content seems to rise from the suggestion of a direct response to the presence of the queen of the Amazons.

Indeed, the figuration offers many perspectives. One of which suggests the continuity which enfolds instantiations of *καιρός*. These invariably are independent from a favourable effect and look at authenticity. Eventually, a metaphorical expression implies that specific distinctive human capacities are being called. It signals the fundamental strategy for communicating authenticity, beyond the referential. As such, metaphor gives rise to intellectual exercises on ineffable affections.⁸ By manifesting a point on how they might appear, they further engender a similar process, akin to *statements* [Robinson 1987].

Heraclitus's phrasing constitutes one such example of synthetic and rigorous, if complex, renditions. Nonetheless, the linguistic string encompasses ambiguity and indeterminacy, which occur in a semantic field that looks into clues for possible meanings, within a circumscription. Depictions, as verbal metaphors, continuously prompt reappearances, suggesting the sudden emergence⁹ of *ἀλήθεια*,

⁸ Intuition designates a kind of knowledge which is independent of the use of logic and rational thinking. It further nominates something that cannot be associated with an exact measure of time, for instance, past, present or future. Regardless of its elusive quality, intuition concerns something yet to happen, in which case it implies syntonisation with the external world being. On the other hand, an impression, as such, may function as a product of memory, regardless of imprecision or indistinctiveness. On the contrary, it may translate a particular effect associated with a feeling, a sense or with the mind. 'Impression' also names an affecting sight and an imitation.

⁹ Specifically, *φύσις* is clarity that comes to mind. However, for my argument, I

authenticity. Thus, the re-presented process gets enacted. Heraclitus's fragment 123, φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, *that which appears into light loves¹⁰ to be masked/self-enfolding,¹¹ seems to conform to the amphora by Exekias. The expression 'falling in love', ensuing from the love story evoked by Fig. 1a, carries a similar meaning to the one being conveyed by fragment 123 of Heraclitus. Because oppositions and dissimilarities are fundamental in ancient philosophy [Sattler 2019a], they become especially consequential in the composition by Exekias. Here, they raise the conceptual framework of *phainomena*, e.g., the spontaneous revelation of all that appears involuntarily into the light. As mentioned above, spirals signal perpetual motion, while Dionysos extends the human and cosmological proportion to cycles in nature, enfolding all in one. This demonstrates a translation of emergence and resurgence into lines and colour and demonstrates a homology with the fragment of Heraclitus.*

Indeed, may φύσις stand for a homology of ἀλήθεια? Are emergence and resurgence translations for these notions? Are they adequate to designate the process of being, or does this not elucidate the fragment of Heraclitus [Dahlstrom 2011, 12]? In what follows, the focus lies on bidirectional insights emerging from the combination of verbal metaphors and figurations. Both give rise to equally valid ways of looking into philosophical problems. Furthermore, by combining both, perspectives open and expand. In this way, I want to ask whether fragment 123 addresses being as a process, a meaning which is salient in the transition lines in the figuration by Exekias. Accordingly, time perception is at the centre. Minimal units such as distension and

consider also the following meanings: 'origin', 'growth', 'natural form or constitution', 'outward form or appearance', 'nature' in the sense of all things in the *kosmos*, 'constitution, temperament', 'instinct', 'a regular order in nature' [LSJ, 1996; Bailly, 2021; Chantraine, 1999].

¹⁰ Φιλεῖ could be translated as 'associates with', but the middle voice, κρύπτεσθαι would have to be rendered as 'being masked'.

¹¹ Κρύπτεσθαι is typically translated as 'self-concealing' or 'hiding', however, context being crucial, I am associating it with φύσις in which case it is suggested that 'enfold' transmits the way many processes occur in nature, for instance new leaves emerging in a plant. In other words, it designates the process taking place through layers which unfold from enfolding.

instantaneity, ‘suddenness’ and ‘unexpectedness’, ἐξαίφνης develop in the conceptual context pertaining to the eruption of clarity, as a result of gradations from motion to metabolism or stillness. One of these grades would be a situation in between, a fundamental problem in ancient philosophy [Sattler 2019]. If this is so, then it also pertains to *καιρός*.

The choice of the moment to compose raises principally the crucial problem of rendering an impression of exactitude that includes ambiguity. This means that the meaningfulness of the pictorial moment is totally reliant on the capacity to evoke something that belongs to the common knowledge but simultaneously challenges universality. This happens through the incorporation of disruptive elements that allow the the sense of the constitution of time as continuity [Sattler 2019b]. The underlying matter progresses from the interplay between assumptions and presumptions about time. Method, understood as a path of enquiry, presupposes the adequate identification of the fundamentals of the object of enquire. The effectiveness of the method is, then, entirely reliant on the exact notion of that which is being investigated and, equally important, it also entrusts the exact direction of the method toward the heart of that which is being enquired.

Specifically, the method that investigates the shaping and organization of a particular presence that reveals itself through impressions is presumably better suited to account for the kind of thinking that manifests specific interpretative difficulties, namely metaphorical thinking. Drawing and painting consist of modes of expression prompting sensorial awareness. The senses constituted the ancient philosopher’s primary source for knowing and verbalizing his findings. However, the object of enquiry being mankind, impressions are consequential. The thinker must master the competence to reinvent these impressions which are embodied in myths. The beholder will then be able to develop a combinatory analysis. Should this be so, *καιρός* pertains to a moment of suspension, for rethinking human matters. The beholder will translate the impressions into discourse, which means that «the discourse does not correct intuitions; it generalizes them; it creates new immediate relations» [Almeida 2022, 48].¹²

¹² The English translations of Almeida [2022] are the author’s responsibility.

Many drawings are forthright manifestations of the intuitive response to a sudden fleeting thought, observation or felt experience, whereas others reveal a slow, deliberate and maturing reshaping, where the mind is dominant. The composition by Exekias adverts the latter, independently of the heavy black shape of Achilles, which defines a loud opposition against the whiteness of skin of the falling amazon. Therefore, fragility appears as a main point, although this is a convention used to denote women. On the contrary, Penthesileia unfolds the nature and the wild, the untamed. The skin of the leopard fastens at her waist, descending from her torso down to her thighs. It adheres to the body communicating the impression of duality, further enhanced by the hissing serpent topping her helmet. Such marks of untamedness are obliterated by the fatal wound inflicted by the sharp point of the spear of Achilles, as indicated by the splashes of red ink, signalling blood. This is significant because Penthesileia is being killed like a wild animal, in that she gets caught by surprise, θαῦμα, as she turns to defend herself but meets her death instead. Significantly, the opposite side of the vase depicts Dionysos and his son Enopion performing a ritual. Spirals connect both sides, indicating the expansion of the manifold faces of being through the processes of enfolding and unfolding. Meaning is represented as an instant of clarity, φύσις, which meets a relation of homology in the representation of Dionysos. As such, the figuration that served the purpose of rendering a discourse on καιρός also confronted the beholder with the impossibility of representing the unrepresentable. Possibly, the latter remains accessible solely through a constructive process which is «similar to the faith in the demonstration». This being so, the figuration by Exekias comprises this sense as well. For these reasons, the theme of Achilles slaying Penthesileia by Exekias materializes the everlasting possibility of confirmation. «It is the permanent possibility of confirming that brings the strength of prove; it is one of the highest forms of self-conscience» [Almeida, 2022, 48].

3. *Final remarks*

It is evident that rigid boundaries between the creations of human thinking are infrequent. In the following, the examination of the pictorial data shows a far-reaching method capable of challenging existing interpretative approaches and of filling in contexts. This enables the definition of a methodology that seeks worthwhile aspects of existing approaches, envisioning complementarity and ever-renewed revisions aiming at thinking and feeling.

The amphora by Exekias reveals VI BC Greek pottery to be a fundamental tool for thinking. Achilles slaying Penthesileia gives rise to a meaningful horizon capable by itself of communicating the sufficient features for rethinking *καῖρός*. As a mechanism for thinking, the figurations mainly exhibit expressions of visual imagination and manifest spatial reasoning. These two traits indicate *καῖρός* as a motion in space, not solely as a matter of time.

The second point acknowledges the function of metaphor as an effective and immediate operative strategy for communicating authenticity. Thus, by turning away from the superficial understanding of metaphor as an obscure expression that obnubilates phenomena rather than making them explicit, circumstances to think of appears, signalling what it is, through what becomes visible or is declared. Looking at a metaphorical expression in articulation with depictions makes it possible to identify the homology rising from such combination. As such, the pictorial metaphor highlights the process of conversing impressions into compositions carrying universal meaning, one which can form new relations and reframe existing perspectives. By embodying the process of becoming, the contribution Exekias makes to the understanding of *καῖρός* regardless of the goal, is huge. It discloses authenticity; specifically, it shapes what lies beyond the mere opportunity, free from any design of the mind. Exekias frames *καῖρός* within the ongoing exercise of concurrence into harmony.

Bibliographic references

- Almeida, F.V. de [2022], *A Impensabilidade da Negativa*, Lisboa, Fundação Vasco Vieira de Almeida, Universidade de Lisboa.
- Bailly, A. [2002], *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette.
- Barthes, R. [1973], Diderot, Brecht, Eisenstein, in: *Revue d'Esthétique* 26, 185-191.
- Boardman, J. [2001], *The History of Greek Vases: Potters, Painters and Pictures*, London, Thames & Hudson.
- Boschung D., [2013], Mediality: Concretisations of Ideas of *kairos* in the Statue of Lysippos, in: Id., *Kairos as a Figuration of Time. A Case Study*, Boston and München, Brill and Fink, 15-33.
- Cairns, D. (ed.) [2021], *A Cultural History of Emotions*, London, Bloomsbury.
- Chantraine, P. [1999], *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*, Paris, Klincksieck.
- Dahlstorm, D.O. [2011], Being at the Beginning: Heidegger's Interpretation of Heraclitus, in: *Interpreting Heidegger: Critical Essays*. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511974465.008> 35-55.
- Durrbach, F. [1963], s.v. Kairos, in: C.V. Daremberg, E. Saglio (eds.), *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romains*, Paris, Hachette, 99, figs. 4251-4252.
- Exekias. [c. 540 BC], Amphora, black figure, From Vulci (London, British Museum 1836, 0024. 127) https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1836-0224-127 (accessed October 17, 2023).
- Figueira, A.R. [2017], Contributos da Iconografia Teatral para a Análise do Vaso Grego, in: *Euphrosyne: Revista de Filologia Clássica*, 45, 9-23.
- Figueira, A.R. [2018], La mise en scène du temps dans la description du bouclier d'Achille, in: C. le Blanc, J.-P. Martin (eds.), *Les temps épiques: Structuration, modes d'expression et fonction de la temporalité dans l'épopée*, Paris, Publications Numériques du REARE <http://publis-shs.univ-rouen.fr/reare/index.php?id=401> (accessed October 17, 2023).

- Figueira, A.R. [2018], Aquiles e Pentésiléia: Aspectos marginais de paideia num vaso de Exéquias, in: A.F. Araújo, C. Martins, H.M. Carvalho, J.P. Serra, J. Magalhães (eds.), *Paideia & Humanitas: formar e educar ontem e hoje / to form and educate yesterday and today*, Vila Nova de Famalicão, Húmus, 25-50.
- Figueira, A.R. [2020], *Iconografia de Aquiles: Teatralidade, retórica e comunicação na cerâmica grega dos séculos VI e V a. C.* Tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- Figueira, A.R. [forthcoming], O *kairos* em *Sessenta minutos* de Christina Ramalho, in: C. Pimentel, P. Morão (eds.), *Matrizes clássicas da literatura portuguesa: uma (re)visão da literatura portuguesa das origens à contemporaneidade*, Lisboa, Campo da Comunicação.
- Fried, M. [1988], *Absorption and Theatricality: Painting and Beholder in the Age of Diderot*, Chicago, University Press.
- Hirai, H. [2014], The New Astral Medicine, in: B. Dooley (ed.), *A Companion to Astrology in the Renaissance*, Leiden, Brill, 267-286.
- Jeanmaire, H. [1970], *Dionysos: Histoire du Culte de Bacchus: L'orgiasme dans l'antiquité et les temps modernes, origine du théâtre en Grèce, orphisme et mystique dionysiaque, évolution du dionysisme latin*, Paris, Payot.
- Kahn, C. [1979], *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kirk, D., Raven, G.S., Schofield, J.E. [1983], *The Presocratic: A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Latini, A. [2021], *Kairos. Il manifesto di uno scultore antico*, Roma, Edizioni Efestò.
- Mourelatos, A.P.D. (ed.) [1974], *The Pre-Socratic: A Collection of Critical Essays*, Princeton, Princeton University Press.
- Moutsopoulos, E. [1962], Catégories temporelles et kairiques, in: *Université d'Athènes, Annuaire Scientifique de la Faculté de Philosophie*, 412-436.

- Moutsopoulos, E. [1989], *Éros, Kairos*, in: *Éros, Logique, Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 179 (1), 15-19.
- Moutsopoulos, E. [1991], *Kairos. La mise et l'enjeu*. Paris, Vrin.
- Moutsopoulos, E. [2005], *L'univers des valeurs, univers de l'homme: Recherches axiologiques*, Athens, Centre de Recherche sur la Philosophie grecque, Académie d'Athènes.
- Moutsopoulos, E. [2006], *Hasard, nécessité et kairos dans la philosophie de Platon*, in: *Pallas* 72, 315-321.
- Panofsky, E. [1962], *Studies in Iconology, Humanistic Themes in the Art of Renaissance*, New York, Harper Torchbooks.
- Périllié [2005], *Symmetria et rationalité harmonique: Origine pythagoricienne de la notion grecque de symétrie*, Paris, L'Harmattan.
- Pigeaud, J. [1995], *L'art et le vivant*, Paris, Gallimard.
- Pigeaud, J. [2006], *La crise*, Paris, Cécile Defaut.
- Pigeaud, J. [2012], *Les loges de Philostrate*, Paris, Les Belles Lettres.
- Robinson, T.M. [1987], *Heraclitus: Fragments*, ed. and transl. T.M. Robinson, Toronto, Toronto University Press.
- Sattler, B. [2019a], *The Labours of Zeno: A Supertask indeed?* in: *Ancient Philosophy Today* 1, 1-17.
- Sattler, B. [2019b], *The Notion of Continuity in Parmenides*, in: *Philosophical Inquiry* 43, 40-53.
- Sattler, B. [2020], *The Concept of Motion in Ancient Greek Thought: Foundations in logic, method, and mathematics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Trédé, M. [1992], *Kairos. L'à-propos et l'occasion: Le mot et la notion, d'Homère à la fin du I^{er} siècle avant J.-C.*, Paris, Klincksieck.

Keywords:

kairos; Achilles; Penthesileia; Greek vases

Abstract

Even though many specialized studies have contributed to the conceptual framework of *kairos*, there has been very little research dealing with this notion in ancient arts. Observing this gap, principally in what concerns Greek pottery, the author explores Exekias's pictorial rendition of Achilles slaying Penthesileia in a black figure *amphora* dating from VI BC, in order to draw attention to the hermeneutical possibilities arising from a comparatist approach interested in the interaction between words and images. Specifically, the author proposes that vase figurations contribute to rethink *kairos*, principally in what concerns the chain of meaning generated by the association of pictorial materials and ancient philosophy, including key-terms from early Hippocratic medicine, such as that of *krisis*.

Ana Rita Figueira
School of Arts and Humanities
Centre for Classical Studies, University of Lisbon, Portugal
E-mail: anaritafigueira@campus.ul.pt

FEDERICA PIANGERELLI

IL PERTURBANTE E LA CRISI.
IL RUOLO DELL'APPARENZA E DEL
KAIROS NELLE *SUPPLICI* DI ESCHILO

SOMMARIO: 1. *Le Danaidi, barbare di aspetto, greche di origine; 1.1. Uno "stupore inquietante"; 1.2. Una "duplice verità"; 1.3. La saggezza di Danao; 2. La crisi di Pelasgo; 2.1. Il frangente critico e il momento opportuno; 2.2. Pelasgo, un "sovrano democratico"; 2.3. L'apice e la svolta; 3. Riflessioni conclusive.*

Tutte le volte che s'invoca un dio si conosce la morte. E si scende nell'Ade a strappare qualcosa, a violare un destino. Non si vince la notte, e si perde la luce. Ci si dibatte come ossessi.

Cesare Pavese, *Dialoghi con Leucò*

Nel mondo greco antico è convinzione diffusa che gli stranieri godano della protezione divina, in particolare di Zeus Xenios e Atena Xenia, ma anche che talvolta siano gli stessi dèi ad assumere le sembianze di forestieri per vagliare la rettitudine degli umani.¹ Essere inospitali, quindi, equivale a commettere un atto incivile ed empio, che di certo non rimarrà impunito.²

Tra le possibili colpe contro gli stranieri, quella perpetrata ai danni dei supplici è la più grave. Privi di amici e poveri di ogni bene, spesso in fuga dai pericoli e reduci da viaggi sofferti, i supplici richiedono aiuto³

¹ Cfr. Platone, *Sofista*, 216a-c.

² Cfr. Platone, *Leggi*, V, 729e-730a; XII, 950a-b; 953d-e.

³ Nel suo primo significato, infatti, il termine *hiketēs* «indica non solo colui che 'arriva', ma chi, più precisamente, 'raggiunge' le ginocchia (*ta gounata*) del suo ospite, prostrandosi a terra in atteggiamento di preghiera [...]. Tale postura significa plasticamente la condizione di inferiorità oggettiva e soggettiva propria dello *xenos* che, trovandosi lontano da casa e privo di tutto, si consegna interamente alla volontà del suo ospite» [Giacomini 2019, 67 n. 147].

e invocano come testimone delle loro preghiere Zeus Hiketes,⁴ che è pronto a scagliare la propria ira contro quanti si dimostrano ostili nei loro confronti.

La scelta dell'accoglienza, tuttavia, si rivela spesso tormentata, soprattutto laddove investe una intera collettività, assumendo una curvatura politica. In questa sfera, l'ospitalità implica una saggia armonizzazione degli imperativi religiosi con gli interessi collettivi e questo può ingenerare un'autentica aporia. Proprio tali sofferte dinamiche sono al centro di una tragedia esemplare, eterna nella sua classicità, ovvero le *Supplici* di Eschilo.⁵ Con una maestria impeccabile, capace di toccare le corde più profonde dell'animo umano, l'opera mette in scena il "dramma dell'ospitalità", secondo una complessità tale da contemplare molteplici livelli di lettura.

Senza alcuna pretesa di esaustività, il presente contributo si propone di tracciare alcuni percorsi tematici, che consentano di riflettere intorno agli snodi più significativi della tragedia, interrogandola a partire dalle due nozioni polivoche di *apparenza* e *kairos*. Questa mossa teorica, infatti, risponde anche all'esigenza di mostrare *in opere operato* la portata euristica di tali categorie in un ambito di indagine per certi versi inatteso, quale quello delle relazioni tra soggetti stranieri.

⁴ Cioè, Zeus «protettore dei supplici».

⁵ Le *Supplici* (463 a.C. circa) è la prima opera di una quadrilogia che, probabilmente, proseguiva con le tragedie *Egizi* e *Danai*, per concludersi con il dramma satiresco *Amimone*, testi andati perduti. La trama, in breve: le Danaidi, ovvero le cinquanta figlie di Danao, guidate dal padre approdano sulle coste di Argo, chiedendo riparo e asilo, per sfuggire al matrimonio forzato con i loro cinquanta cugini, cioè i figli di Egitto, fratello di Danao. Pelasgo, re di Argo, è chiamato a rispondere alla loro richiesta, sottoponendo all'Assemblea popolare una possibile strategia d'azione. Si opta per la strada dell'accoglienza. Sulla scena, però, irrompe il messaggero degli Egizi, giunti per rapire le Danaidi, ma tale intento è ostacolato dalla protezione della città di Argo di cui godono le giovani donne: ciò scatena il conflitto tra le due parti in causa. Qui si concludono le *Supplici*. Nei drammi successivi – probabilmente – la guerra si rivela rovinosa: Pelasgo perde la vita, le fanciulle, costrette al matrimonio, uccidono i loro futuri mariti. La vicenda, però, si conclude con una conciliazione collettiva in nome della dea Afrodite, che convince le Danaidi a convertirsi al valore del matrimonio, inizialmente rifiutato perché imposto con violenza, e che è celebrato come pilastro della società.

1. *Le Danaidi, barbare di aspetto, greche di origine*

Salpate dalle «sabbie finissime delle foci del Nilo» (vv. 3-4),⁶ non per un decreto di esilio, ma per l'«odio congenito nei confronti del maschio» (v. 8),⁷ ovvero per scampare al matrimonio coatto con i loro cinquanta cugini, i figli di Egitto, le Danaidi, guidate dal loro saggio padre Danao, approdano sulle coste della greca Argo. La scelta di tale destinazione non è casuale: un antico legame unisce la loro stirpe a quella argiva.⁸

Lungi dall'essere un dettaglio di poco conto, tale antica genealogia greca occupa un ruolo dirimente nella vicenda delle Supplici, ma contribuisce anche a caricare la loro identità di caratteristiche stranianti, impossibili da afferrare in modo univoco.

1.1. *Uno "stupore inquietante"*

Sin dalle prime battute del dramma, le stesse Danaidi sono consapevoli di un dato: il loro aspetto barbaro oscura le loro origini greche. Lo stuolo di fanciulle, infatti, si presenta come una «stirpe nera battuta dal sole», dalle «guance abbronzate dal sole del Nilo» (vv. 69-70) e dalla «voce barbarica (καρβᾶνα)».⁹ Per questo motivo, la Corifea asserisce:

Offrirò agli abitanti di questa terra indizi certi (πιστὰ τεκμήρι) delle mie origini, che sembreranno incredibili (ελπτά περ ὄντα φανεῖται): ma ognuno, nel lungo tragitto del mio canto, saprà riconoscerli veri (*Supplici*, vv. 50-55).

⁶ Tutte le traduzioni delle *Supplici*, seppure da me leggermente modificate, sono di Tonelli 2018.

⁷ Per una lettura della tragedia secondo la lente della misandria e della misoginia si veda almeno Paduano 2016, 7-30.

⁸ Come alluso dalla Corifea (vv. 40-55), infatti, le donne discendono da Epafo, figlio di Zeus e di Io, la figlia di Inaco, mitico re di Argo, che, trasformata da Era in una giovenca, incalzata da un tafano, aveva abbandonato la propria terra per stanziarsi in Egitto dopo varie peregrinazioni.

⁹ Tale aspetto è ripetuto per ben due volte, ovvero ai vv. 118-119 e 127-128. Si noti che *karbanos* è un aggettivo raro, equivalente a *barbaros* che, invece, ricorre una sola volta nella tragedia, al v. 235, in riferimento alle vesti delle Danaidi.

Per persuadere gli Argivi sarà necessario un discorso lungo e sorprendente, perché in manifesta antitesi con l'immagine marcatamente egizia delle naufraghe. Solo questo racconto, però, è un modo sicuro per offrire prove certe e vere in merito alla loro discendenza greca. Due profili antitetici, dunque, sostanziano la natura delle Danaidi, la cui sola vista provoca un effetto disorientante. Scorgendole, infatti, Pelasgo esclama:

Da dove viene questa schiera, non greca nell'aspetto (ἀνελληνόστολον), a cui rivogliamo le nostre parole? Va superba di pepi, di bende barbariche (βαρβάρουσι): non indossa certo vesti di donne argive, né di altre contrade elleniche. Avete osato, intrepide, venire a questa terra, senza araldi, senza prosseni, senza scorta, e questo mi sconcerata (θαυμαστόν). Ma secondo il costume dei supplici avete deposto ramoscelli accanto a voi, di fronte agli dèi riuniti: questo è il solo indizio che provenite da terra greca. E si potrebbero avanzare molte altre congetture, se non ci fossi tu, qui presente, a darci spiegazioni a voce viva (vv. 234-245).

E a tali parole segue questo significativo scambio di battute con la Corifea:

CORIFEA – Rapido, nitido, sarà il mio discorso. Vantiamo origine argiva e siamo seme di giovenca feconda. È questa la verità (ταῦτ'ἀληθῆ) e la confermeranno le mie parole.

RE – O straniera, per me è incredibile (ἄπιστα) a udirsi quello che dite: di avere origine argiva. Siete molto più somiglianti (μᾶλλον ἐμφερέστεραι) alle donne libiche che non alle nostre: il Nilo potrebbe allevare una simile pianta; e vi somiglia l'impronta cipria, che artisti virili impressero nelle immagini delle loro femmine. Ho udito di nomadi indiane che su selle muliebri conducono cammelli veloci come cavalli e abitano la terra vicina agli Etiopi; e, se vi armaste di archi, direi che siete davvero simili alle Amazzoni carnivore che odiano i maschi. Ma, se me lo spiegherete, potrò comprendere meglio come la vostra origine e il vostro seme siano di Argo (vv. 274-290).

Emblematica, questa scena trova il proprio perno teorico nel *thauma* di Pelasgo. Di fronte alla schiera delle supplici, infatti, egli si dice *thaumaston* (v. 240), ovvero “meravigliato”, ma di una meraviglia che non è dettata solo dal fascino e dall’ammirazione per l’insolito, perché al contrario è impastata anche di angoscia e di sconcerto per tale novità.¹⁰ Il *thauma* del sovrano, pertanto, connota uno “stupore inquietante”, che scaturisce dalla duplice identità delle Danaidi.

In un primo senso, Pelasgo è sorpreso dalla lampante identità barbara delle donne. Oltre che per l’aspetto orientaleggiante, le Supplici si dimostrano estranee alle usanze del mondo greco, perché sono approdate in terra argiva senza prosseni¹¹ e soprattutto ostentano un atteggiamento veemente e affatto remissivo, come invece si addice a chi chiede ospitalità¹²: le donne pretendono l’accoglienza. All’ipotesi di un loro respingimento, infatti, la Corifea asserisce:

Se questo non accadrà, noi, stirpe nera battuta dal sole, discenderemo impugnando i ramoscelli dei supplici, al dio di sottoterra, lo Zeus dei morti, fra tutti il più ospitale (τὸν πολυξενώτατον) con gli estinti, uccise dalla morsa di un cappio, abbandonate dagli dèi Olimpici (vv. 153-160).

La minaccia di impiccarsi alle statue degli dèi è così pesante che si rivelerà dirimente per risolvere la crisi di Pelasgo, dovuta all’urgenza di prendere una decisione in merito alle loro sorti.¹³

Ma l’irriverenza delle Supplici, nonché la loro totale estraneità ai codici di condotta ellenici, trapela anche da un ulteriore aspetto.

¹⁰ Nel suo primo significato, il *thauma* indica «merveille, object d’étonnement et d’admiration» [Chantraine 1999, 424], dunque non solo meraviglia ma anche stupore, ovvero un senso di incredulità e disorientamento provocato da qualcosa di inatteso. Infatti, come ricorda Berti: «La meraviglia è essenzialmente domanda di una spiegazione, di una ragione: essa nasce dall’esperienza, dall’osservazione di un oggetto, di un evento, o di una azione, di cui si vuole conoscere il perché o la causa» [Berti 2007, viii].

¹¹ Per una indagine puntuale dei meccanismi della prossenia nelle *Supplici* eschilee si veda Cuniberti 2001, 141-145.

¹² Sotto 1.3 La saggezza di Danao.

¹³ Sotto 2.3 L’apice e la svolta.

Alla volontà del sovrano di consultare l'Assemblea cittadina prima di emanare un decreto risolutivo, la Corifea replica con indignazione: «Sei tu la città, sei tu il popolo. Nessuno sorpassa il tuo potere» (vv. 370-371). Ancorate al dispotismo orientale, le Danaidi sono incapaci di comprendere le dinamiche alla base della democrazia greca.¹⁴

Da questa prima prospettiva, dunque, il *thauma* di Pelasgo risulta intrinsecamente connesso alla natura barbara delle Supplici, intesa nella sua accezione sia “descrittiva” sia “valutativa”. Il lemma greco *barbaros*, infatti, indica tanto lo “straniero non greco”, cioè colui che abita oltre i confini geografici, politici e culturali dell'Ellade,¹⁵ quanto un soggetto “incivile”, “rozzo”, “selvaggio” per ragioni legate alla sua indole e al suo comportamento prima ancora che alla sua effettiva provenienza.¹⁶

In un secondo senso, invece, il sovrano è sconcertato dall'incredibile identità argiva delle donne. Osservando i loro gesti, Pelasgo resta colpito da un solo indizio che suggerisce la loro probabile origine ellenica: in linea con il rito dei supplici, le Danaidi hanno depresso presso gli altari del luogo ramoscelli di ulivo ornati con bende di candida lana e invocano la protezione degli dèi, appellandoli con nomi greci.¹⁷ Per quest'unico aspetto, le profughe sembrano rientrare nella sfera dello *xenos*, che si rivela anch'essa ricca di complessità. Oltre ad indicare lo “straniero greco”, infatti, il lemma *xenos* presenta un vasto spettro semantico, perché può essere reso in italiano con “straniero”, “ospite”, inteso

¹⁴ Un aspetto, questo, che concorre ad alimentare la componente “barbara” della propria identità. «The Danaids' 'inability' to understand the 'democratic' constitution of Argos serves as a dramatic means: since the Danaids have a *double ethnic identity* (both foreign-Egyptian and native through descent from Io) it functions as a strong reminder of their alien status» [Papadopoulou 2015, 9].

¹⁵ E in questo si differenzia dallo *xenos*, ovvero dallo “straniero greco”. Per tale ragione, opportunamente Moggi 1992 considera il *barbaros* “straniero due volte”. Per la costruzione ideologica del “barbaro” si vedano almeno Lévy 1984 e Nippel 1996.

¹⁶ Anche i Greci, infatti, possono rivelarsi barbari. Sotto 1.3 *La saggezza di Danao*.

¹⁷ Il dramma, infatti, si apre con la preghiera a Zeus *aphiktor*, ovvero “protettore dei supplici” (v. 1). L'invocazione di Zeus ricorre numerose volte nella tragedia ma non mancano preghiere rivolte anche ad altri dèi, per esempio ad Apollo (v. 214) e a Ermete (v. 220).

come “ospite ospitante” e “ospite ospitato”, ma anche con “insolito”, “nuovo”, “sorprendente” e “nemico”. Contraria ad ogni tentativo di precomprensione, questa figura suscita sentimenti contrastanti, che sono del tutto ascrivibili nell’alveo del *thauma*: ammalia per la sua diversità, ma spaventa perché questa stessa diversità può tramutarsi in una minaccia.

Barbarie e grecità, dunque, sono saldamente intrecciate nell’identità delle Danaidi che, proprio per tale inscindibile mescolanza, può dirsi perturbante:¹⁸ rispetto alla città di Argo, queste donne sono le più estranee, le più lontane, le più nemiche ma anche le più familiari, le più prossime e le più amiche.¹⁹

Dinnanzi a questa identità proteiforme, che fa vacillare ogni tentativo di categorizzazione unilaterale, la risposta di Pelasgo è paradigmatica: né una totale apertura né una assoluta chiusura, ma una richiesta di chiarimento. Il re si lascia provocare²⁰ dalle naufraghe, perché, prima di prendere una decisione sul loro destino, intende fare chiarezza sul

¹⁸ Il “perturbante” è inteso alla maniera freudiana in relazione alla categoria dell’*unheimlich*, ben analizzata da Curi: «*Unheimlich* è quel moto dell’animo che avvertiamo quando ci rendiamo conto che non si dà alcuna possibilità di ricondurre a termini univoci, e a distinzioni nette e irreversibili, la nostra esperienza. Quando scopriamo che la stessa cosa che sembrava poterci rassicurare, proprio quella soprattutto ci inquieta. Quando ci avvediamo [...] che non si dà alcuna ‘casa’ come luogo privilegiato in cui viga l’assoluta univocità dei significati, degli atti, dei comportamenti e degli eventi, ma che nel cuore stesso di essa si annida la sua negazione, che nell’intimo dell’*Heim*, e non fuori o contro, o comunque distinto rispetto a esso, vi è l’*un-Heim*» [Curi 2010, 51-52]. È fondamentale ribadire, inoltre, che secondo lo stesso Freud solo il lemma greco antico *xenos* eguaglia la polisemia del tedesco *unheimlich*.

¹⁹ «Eschilo costruisce il profilo identitario delle supplici distribuendo sapientemente elementi che sostengono su piano diversi (politico-giuridico, genealogico, antropologico) tanto i motivi che facilitano il loro riconoscimento, favorendone l’assimilazione, quanto quelli che vi si oppongono. Le supplici assumono in tal modo una doppia inestricabile natura che sfugge alla secca alternativa tra greci e barbari, e che proprio per questo doveva risultare al pubblico della tragedia particolarmente perturbante. Straniere sul piano dei costumi, dell’aspetto, della mentalità, esse sono in realtà (almeno nelle loro pretese) concittadine degli argivi sotto il profilo della stirpe» [Vegetti 2019, 7].

²⁰ Nell’accezione latina, dal verbo *provoco*, cioè “chiamare fuori”, “sfidare”, “invitare”, “incitare”.

loro conto. Segue, allora, il discorso della Corifea (vv. 295-322), che si conclude con il seguente scambio di battute:

CORIFEA – Ora che conosci le radici della mia stirpe puoi trattare con noi come se ti fosse innanzi uno stuolo di argive.

RE – Vi unisce a questa terra un antico legame (vv. 322-325).

Tale narrazione, dunque, funge da *symbolon*, ovvero da “segno di riconoscimento” tra le Danaidi e Pelasgo, perché esplicita e conferma la loro “antica alleanza” di stirpe, che, dando prova di essersi conservata nel tempo, esige di essere onorata.²¹

Il racconto, tuttavia, non implica una totale assimilazione delle Supplici agli Argivi, perché tra questi due soggetti in relazione resta una distanza irriducibile. Il discorso, infatti, *attenua* ma *non annulla* la carica perturbante delle donne: la differenza di cui sono portatrici non può essere in alcun modo elusa, proprio in quanto è una parte costitutiva della loro doppia identità. Il canto della Corifea, piuttosto, assolve al compito fondamentale di illuminare il profilo greco delle Danaidi, che altrimenti resterebbe invisibile, ovvero permette di ricostruire il loro completo e vero ritratto.

1.2. Una “duplice verità”

Al fondo delle riflessioni finora condotte si staglia una questione cruciale, che richiede di essere problematizzata prima ancora che chiarita: il complesso intreccio tra la sfera dell'apparenza e il piano della verità nella struttura identitaria delle Supplici. Resta, infatti, da approfondire la dialettica che lega, intersecandole senza confonderle, la componente barbara e quella greca delle donne. Un possibile percorso esplicativo potrebbe essere il seguente.

²¹ Al momento del congedo, infatti, gli ospiti sono soliti scambiarsi due metà di uno stesso oggetto, che, riunite, fungono da *symbolon*, ovvero da “segno di riconoscimento”. Questo gesto attiva un legame di ospitalità ereditario e vincolante, perché obbliga anche i discendenti dei due ospiti, laddove si riconoscano come *xenoi*, ad onorare e rinnovare la loro antica *xenia*. L'episodio più celebre ed esplicativo di tali dinamiche è l'incontro tra Glauco e Diomede (Omero, *Iliade*, VI, vv. 119-236).

Stando ad una prima prospettiva, le Danaidi offrono una immagine di sé che le ascrive a pieno titolo in un mondo anellenico: dalle sembianze orientaleggianti all'atteggiamento veemente fino all'estraneità alle dinamiche politiche democratiche. Ognuno di questi aspetti è certo e attendibile perché indica e conferma che le Supplici sono donne egizie in terra greca.

Questa dimensione visibile, tuttavia, non permette di cogliere nella sua globalità l'identità delle profughe, perché non lascia trapelare aspetti che alludano, con sicurezza, alla loro discendenza greca: è necessaria una lunga integrazione a parole. Per quanto sia preponderante, infatti, l'apparenza delle donne non deve essere ipostatizzata, perché, nella sua parzialità, si rivelerebbe ingannevole.

Secondo una prospettiva diversa, ma parimenti valida, le Danaidi propongono un racconto che prova la loro genealogia argiva. Se però si presta attenzione all'immagine delle donne, questo tratto distintivo può essere intuito da un unico dato, che, proprio in quanto in aperto disaccordo con i loro tratti spiccatamente barbari, disorienta e invita ad andare oltre l'apparenza. È solo la narrazione della Corifea, infatti, a dimostrare che le Supplici sono donne greche in terra greca.

Ma se viene assolutizzata, anche questa sfera visibile non consente di ricostruire nella sua interezza l'identità delle Danaidi, perché non presenta alcun elemento che rinvii alla loro provenienza egizia, per cogliere la quale è e resta indispensabile la dimensione fenomenica.

Pertanto, ad una necessaria lettura incrociata di queste due angolature, spicca sia l'evidente cortocircuito tra il piano dell'apparenza e quello del racconto sia l'impossibilità di risolverlo in una facile veridicità dell'uno a discapito dell'altro, perché sono entrambi portatori di una certa verità: l'apparenza veicola una verità visiva, che testimonia l'origine prossima delle giovani, il racconto, invece, una verità narrativa, che rivela l'origine remota delle stesse.²² Barbarie e greicità, quindi, si confermano non solo due matrici identitarie del personaggio

²² «Il dramma di popolo e dei popoli è anche un conflitto di verità, tra le evidenze degli occhi e quelle dell'ascolto. La coralità dominante è investita di uno straniante, reciproco contrastarsi del racconto e delle immagini. Le donne narrano a più riprese la loro origine argiva e le immagini operano in senso antinarrativo, ritardando il riconoscimento» [Beltrametti 2015, 35].

delle Supplici, ma anche e soprattutto due componenti ontologiche e veritative della loro persona, che possono essere colte singolarmente solo con un processo di astrazione teorica.²³ Nei fatti, queste si danno sempre insieme, o meglio si richiamano per il loro stesso distinguersi e contrapporsi, pertanto devono essere interpretate secondo una chiave multifocale, perché laddove prevale l'unilateralità, insorge l'inganno.

1.3. La saggezza di Danao

Del tutto consapevole dei rischi legati all'immagine anomala e barbara delle Supplici è il loro saggio padre Danao. Egli, infatti, si dice diffidente rispetto agli Argivi, percependoli come stranieri, è guardingo in merito alla loro possibile benevolenza verso le donne, perché sono «gente pronta all'ira» (v. 201), e manifesta il proprio timore con queste parole:

La natura non ci ha fatti uguali d'aspetto (μορφῆς δ'οὐχ ὁμόστολος φύσις) e il Nilo non nutre una stirpe identica a quella dell'Inaco. Bada che la nostra fierezza non susciti timore: c'è chi ha ucciso un amico (φίλον), per non averlo riconosciuto (ἀγνοίαις) (vv. 496-499).

Per quanto icastica, tale affermazione si rivela densa di significato.

Risalta, innanzitutto, la natura relazionale dello straniero, ovvero l'idea secondo cui l'estraneità è tale non in sé e in assoluto, ma sempre all'interno di un contesto specifico e relazionale, dove ci si rapporta con altri soggetti, che sono stranieri a loro volta.²⁴ Dal punto di vista di Argo, infatti, gli stranieri sono Danao e le sue figlie, mentre da quello di questi ultimi, gli stranieri sono Pelasgo e gli Argivi. Di conseguenza, anche l'angoscia provocata dall'incontro con uno straniero interessa entrambi i poli coinvolti: da una parte, Pelasgo scorge nelle Supplici

²³ Per tale intreccio identitario, barbaro e greco, il personaggio delle Danaidi si rivela un *unicum* nell'intero panorama letterario antico.

²⁴ «Questo è almeno fuor di dubbio: che lo straniero in sé non esiste, né esiste lo straniero in assoluto [...]. Perciò lo straniero è sempre determinato e contestuale. Si potrebbe perfino dire che "straniero" non significa altro che una relazione» [Di Cesare 2017, 151, corsivo mio].

una minaccia per la sicurezza della sua città,²⁵ dall'altra, Danao teme che gli abitanti di Argo possano rivelarsi un pericolo per le Danaidi. Il *thauma* è reciproco.²⁶

Rilevante, inoltre, è la ragione del timore di Danao, ovvero la cieca ostilità degli Argivi contro lo stuolo di naufraghe, dovuta all'assolutizzazione della loro immagine barbara. Rispetto a una differenza d'aspetto così manifesta, come quella tra i popoli del Nilo e dell'Inaco, la risposta più semplice e immediata è il respingimento. L'apertura, infatti, richiede una lunga mediazione a parole, in cui tutte le parti coinvolte devono essere disposte ad assumersi il rischio e la responsabilità di conoscere l'altro, per scoprirlo, eventualmente, "ospite e amico". Tuttavia, a causa della loro irascibilità, ma soprattutto perché irretiti nella sola sfera fenomenica, gli Argivi potrebbero reputare la barbarie delle donne il loro unico profilo identitario, nonché un valido motivo per cacciarle.

Si innesta qui l'ambivalenza dell'apparenza, ossia di quella dimensione che in sé veicola una certa verità,²⁷ ma che, a seconda del modo in cui è esperita, può rivelarsi una fonte di inganno. Se, infatti, non si assume una postura interrogativa, si corre il rischio di "scorgere solo il visibile", cioè di avvicinarsi allo straniero con fare pregiudizioso, che blocca a priori qualsiasi possibilità di dialogo e ogni occasione di cogliere anche i lati nascosti della sua identità.²⁸

Per tale comportamento ottuso, gli abitanti di Argo potrebbero usare

²⁵ Sotto 2.1 Il frangente critico e il momento opportuno.

²⁶ Paradigmatiche di tale movenza sono le parole pronunciate da Odisseo naufrago, quando approda in una terra straniera: «Povero me! Nella terra di quali mortali mi trovo? Forse prepotenti e selvaggi e non giusti oppure ospitali e che temono nella mente gli dèi? (Omero, *Odissea*, VI, vv. 119-121, traduzione di Privitera 2015).

²⁷ Che, per quanto parziale, resta valida.

²⁸ «Il viaggio di Io, la sua storia sacra, il filo di parentela che mette i due mondi in continuità e in contiguità, è anche il filo discorsivo conduttore, nel canto d'ingresso ... e nella tragedia, della supplica e nella narrazione incentrata sul motivo della coappartenenza che giustifica la supplica e smentisce le apparenze. *Ma le apparenze contano*. L'aspetto esteriore delle giovani donne per primo colpirà il sovrano e la gente di Argo, arriverà a segno prima delle loro parole e forse calamiterà anche lo sguardo del pubblico» [Beltrametti 2015, 36-37, corsivo mio].

violenza²⁹ contro le Danaidi, disprezzare l'antico legame che li unisce a loro e calpestare le leggi divine dell'ospitalità: potrebbero compiere essi stessi gesti barbarici, cioè del tutto distanti dal sentire greco, attento al rispetto della *philoxenia*. Potrebbe darsi una deriva barbara nel cuore della grecità.

Di contro agli Argivi, Danao agisce con maggiore accortezza, secondo modalità che permettono di aggiungere al nostro discorso intorno all'apparenza alcuni tasselli interessanti. Sin dalla sua prima comparsa sulla scena, egli si contraddistingue per «saggezza (φρονητήν)» (v. 176) e «preveggenza (προμηθίαν)» (v. 178), in quanto consiglia alle sue figlie di trovare un rifugio sicuro presso gli altari degli dèi e di comportarsi alla maniera dei supplici secondo l'usanza greca, ma anche di non mostrarsi irriverenti e irrispettose, suggerendo alla Corifea:

Ricordati di cedere: sei straniera, esule, hai bisogno di aiuto. Non si addice ai deboli un parlare ardito (vv. 202-203).

Da tali moniti³⁰ traspare un ritratto di Danao che, per certi versi, collide con quello delle sue figlie. Entrambi i personaggi, infatti, sono sia barbari sia greci, ma mentre le Supplici accentuano i propri tratti barbarici,³¹ il padre insiste sugli aspetti ellenizzanti, nel tentativo di dissimulare, per quanto è possibile, la propria origine egizia. In virtù della sua *phronesis* e *prometheia*, Danao incarna appieno l'astuzia dello straniero, perché mette in atto, lui per primo, una serie di strategie efficaci per assicurarsi riparo e protezione. Egli, dunque, offre una immagine di sé più diplomatica e più adatta ad instaurare un rapporto di *xenia* con Pelasgo ed Argo, rispettando il proprio ruolo di "ospite alla ricerca di ospitalità".

Non è un caso, dunque, che il sovrano, dopo avere deciso di accogliere la schiera delle supplici, affidi a Danao il compito di fungere da mediatore tra le sue figlie e gli Argivi. È l'anziano padre, infatti, a

²⁹ Non solo fisica ma anche verbale. La Corifea, infatti, afferma: «Tutti sono pronti a biasimare chi parla in lingua straniera» (vv. 973-974). E Danao asserisce: «I forestieri vengono messi alla prova dal tempo, e tutti hanno pronte parole infamanti contro i meteci, e fanno presto a infangarne il nome» (vv. 993-995).

³⁰ Del tutto in linea con l'atteggiamento richiesto ai supplici. Cfr. *supra*, n. 3.

³¹ Tali per cui sono molto più simili all'araldo egizio, giunto ad Argo per riportarle a forza dai loro cugini, che è l'emblema di una barbarie del tutto antitetica al mondo greco (vv. 911-929).

farsi portavoce delle loro istanze davanti all'assemblea popolare (vv. 517-523) ed è sempre lui a riferirne alle donne il felice verdetto risolutivo (vv. 605-624). Pertanto, impegnandosi a rendere la propria apparenza più greca che barbara, Danao può legittimamente ricoprire una parte attiva nei processi politici della città di accoglienza.

2. *La crisi di Pelasgo*

Appresa l'effettiva identità delle Danaidi, Pelasgo si trova a dover affrontare un'altra questione nodale: individuare una possibile strategia d'azione da sottoporre al giudizio dell'Assemblea in merito all'accoglienza o al respingimento delle donne. Lungi dall'essere un compito semplice, tale decisione causa il sofferto dissidio interiore del re,³² che Eschilo restituisce in tutto il suo *pathos*.

2.1. *Il frangente critico e il momento opportuno*

Pelasgo sa che la vicenda di queste donne, «concittadine e straniere (ἄστοξένων)» (v. 356), sarà fonte di gravi discordie per quanti vi sono coinvolti e infatti afferma:

Sacrilegio ricada su chi mi è nemico. Non posso aiutarvi senza patire danno, ma non mi piace sdegnare le vostre suppliche. Sono incerto. Ho paura. Agire o non agire? Tentare la sorte? (vv. 376-380).

E ancora:

Ci vuole un pensiero profondo, salvifico, che, come un palombaro, si inabissi con sguardo lucido, non inebriato, affinché questa

³² «Le scene di riconoscimento, di *anagnorisis* o *anagnorismos*, svolgono una funzione cardine negli intrecci che le comprendono [...]. Il riconoscimento introduce il travaglio dell'accoglienza e si investe di particolare pregnanza anche sul piano del contenuto. Diventa sostanza del contenuto e realizza un'operazione culturale complessa e audace» [Beltrametti 2015, 38].

vicenda abbia compimento felice, per la città innanzitutto, e per noi stessi, e voi non siate preda di guerra [...] Non ti sembra necessaria una decisione salvifica? (vv. 407-417).

Incertezza, difficoltà e angoscia pervadono l'animo del re, che si mostra del tutto consapevole della drammaticità del momento, causata dall'arrivo inatteso delle Supplici. Oltre ad irrompere come una "occasione estemporanea" nel tempo lineare di Argo, il loro approdo si rivela un "frangente problematico", che non può essere eluso né superato senza dolore. Tale circostanza, infatti, assume i contorni di una aporia: l'accoglienza delle naufraghe, pur rispettando le leggi divine dell'ospitalità, implicherebbe una guerra certa con gli Egizi, il loro respingimento, invece, le consegnerebbe ad un destino funesto e soprattutto scatenerrebbe l'ira di Zeus Supplice contro la città argiva.

Ma al di là del possibile esito, spicca un dato: questo scenario dilemmatico si configura come il risultato di una attenta valutazione critica da parte di Pelasgo. In tal senso, l'immagine poetica del palombaro che scandaglia con lucidità i fondali marini restituisce appieno l'urgenza di vagliare con acume il tempo presente per agire nella maniera più opportuna alle condizioni date. In altre parole, questo quadro aporetico si configura come il risultato di una *krisis*,³³ ovvero di un "coscienzioso giudizio" da parte del re argivo, capace di cogliere la salienza del momento, che a sua volta si rivela un autentico *kairos*³⁴.

³³ «Il verbo κρίνειν, che sta alla base del sostantivo, allude al 'decidere' nella sua complessità di implicazioni: cioè sia in relazione alle modalità e alla tecnica del 'decidere' (per cui ecco il ruolo della ragione che sa distinguere, scegliere, preferire un aspetto oppure un altro e, di qui, procede a separare le parti di un ente o a esaminare e poi valutare i suoi diversi modi di presentarsi); sia in relazione a quanto consegue la decisione: cioè la definizione di una causa, di una sentenza, la tensione o la contesa che accompagnano qualsiasi soluzione. Ecco allora che il sostantivo κρίσις (*krisis*) è da intendersi in tutta la sua forza potenziale: una vera 'forza distintiva', che va oltre la semplice 'opinione' personale» [Maso 2010, 131]. Fermani, inoltre, ricorda che «il momento 'critico' del giudizio, momento discriminante, decisivo e per molti versi drammatico, ha un'origine 'agraria', legata alla trebbiatura e alla raccolta del grano, al momento in cui si divide la granella del frumento dalle scorie. È un separare 'analitico', finalizzato a mantenere la 'parte buona' del raccolto: implica la capacità di giudicare» [Fermani 2023, 29-30].

³⁴ Nella sua origine, il sostantivo *kairos* è intrinsecamente connesso alla nozione di

Letto sotto questa luce, infatti, l'arrivo delle Danaidi appare una “buona occasione” offerta a Pelasgo, per dare prova del proprio spessore morale e della propria intelligenza politica. *Lacerando il chronos della polis*, lo sbarco inatteso delle Supplici rappresenta l’“ora suprema della responsabilità”: per quanto immediato, causa un cambiamento repentino nell’ordine degli eventi e dischiude molteplici scenari di azione, che solo un “pensiero profondo e salvifico”³⁵ può saggiare con perspicacia, per perseguire il più conveniente.

2.2. Pelasgo, un “sovrano democratico”

Il lavoro della *krisis* non si conclude nell’individuazione dell’aporia, ma, al contrario, di fronte a questa si attiva con maggiore enfasi nel tentativo di risolverla. Attecchisce qui il sofferto dissidio interiore di Pelasgo, che riconosce subito il valore politico dell’accoglienza, ovvero che la “questione delle Danaidi” investe Argo nella sua interezza, come emerge dalle sue stesse parole:

krisis. «La derivazione etimologica è quanto mai incerta: talvolta *kairos* è rapportato al verbo κεράννυμι, ‘mescolare in un certo equilibrio’, talvolta a κρίνω, ‘decidere e tagliare’, e quindi ricondotto al latino *discrimen* e ancora a κείρω associandolo all’idea del ‘tagliare’. Il termine è a volte fatto risalire anche a κύρω, con l’idea dell’‘incontro’. ‘Il punto giusto che tocca al fine’, donde ‘cioè che è a proposito, il conveniente’» [Zaccaria Ruggiu 2006, 63]. Per una analisi puntuale delle curvature semantico-concettuali di *kairos* si veda Maso 2022, 22-25.

³⁵ Per indicare il «pensiero» e la «decisione» nel testo greco (v. 407 e 417) è utilizzato il sostantivo *phrontis* che può essere tradotto anche con “cura”, “preoccupazione”, “angoscia”, “ansia”, “desiderio”, “speranza”, “riflessione”, “meditazione”, “mente”, “autorità”. Questo spettro semantico conferma lo spessore morale di Pelasgo: lungi dall’essere un despota scriteriato, egli tenta di risolvere, con angosciata preoccupazione, l’aporia che vive, esercitando l’autorità della propria ragione. E infatti «la crisi non è il tracollo della ragione, bensì, al contrario, il suo modo di procedere per conoscere il senso delle cose, al di là della loro superficie e dei loro modi di apparizione, ma sempre a partire da essi, e sempre di nuovo mettendoli in discussione, sottoponendoli cioè a nuovo sguardo, a nuova rappresentazione, a nuovo sguardo» [Franzini 2015, 112].

Ma voi non sedete al focolare della mia casa. Se il contagio pervade la città spetta al popolo, tutto insieme (τὸ κοινὸν), trovarne la cura, non posso promettere nulla prima di avere consultati i cittadini (vv. 365-369).

Il re assume come regola del proprio agire il *koinon*, cioè l'orizzonte della *polis*, in cui vigono meccanismi democratici, che rendono ogni decisione collettiva.³⁶ E Pelasgo si mostra profondamente rispettoso di tali dinamiche, perché ribadisce a più riprese che non può decretare, lui solo, le sorti delle donne, o almeno non può farlo «senza il consenso del popolo» (v. 398).³⁷

Per quanto “democratico”, però, Pelasgo è pur sempre un “sovrano”: non riversa tutto il peso della scelta sull'Assemblea, ma si impegna a cercare, lui per primo, una possibile strategia risolutiva. Egli, dunque, non si sottrae alla responsabilità cui è chiamato sia verso le Supplici sia verso la propria *polis*,³⁸ perché riconosce la *qualità eccezionale* del tempo in cui è chiamato ad agire, intendendolo come una *opportunità* per misurare la propria saggezza.³⁹

³⁶ Per una prima analisi dei meccanismi decisionali democratici nelle *Supplici* di Eschilo (vv. 600-624; 938-949), si veda almeno Musti 2013, 19-34.

³⁷ Tanto più che entrambi gli scenari risolutivi delineati, relativi all'accoglienza o al respingimento delle Supplici, coinvolgono l'intera città di Argo e non riguardano solo Pelasgo.

³⁸ In tal senso, è esplicativo quanto commenta Ferrari: «Pur non essendo un monarca assoluto, ma rimettendo poi la decisione definitiva al *demos*, Pelasgo non rigetta la propria responsabilità, ma assume in sé l'angoscia del dilemma. Egli non concepisce la 'democrazia' come scarico di responsabilità sulla collettività, ma riflette in modo autonomo e scopre la propria inadeguatezza a decidere, e quindi la propria ἀμχανία, da cui nasce la sua angoscia, il suo φόβος. Emerge qui chiaramente che il dilemma, prodotto da una minaccia esterna, genera a sua volta la coscienza della necessità come assenza di sbocco, di εὐπορία, come un calarsi dalla libertà verso la necessità; ma contemporaneamente si nota come un tale slittamento della situazione non comporta l'eliminazione della responsabilità. E poiché questa responsabilità si orienta su due piani – religioso e politico – che nella situazione presente entrano in conflitto, di qui nasce l'aporia, e appunto, il 'tragico di Pelasgo» [Ferrari 1974, 381].

³⁹ In questo senso, il *kairos* «can be an opportunity that calls for a seizing the moment. In this situation, the rhetor, athlete, actor, doctor, etc. must be able to identify the quality of the moment, the exigencies of the moment, and the consequences of action within the moment» [Roth 2003, 147].

In linea con tale proposito, il re intende fare luce su quante più trame possibili della vicenda delle naufraghe. Infatti, dopo avere ascoltato la “narrazione *symbolon*” della Corifea, le chiede quali siano le vere cause della loro fuga: se un’atavica misandria, quindi una ragione interiore e personale, oppure l’imposizione di un matrimonio illecito, cioè la violazione delle leggi da parte degli Egizi. La richiesta di protezione deve essere debitamente comprovata da una motivazione inoppugnabile, che dimostri il sopruso perpetrato dai figli di Egitto.⁴⁰ Ma così non è. La Corifea si appella ai diritti dei più deboli e invoca la giustizia di Zeus,⁴¹ asserendo di non voler cadere vittima di maschi tracotanti e violenti: in questo modo, costringe Pelasgo ad assicurare loro protezione, oppure a macchiarsi di empietà. Si assiste, dunque, all’acuirsi dell’aporia causata dall’arrivo delle Danaidi in uno scontro tra le leggi positive, in vigore ad Argo e in Egitto, e le “leggi non scritte”, condivise dall’intera umanità e patrocinate dagli stessi dèi.

In un’ottica contrastiva, questa climax suggerisce tanto l’intensificarsi della *krisis* quanto l’acuirsi del *kairos*: nella fugacità dell’istante in cui si trova, Pelasgo è capace di ricordare passato, presente e futuro, perché, rimanendo aderente alle difficoltà del momento, ne indaga gli antefatti, prossimi e remoti, e, sulla base di un attento calcolo di tutti i fattori in campo, prevede le possibili conseguenze. Davanti al bivio tra ospitalità e rifiuto, il sovrano non si adatta acriticamente ad un dogma assoluto né vive sulla superficie degli eventi, ma ragiona sulla complessità della situazione.

2.3. *L’apice e la svolta*

Riflettere con attenzione non è sufficiente, volere agire nel giusto non basta perché è difficilissimo stabilire che cosa sia più ragionevole fare. Il re, infatti, comprende di essere sempre più stretto tra due fuochi parimenti gravosi: a seconda del suo agire, gli Argivi «dovranno pagare ad Ares un tributo corrispondente» (vv. 435-436), il che lo porta ad asserire:

⁴⁰ Per questo, Pelasgo dice alla Corifea: «Devi liberartene, dimostrando che secondo le leggi della tua patria non hanno alcun potere su di te» (vv. 390-391).

⁴¹ E a più riprese: vv. 381-386; 395; 402-406; 419-438.

Ho meditato. Qui si incaglia la mia nave: guerra tremenda contro gli uni o contro gli altri [*scil.* contro gli dèi o contro gli Egizi]. Necessità senza scampo (πᾶσ' ἔστ' ἀνάγκη): la chiglia è inchiodata ai paranchi, ma pronta al varo. Senza dolore non si dà esito [...] Meglio non conoscere i mali piuttosto che esserne esperti. Ma tutto sia bene, contro ogni mia previsione. (vv. 438-454).

La “nave della ragione” di Pelasgo si è incagliata senza possibilità di liberarsi. Ora la certezza è una sola: il dolore, unica via di fuga alle angosce presenti. La consapevolezza del re è tale da rendere preferibile l’ignoranza e da indurlo a perseguire la soluzione di “scegliere di non scegliere”, cioè di abbandonare gli eventi al loro corso, senza intervenire in alcun modo per incanalarli in una direzione specifica. L’incertezza e la paura, infatti, cedono il passo all’*amechania*,⁴² ovvero ad uno sguardo che da “lucido” si fa “pietrificato”, scaturigine della totale mancanza di slancio. Ma in questa prospettiva si annida il pericolo più grave: perdere il *kairos* e con esso la preziosa opportunità di mostrarsi all’altezza delle sfide che pone, come quella dell’ospitalità.⁴³

Questo stallo, però, è presto sconvolto dall’ostinata minaccia della Corifea di togliersi la vita (v. 456). Tale rinnovato avvertimento, infatti, aggiunge un tassello cruciale nell’intricata trama dei fatti ed è determinante per la scelta definitiva di Pelasgo, che dichiara:

Eventi che schiacciano, comunque. Dilaga in piena un fiume di sventure. Eccomi immerso nell’abisso intransitabile di un mare di disgrazia, non c’è porto che possa ripararmi. Se non soddisferò le vostre richieste, tu minacci contaminazione senza rimedio. Se

⁴² Alla lettera, «mancanza di risorse», quindi «impotenza», «disperazione» [Montanari 2004, 152].

⁴³ «L’estrema fuggevolezza del *καίρος* [...] da un lato rende necessaria la rapidità della cattura del *καίρος* stesso e, dall’altra, esprime la pericolosità dell’operazione. Nel ‘guizzo fulmineo’ (‘o adesso o ai più’) che presiede al coglimento della *occasione*, in quell’operazione che esige destrezza, abilità e lucidità, è infatti rinvenibile un duplice ‘pericolo’: il pericolo insito nella delicata operazione di cattura di quella occasione irripetibile e, da un altro punto di vista, *il pericolo derivante da un suo mancato coglimento*. Perché, se per certi versi è rischioso, pericoloso e difficile ‘acciaffare’ il *καίρος*, per altri versi è *ancora più pericoloso non afferrarlo, non saper cogliere l’occasione, spreca l’opportunità*» [Fermani 2022, 74, corsivi miei].

invece, davanti alle mura, fino all'estremo, combatterò contro i figli di Egitto, tuoi consanguinei, quale amaro dispendio, macchiare il suolo con sangue di uomini, per delle donne. Ma è inevitabile (ὄμως δ'ἀνάγκη) rispettare l'ira di Zeus Supplice, fonte suprema di terrore per i mortali. (vv. 468-479).

Questa formulazione finale del dilemma racchiude in sé anche lo scioglimento dello stesso, ovvero congiunge l'apice e la svolta del travaglio critico del re. Man mano che le due prospettive si fanno più nitide, si inasprisce anche il loro conflitto, fino a bloccare il dubbio di Pelasgo in un equilibrio cristallizzato. La sua disamina, infatti, è ferma sul "filo del rasoio" o, da una diversa angolatura, si trova sull'orlo di una svolta: l'acme della crisi si rovescia nell'istante esatto in cui egli ammette l'assoluta necessità di rispettare la legge divina dell'ospitalità. Le sue assertive parole finali catturano l'attimo preciso in cui una opzione prevale sull'altra e sblocca l'*amechania*. Da qui in poi, nulla sarà più come prima.⁴⁴

Occorre, tuttavia, ribadire un dato: l'*euporia* non accade per un cieco e passivo timore degli dèi da parte di Pelasgo,⁴⁵ ma per la sua sofferta analisi della situazione. Solo dopo avere scrutato le opzioni possibili, la libertà si allinea alla necessità, perché il re decide di agire come deve agire.⁴⁶

⁴⁴ La *krisis* di Pelasgo si conferma, ancora una volta, intimamente connessa al *kairos*, il cui fine «non è il mantenimento dell'equilibrio: ciò in realtà significherebbe conservare in uno stato indeciso due possibilità fra loro contraddittorie, le quali proprio per questo possono coesistere solo in termini di possibilità. Su di esse è perciò assolutamente necessario operare attraverso la propria scelta, 'tagliando' quel punto di convergenza che mantiene l'equilibrio. Il punto di equilibrio è il punto zero della confluenza dei contrari, prima che necessariamente si determini la separazione effettuata dall'atto del recidere proprio di ogni decisione. Quando si decide, si taglia, si scioglie l'equilibrio e l'uno dei due opposti viene scelto contro l'altro. La scelta fa entrare nel campo della realtà l'uno e mantiene l'altro in quello della possibilità» [Zaccaria Ruggiu 2006, 66].

⁴⁵ Come invece argomenta, per esempio, Paduano 2016, 20.

⁴⁶ «Il timore degli dèi, quindi, non è per Pelasgo una personale, emotiva reazione alle circostanze, né è un limite alla sua libertà di scelta, ma è la *qualità* della sua scelta – che, come abbiamo visto, prescinde tanto da considerazioni esterne, quanto dai rischi che potrebbe comportare» [Pace 2020, 59].

3. *Riflessioni conclusive*

Alla luce delle diverse argomentazioni sviluppate, è possibile rispondere all'interrogativo sotteso al presente contributo: sondare le categorie di *apparenza e kairos*, inquadrandole nelle dinamiche costitutive dell'ospitalità. I principali guadagni teorici possono essere enucleati come segue.

1. *Il prisma dell'apparenza.* Emblema del *thauma* provocato dallo straniero, le Danaidi stupiscono e inquietano Pelasgo perché offrono di sé una immagine barbara che cozza con la loro genealogia greca. Per quanto opposti, però, entrambi tali profili sono attendibili, perché ciascuno veicola una dimensione veritativa dell'identità duale delle donne, che può essere ricostruita nella sua globalità solo dialettizzando il visibile con l'invisibile, ovvero la verità visiva con quella narrativa.

Tale movenza è cruciale nella misura in cui suggerisce il valore prismatico dell'apparenza, cioè di quella sfera fenomenica che, come una superficie riflettente, svela e nasconde. In sé, il piano sensoriale non è illusorio, perché testimonia alcuni aspetti che non possono essere declassati a mero inganno, ma parimenti non è esaustivo, perché trasmette una figura parziale, che deve essere integrata "a parole". Questa stessa parvenza, tuttavia, può rivelarsi ingannevole, se, per esempio, è considerata portatrice di una verità assoluta, che si risolve nel suo manifestarsi. È questa, infatti, una delle possibili vie per l'errore o, come ricorda Eraclito con piglio critico:

Cattivi testimoni sono occhi e orecchie per gli esseri umani che hanno anime barbare (κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων) (DK 22 B107).⁴⁷

2. *La stabilità dinamica del kairos.* Pur costretto dall'angoscia di scegliere il destino delle Danaidi, Pelasgo affronta la situazione con responsabilità e riconosce la sacralità del momento che vive: si tratta di un aporetico banco di prova per la sua saggezza, di un autentico *kairos*. Legato a doppio titolo ad una crisi profonda, infatti, questo tempo "anomalo" pone un ostacolo che non può essere eluso senza patimenti, ma parimenti si configura come una occasione imperdibile.

⁴⁷ La traduzione è di chi scrive.

Il turbamento di Pelasgo, dunque, restituisce appieno il carattere proteiforme del *kairos*, cioè di quell’attimo carico di intensità, che in un senso si mostra un “punto stabile”, perché blocca la consequenzialità degli eventi e richiede di abitare l’istante con cura; in un altro, si profila un “momento dinamico”, che, nella sua immediatezza, implica un fermento strutturale perché crocevia di scenari diversi e opposti. Tuttavia, lungi dal restare sospesa in una “disputa interiore” senza fine, questa *krisis*, in quanto decisiva per la vita propria e quelle altrui, è chiamata a concretizzarsi in un gesto risolutivo o, come insegna Solone in maniera più evocativa:

Sigilla i discorsi con il silenzio, e il silenzio con il momento opportuno (σφραγίζου τοὺς μὲν λόγους σιγῆι, τὴν δὲ σιγὴν καιρῶι) (DK 10 A3).⁴⁸

Bibliografia

Dizionari e lessici

Chantraine, P. [1999], *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck.

Maso, S. [2010], *Lingua philosophica graeca. Dizionario di Greco filosofico*, Milano/Udine, Mimesis.

Fonti

Calzecchi Onesti, R. (ed.) [2014], Omero, *Iliade*, traduzione di R. Calzecchi Onesti, prefazione di F. Codino, Torino, Einaudi.

Centrone, B. (ed.) [2008], Platone, *Sofista*, traduzione e cura di B. Centrone, Torino, Einaudi.

Paduano, G. (ed.) [2016], Eschilo, *Supplici*, Pisa, ETS.

⁴⁸ Traduzione di Ramelli e Reale 2015.

- Privitera, G.A. (ed.) [2015], Omero, *Odissea*, traduzione di G.A. Privitera, introduzione di A. Heubeck, Milano, Mondadori.
- Radice, R. (tr.) [2016], Platone, *Leggi*, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani.
- Ramelli, I., Reale, G. (eds.) [2015], *I Presocratici, Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*. Con testi originali a fronte, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani.
- Tonelli, A. (ed.) [2018], Eschilo, *Supplici*, in Eschilo-Sofocle-Euripide, *Tutte le tragedie*, Milano, Bompiani.

Studi critici

- Beltrametti, A. [2015], Giovani donne dalla pelle nera, fiori bruniti dal Nilo e dal sole, straniere della nostra stirpe. Le *Supplici* di Eschilo verso nuove frontiere tra identità e alterità, tra giusto e ingiusto, in: *Dioniso* 2, 31-50.
- Berti, E. [2007], *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Roma/Bari, Laterza.
- Cuniberti, G. [2001], Le “*Supplici*” di Eschilo, la fuga dal maschio e l’invulnerabilità della persona, in: *Museum Helveticum* 3, 140-156.
- Curi, U. [2010], *Straniero*, Milano, Cortina.
- Di Cesare, D. [2017], *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Fermani, A. [2022], “All’apparir del vero”: la sfida del visibile, la cattura del bene. Declinazioni filosofiche e rifrazioni concettuali, in: *Thaumàzein* 10 (1), 71-89.
- Ferrari, F. [1974], Il dilemma di Pelasgo, in: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia* 4 (2), 375-385.
- Franzini, E. [2015], *Filosofia della crisi*, Milano, Guerini e Associati.
- Giacomini, B. [2019], *Philoxenos. Per una filosofia dell’ospitalità*, Genova, Il Nuovo Melangolo.
- Lévy, E. [1984], Naissance du concept de barbare, in: *Ktéma* 9, 5-14.

- Maso, S. [2022], Il *kairos* come occasione di mettersi alla prova, in: *Thaumàzein* 10 (1), 22-44.
- Moggi, M. [1992], Straniero due volte: il barbaro e il mondo greco, in: M. Bettini (a cura di), *Lo straniero ovvero l'identità culturale a confronto*, Roma/Bari, Laterza, 51-76.
- Musti, D. [2013], *Demokratía. Origini di un'idea*, Roma/Bari, Laterza.
- Nippel, W. [1996], La costruzione dell'«altro», in: S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia cultura arte società. I. Noi e i Greci*, Torino, Einaudi, 165-196.
- Pace, C. [2020], «Ho riflettuto»: la responsabilità di fronte allo straniero da Omero alla tragedia, in: F. Aronadio, L. Palumbo, M. Serra (a cura di), *Lo straniero e le voci della città*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, 15-63.
- Papadopoulou, T. [2015], The Argive Decision in Favour of the Danaids in Aeschylus' *Suppliants*, in: *Dioniso* 5, 5-30.
- Roth, A.D. [2003], *Kairos* and Human Agency, in: K. Boudouris (ed.), *Polis and Cosmopolis: Problems of a Global Era*, vol. II., Athens, Ionia Publications, 145-152.
- Vegetti, M. [2019], Le Supplici e noi, La questione dei migranti riletta alla luce della tragedia di Eschilo, in: *Bollettino della Società Filosofia Italiana, Nuova serie* 228 – settembre/dicembre, 71-82.
- Zaccaria Ruggiu, A. [2006], *Le forme del tempo. Aion Chronos Kairos*, Padova, Il Poligrafo.

**The Uncanny and the Crisis.
The Role of Appearance and *kairos* in Aeschylus' *Suppliants***

Keywords

xenos; *barbaros*; appearance; *kairos*; hospitality

Abstract

This paper aims to reflect on the polyvocal notions of “appearance” and “*kairos*”, framing them in an unprecedented field of investigation: the relations between foreigners. In fact, the analysis focuses on some central passages of Aeschylus’ *Suppliants*, the paradigmatic “drama of hospitality”.

A first scenario reflects on the uncanny nature of the Danaids: they are barbarians, in appearance, behaviour and *forma mentis*, but also Greek, due to their genealogy common to the Argives. The analysis aims to prove that this double identity explains the “prism of the appearance”. Like a reflecting surface, the phenomenal sphere reveals and refracts: it is not illusory, because it shows a “visual truth”, but it is not exhaustive, because it transmits a partial image, which must be integrated with a “narrative truth”.

A second scenario, indeed, investigates the crisis experienced by Pelasgus, king of Argos, related to the necessity to decide about the fate of the Danaids: hospitality or rejection? But the king faces this situation with responsibility because he recognizes the sacrality of the moment he lives. The exam intends to show that Pelasgus’ anguish explains the “dynamic stability of the *kairos*”. This exceptional time, on the one hand, proves to be a “stable point”, because it blocks the consequentiality of events; on the other, it is a “dynamic moment”, because it is a crossroads of opposing possibilities. But only after a critical examination of all the hypotheses, Pelasgus chooses to act as he should: welcoming the Suppliants, honouring the divine law of hospitality.

Federica Piangerelli
University of Macerata, Italy
E-mail: federica.piangerelli@hotmail.it

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 (ἐφ'αίεϊς τῷ καιρῷ)» (*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 sofisticati 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 ψευδος 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 Multiformality 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 Apaté, 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

SILVIA GASTALDI

IL DISCORSO E L'OCCASIONE:
IL *KAIROS* NELLA RETORICA GRECA
TRA IL V E IL IV SECOLO A.C.

SOMMARIO: 1. *Introduzione*; 2. *Il kairos dei Sofisti*; 3. *Alcidamante: kairos e improvvisazione*; 4. *Isocrate: tutte le sfumature del kairos*; 5. *Il kairos nell'oratoria politica*; 6. *La Retorica di Aristotele: il kairos nella teoria del discorso*; 7. *Il Fedro di Platone: il kairos e l'anima*; 8. *Conclusioni*.

1. *Introduzione*

Questo lavoro si propone di analizzare il significato e le modalità d'uso del *kairos* nell'ambito della retorica greca tra il V e il IV secolo a. C. Benché questa nozione abbia una rilevanza centrale nella pratica del discorso, che permea tutti gli aspetti della vita della *polis*, non ci è pervenuta nessuna trattazione del *kairos* a livello manualistico. Nemmeno nella *Retorica* di Aristotele è presente un'elaborazione specifica al riguardo. Questo dato mostra la difficoltà di definire la natura del *kairos*, cui si correla la complessità di individuarne una traduzione adeguata: si è di fronte, in tutte le sue applicazioni, e dunque anche in quella retorica, a un oggetto dotato di molteplici sfaccettature e di fatto sfuggente.¹

Tempo opportuno e struttura adeguata del discorso sono i due poli cui il *kairos* fa riferimento e su cui si fonda la distinzione, a grandi linee, tra un *kairos* temporale, definibile, con linguaggio più attuale, situazionale o circostanziale, e un *kairos* letterario-formale.

¹ Per una trattazione complessiva dei significati della nozione di *kairos* nei suoi molteplici ambiti di applicazione, cfr. Trédé 1992. Sul *kairos* nella retorica si veda Sipiora & Baumlin 2001. Kennedy 1963, 67, osserva che *kairos*, come termine retorico, è utilizzato essenzialmente nel periodo greco classico.

Come si vedrà, il senso più corrente sembra essere quello situazionale: il *logos* acquisisce pregnanza e persuasività, cioè coglie il *kairos*, quando si connette a *quella* specifica circostanza, adattandosi al momento, al luogo, al tipo di ascoltatori cui si rivolge. Il *kairos* formale, invece, concerne l'organizzazione interna del discorso e l'adeguatezza dell'espressione linguistica, che si ottiene attraverso la ricerca accurata delle parole, scegliendole per la loro gradevolezza fonica e ritmica.

Occorre pertanto esaminare, attraverso l'analisi delle fonti e dei testi che ci sono pervenuti, ciascuna di queste due accezioni e i loro eventuali rapporti.

2. Il *kairos* dei Sofisti

Non è un caso che la riflessione sul *kairos* in ambito discorsivo nasca insieme alla sofistica. Se si deve dare credito a Diogene Laerzio, sarebbe stato Protagora il primo a spiegare la potenza (*δύναμις*) del *kairos*, oltre a distinguere le parti del discorso e i tempi dei verbi: il sofista avrebbe dunque intrapreso sia studi prettamente linguistici sia un'analisi sul potere persuasivo del *logos*. Diogene aggiunge che Protagora aveva istituito gare di discorsi, fornendo ai contendenti espedienti discorsivi di tipo eristico (IX.52).

Ancora meglio definito è, nell'ambito del *kairos* retorico, il ruolo di Gorgia che, sulla base delle testimonianze, ne padroneggia entrambi i versanti, situazionale e formale. Per quanto riguarda la sua abilità nel comporre discorsi in grado di imporsi in precise circostanze, in tempi e luoghi opportuni e davanti a un pubblico, è significativa la testimonianza del *Gorgia* di Platone. All'esordio del dialogo, Callicle, rivolgendosi a Socrate che, arrivato in ritardo, non l'ha ascoltata, esalta enfaticamente la magnifica esibizione di cui Gorgia è stato protagonista. Il retore ha dimostrato non solo la sua capacità di recitare un discorso brillante, ma si è offerto anche di rispondere a qualsiasi domanda e su qualsiasi tema proposti dal pubblico. Parlare improvvisando davanti a un uditorio sempre diverso mostra che Gorgia padroneggia con sicurezza il *kairos* situazionale, convincendo i giovani, attraverso questa esibizione di bravura, a seguire i suoi insegnamenti (447c). A lui Filostrato, nelle *Vite dei sofisti*, attribuisce il ruolo di iniziatore della pratica

dell'improvvisazione.² Gorgia tuttavia è un maestro anche nel campo dello stile, come dimostrano i suoi discorsi superstiti, l'*Encomio di Elena* e il *Discorso di autodifesa di Palamede*, che dovevano costituire modelli di composizione su temi fittizi destinati ai discepoli.³ L'*Elena* riserva uno spazio limitato ai motivi che hanno indotto la regina a seguire Paride a Troia e a elencarne le relative scusanti. Gorgia dedica gran parte dello scritto all'eventuale ruolo svolto dalle parole di Paride, un espediente che gli consente di esaltare il potere del discorso e di riflesso le sue competenze come retore. La potenza del *logos*, presentato come un *δυνάστης μέγας*, un grande signore, dotato di poteri assoluti, si misura guardando ai suoi effetti sulla sfera emotiva, considerando tutta la gamma delle emozioni che è in grado di suscitare o di placare.

L'equiparazione che Gorgia propone tra il *logos* e l'incantesimo mostra da una parte la centralità dell'efficacia persuasiva, e dall'altra la necessità di una scelta accurata delle parole, delle formule che devono acquisire – come nella pratica della magia – un potere costrittivo. Per Gorgia non esiste una netta distinzione tra i vari generi di discorso: come scrive nell'*Encomio di Elena*, la poesia è essa stessa un *logos*, dotato di una struttura metrica (par. 9), e il discorso in prosa, riproducendone il ritmo, ne acquisisce lo stesso potere psicagogico. Questo effetto è dunque raggiunto con un tipo di *kairos* che coincide con la scelta accurata, appropriata, delle espressioni linguistiche mutuata dalla poesia, con il ricorso costante e insistito a espedienti stilistici – quelle che definiamo figure retoriche – tra cui antitesi, parisosi, omoteleuti, assonanze.

Dionigi di Alicarnasso, storico e retore dell'età augustea, nel *De compositione verborum* scrive che fu Gorgia il primo a occuparsi del *kairos*, non raggiungendo tuttavia risultati degni di essere ricordati

² Cfr. 482 K. Nella stessa pagina Filostrato aggiunge che Gorgia ebbe l'ardire di presentarsi ad Atene in un teatro e invitare il pubblico a proporgli un tema, sicuro di poter rispondere su qualsiasi argomento, lo stesso comportamento che gli viene attribuito nel *Gorgia* di Platone.

³ Sull'uso didattico, nella scuola di Gorgia, di modelli di discorso predisposti dal maestro cfr. Aristotele, *Elenchi Sofistici* 34, 183b34-184a2. Sulle modalità di un insegnamento pratico del principio del *kairos* da parte di Gorgia cfr. Poulakos 2002.

(12.6).⁴ Questa informazione ha fatto presupporre che Gorgia avesse redatto un trattato su questo tema, ma non si hanno notizie al riguardo.⁵

3. *Alcidamante: kairos e improvvisazione*

I sensi di *kairos* si precisano, sia in ambito teorico sia nella pratica concreta dei discorsi, nel corso del IV secolo. È lo scritto di Alcidamante, discepolo di Gorgia,⁶ intitolato *Sugli scrittori di discorsi, o sui sofisti*, a costituire, sotto questo doppio profilo, il documento più compiuto, e perciò più illuminante.⁷ Composto come una vera e propria arringa giudiziaria, una *κατηγορία*, è un atto d'accusa nei confronti di coloro che scrivono preventivamente i discorsi destinati a essere pronunciati nelle sedi politiche. L'obiettivo polemico, molto evidente anche se mai esplicitamente nominato, è Isocrate che, discepolo di Gorgia come lo stesso Alcidamante, viene accusato di essere fautore, e autore, solo di discorsi scritti accuratamente preparati, del tutto inefficaci proprio perché incapaci di adeguarsi al *kairos*, cioè di cogliere l'occasione.

Il *pamphlet* di Alcidamante è il testo in cui il termine *kairos* ricorre con maggiore frequenza:⁸ la tecnica retorica che l'autore presenta e difende si basa sull'improvvisazione (*αὐτοσχεδιάζειν*), la sola modalità compositiva che consente al discorso di adeguarsi compiutamente alle

⁴ Come scrive Gentili 1990, quest'opera è un trattato di fono-stilistica: dalla lettura del passo riguardante Gorgia si può inferire che per Dionigi il *kairos* è una nozione essenzialmente estetica, riferita alla piacevolezza di quanto viene scritto.

⁵ Un tentativo di ricostruzione è condotto da Süß 1910, 18-24, che attribuisce a Gorgia una teoria del *kairos*. Sulla stessa linea cfr. Rostagni 1922, che connette la posizione gorgiana alla filosofia pitagorica. Tra gli interpreti recenti si discute, più in generale, se Gorgia avesse delineato una vera e propria teoria retorica: per una risposta positiva cfr. Engnell 1973; Enos 1976; sul versante opposto cfr. Schiappa 1995.

⁶ Poche le notizie biografiche: nasce a Elea, in Eolia (Asia Minore) ed è attivo ad Atene, dove fonda una scuola di retorica.

⁷ Per l'edizione dei suoi scritti superstiti cfr. Avezzù 1982. Sulla polemica Alcidamante-Isocrate cfr. Gastaldi 1981, che comprende anche la prima traduzione italiana del testo di Alcidamante. Per un inquadramento complessivo della sua figura cfr. Edwards 2007.

⁸ Le occorrenze sono elencate da Vallozza 1985, 119 n. 3.

circostanze in cui viene pronunciato. Il parlante deve padroneggiare preventivamente le argomentazioni da utilizzare – definite ἐνθυμήματα, termine che acquisirà con Aristotele uno specifico significato tecnico, come sillogismo retorico⁹ – ed essere in grado di scegliere, di volta in volta, le parole adatte alla situazione. Lo scopo, infatti, è quello di “centrare l’obiettivo” con immediatezza: è esplicito il riferimento ai tempi contingentati dell’Assemblea, dove l’araldo chiama alla tribuna chi vuole parlare e la lunghezza dell’intervento è segnata dall’acqua che scorre nella clessidra, come avviene anche nel tribunale (par. 11).¹⁰ Alla luce di queste pratiche, che sono proprie del regime democratico ateniese, Alciamante definisce ridicolo il comportamento di chi, nelle sedi pubbliche, prepara il proprio intervento scrivendolo su una tavoletta per poi impararlo a memoria e pronunciarlo. Proprio al fine di sottolineare la centralità del *kairos* nei momenti istituzionali della *polis* democratica, Alciamante osserva che solo un tiranno si sente autorizzato, non avendo limiti di tempo grazie al potere assoluto che possiede, a recitare davanti al popolo un discorso accuratamente preparato.

Vi è un altro motivo che induce a privilegiare il discorso orale e improvvisato: la spontaneità dell’intervento risponde alle aspettative del pubblico. Al contrario, uno scritto preparato in anticipo, curandone tutti i particolari, e imparato a memoria non solo si presta a improvvise dimenticanze, ma soprattutto ha il difetto fondamentale di τὸν καιρὸν ἀμαρτάνειν, cioè di mancare il momento opportuno, di non inserirsi con efficacia nella discussione pubblica. Occorre tener presente che, nelle sedi istituzionali della *polis*, non ci si limita a tenere il proprio discorso, ma occorre sostenere un dibattito, spesso molto vivace e anche aggressivo, che richiede una grande prontezza nell’affrontare il contraddittorio.

Isocrate, quello scrittore di discorsi contro cui Alciamante si scaglia, non ha alcuna esperienza politica diretta. Ha esercitato in gioventù l’attività di logografo, che comporta la redazione di discorsi di accusa o di difesa per quanti devono comparire nei tribunali: si tratta

⁹ Sull’etimologia e le modalità d’uso del termine *enthymema* cfr. Kraus 1994; Piazza 2000, 11-61.

¹⁰ Cfr. al riguardo Enos 2001.

di un'attività socialmente screditata che Isocrate tenta di occultare una volta fondata la sua scuola, ma che comunque non richiede di apparire in pubblico. Inoltre, non ha mai preso la parola in Assemblea, pur essendo un eminente cittadino ateniese. A sua scusante ha invocato la mancanza di una voce abbastanza robusta e di audacia,¹¹ indispensabili per farsi ascoltare da un pubblico certamente poco disciplinato, quello che Wilamowitz definiva con disprezzo il «popolaccio della Pnice».

La polemica di Alcidas contro i *logoi* scritti include un altro tipo di critica: essi non possono, a rigore, nemmeno essere definiti discorsi. Si tratta piuttosto di simulacri (εἶδωλα), figure (σχήματα), imitazioni (μιμήματα) delle parole (par. 27). Il *logos*-imitazione si equipara ai prodotti delle arti figurative, scultura e pittura: come i dipinti e le statue producono piacere per la loro bellezza, ma sono solo riproduzioni di corpi viventi e come tali non hanno alcuna utilità ai fini della nostra vita, allo stesso modo i discorsi scritti sono inefficaci. Il discorso improvvisato, invece, è animato (ἔμψυχος), vivo, si adegua agli eventi (τοῖς πράγμασι) e si assimila ai corpi veri (ἀληθέσιν [...] σώμασιν) (par. 28).

Sono evidenti le affinità tra queste affermazioni e quelle che leggiamo nel *Fedro* di Platone, di cui si parlerà più avanti, ma da una parte le analogie tra le opere letterarie e le realizzazioni delle tecniche artistiche sono ricorrenti nella cultura greca¹² e dall'altra gli eventuali rapporti diretti tra i due testi sono problematici, perché non si sa nulla di sicuro sulla collocazione cronologica dello scritto di Alcidas. La datazione ritenuta più probabile è quella del 390 a. C., di molto anteriore, pertanto, alla composizione del *Fedro*, collocabile tra il 370 e il 366, anche se secondo alcuni interpreti è più plausibile, proprio alla luce delle analogie con il *Fedro*, una cronologia più bassa.¹³ La questione è indecidibile. È possibile ritenere, comunque, che sullo sfondo del dialogo

¹¹ Cfr. *Filippo* 81; *Panatenaico* 10. Per la scelta di una vita lontana dalla scena politica, cfr. *Antidosis* 150-154.

¹² Su questo tema e sul rapporto tra Alcidas, Isocrate e Platone cfr. Noël 2009.

¹³ Così Cole, 1991, 173, n. 4, che propone una datazione più bassa anche per il *Fedro*, e cioè negli anni 360. Schiappa 1999, 20-21, n. 7 colloca il *pamphlet* dopo il *Panegirico* di Isocrate, del 380, in cui si nominano quanti criticano i discorsi scritti, e ne sottolinea anche i rapporti con il *Fedro*.

platonico si collochi proprio la polemica tra Alcidamante e Isocrate, tanto più se si considerano i rapporti contrastati tra Platone e Isocrate, come testimonia lo stesso *Fedro* con quella sua chiusa enigmatica proprio sulla figura e sul destino del celebre maestro di retorica.¹⁴

Per tornare ad Alcidamante, occorre precisare che il suo elogio dell'improvvisazione non significa che chiunque possa mostrarsi spontaneamente abile nel comporre e pronunciare i discorsi adeguati al *kairos*: si tratta di un'abilità che si acquisisce e che Alcidamante stesso comunica a chi frequenta la sua scuola di retorica.¹⁵

4. *Isocrate: tutte le sfumature del kairos*

La figura di Isocrate, che nello scritto di Alcidamante si delinea, in controluce, solo come quella di uno scrittore di discorsi finemente elaborati, è in realtà più complessa. Occorre infatti distinguere tra il maestro di retorica, il più famoso della sua epoca, e il pubblicitista, due attività che vengono condotte in parallelo e che testimoniano la presenza di entrambe le accezioni di *kairos* – situazionale e letterario-formale – di cui si è parlato all'inizio.

Negli scritti finalizzati a descrivere i propri metodi di insegnamento, Isocrate prende posizione contro i maestri di retorica suoi rivali. È significativo, al riguardo, il *Contro i sofisti*: a queste figure di maestri ritenuti incompetenti viene imputato di insegnare regole fisse e meccaniche per la composizione dei discorsi, contrapponendo a questa rigidità un'abilità inventiva che consente anzitutto di adeguarsi alle circostanze, e poi di esprimersi in maniera conveniente e originale (parr. 12-13). Poco oltre, nello stesso testo, Isocrate torna sull'argomento, sviluppandolo con maggiore ampiezza. Viene messa ancora in primo

¹⁴ Come è noto, nella pagina finale del dialogo si legge, per bocca di Socrate, un elogio del «bell'Isocrate» di cui si afferma che in futuro mostrerà appieno il suo talento, superando di gran lunga Lisia, il cui discorso è stato oggetto di critica nel corso del dialogo, e anche tutti gli altri oratori. Su questo passo e sulle sue differenti interpretazioni, specie riguardo al carattere serio o ironico dell'elogio cfr. Tulli 1990, 403 n. 1.

¹⁵ Sul carattere pedagogico dello scritto di Alcidamante concordano tutti gli interpreti, tra cui Trédé 1992, 259; Edwards 2007, 47.

piano l'esigenza di padroneggiare anzitutto le ἰδέαι, i concetti che si vogliono esporre perché adatti al soggetto, poi di combinarli in modo appropriato, e inoltre di non mancare di adeguarsi all'occasione, al *kairos*. Isocrate aggiunge poi che non bisogna tralasciare le componenti stilistiche, abbellendo convenientemente – il verbo καταποικίλλω suggerisce l'impiego di varie coloriture – il discorso con argomentazioni e termini tali da conferire ritmo e musicalità (par. 16).

Come si vede, nella sua attività di insegnamento, Isocrate coniuga la preoccupazione per l'adeguamento del discorso all'occasione con quella per l'accuratezza formale, intendendo anche l'attenzione agli aspetti fonico-stilistici come una forma di *kairos*: si tratta di attingere un livello espressivo elevato, adeguato al tema trattato.

Le regole tematizzate nell'ambito della scuola valgono per lo stesso Isocrate e costituiscono le linee-guida per la composizione dei suoi discorsi. Si tratta di testi scritti per prendere posizione su questioni politiche generali, come la situazione di Atene dopo la sconfitta nella guerra del Peloponneso, sostenendo la necessità di una riforma in chiave moderata del sistema politico democratico, e il panellenismo.¹⁶

Presentandosi come saggio consigliere dei suoi concittadini, Isocrate equipara i suoi discorsi alle demegorie¹⁷ anche se, a differenza di queste, sono svincolati dall'immediatezza della pratica politica, e perciò dal *kairos* situazionale. Questi *logoi*, accuratamente preparati,¹⁸ devono colpire gli ascoltatori per le loro doti formali: con l'uso sapiente delle parole, concatenate tra loro al fine di ottenere ritmo e musicalità,

¹⁶ I temi di politica interna sono sviluppati soprattutto nei discorsi *l'Areopagitico* e *La pace*, entrambi composti intorno al 355, su cui cfr. Gastaldi 2000. Il *Panegirico* può essere considerato il manifesto del panellenismo di Isocrate che, nel *Filippo*, individua nel re macedone colui che dovrebbe condurre tutti i Greci a combattere contro i Persiani.

¹⁷ Negli esordi dell'*Areopagitico* e de *La pace* Isocrate si rivolge ai cittadini fingendo di parlare nell'Assemblea, avanzando le sue proposte per il bene della collettività. Di questa finzione fa parte anche il riferimento all'urgenza della situazione cui il discorso è connesso, e dunque a un *kairos* situazionale, sebbene fittizio.

¹⁸ È rimasto famoso il caso del *Panegirico*, la cui composizione, secondo la testimonianza di Quintiliano (10.4.4), avrebbe richiesto a Isocrate dieci anni. Sulla novità rappresentata dai discorsi di Isocrate nell'ambito delle forme della comunicazione letteraria cfr. Nicolai 2004.

secondo i principi formulati, come si è visto, nel discorso *Contro i Sofisti*, la prosa di Isocrate rivaleggia con la poesia. Benché affermi che i poeti dispongono di maggiori risorse stilistiche per coinvolgere il pubblico e ottenere quell'effetto che indica come uno $\psi\upsilon\chi\alpha\gamma\omega\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$ (*Evagora*, 10) Isocrate aspira a un analogo risultato, seguendo l'esempio di Gorgia, di cui, secondo le testimonianze, è stato discepolo.¹⁹

5. *Il kairos nell'oratoria politica*

Se Isocrate tenta di accreditarsi come saggio consigliere dei suoi concittadini con i suoi discorsi accuratamente elaborati, nell'Atene del IV secolo e negli stessi anni è presente una pratica retorica concreta, strettamente legata al *kairos* inteso come momento presente, che si prospetta in tutta la sua drammaticità: si tratta dell'oratoria di Demostene, il cui ruolo trainante nella politica antimacedone è attestato dalle sue orazioni, tenute nell'Assemblea. A partire dal 351, data della *Filippica Prima*, con cui inizia a presentarsi come il difensore dell'indipendenza ateniese nei confronti della minaccia rappresentata da Filippo II, i suoi interventi si susseguono, assumendo come filo conduttore proprio il richiamo al *kairos* e ai *kairoi*, sotto un duplice punto di vista. Da una parte, Demostene definisce *kairoi* le occasioni mancate dovute all'inerzia dei suoi concittadini, che non hanno preso i necessari provvedimenti per opporsi al nemico, rinunciando a reagire con forza proprio nel momento decisivo, appunto il *kairos*,²⁰ dall'altra li esorta perché, memori di questa

¹⁹ Cfr. ad esempio *A Nicocle* 49; *Antidosis* 46-47. Sulla ricerca di effetti ritmici da parte di Isocrate cfr. Usher 2010. Occorre rilevare che nei discorsi isocratei sono presenti anche altre accezioni di *kairos*, in particolare quella di giusta misura, applicata sia in ambito etico (*A Nicocle* 33), sia in campo educativo, dove è necessario che le discipline siano insegnate $\epsilon\upsilon\kappa\alpha\acute{\iota}\rho\omega\varsigma$ (*Panatenaico* 28), cioè in modo adeguato e confacente ai giovani. Su tutti i significati di *kairos* in Isocrate cfr. Wersdörfer 1940, 54-79.

²⁰ Cfr. *Filippica Prima* 37: «Le occasioni propizie (*kairoi*) per intervenire non attendono la nostra lentezza e i nostri pretesti»: si tratta di contrastare la *hybris* di Filippo. Per una esauriente rassegna dei passi demostenici relativi al *kairos* cfr. Trédé 1992, 230-244, che mette a confronto la posizione di Demostene con quella del suo rivale Eschine, secondo il quale è proprio la situazione presente, il *kairos*, a richiedere di stringere un accordo con Filippo. Le traduzioni delle orazioni demosteniche sono di Sarini 1998.

lezione, sappiano finalmente agire risolutamente per non lasciarsi sfuggire nuovamente le occasioni, i *kairoi*, che si presenteranno. L'esito della loro remissività sarà la sottomissione completa a un tiranno, di cui Demostene descrive ampiamente, nella *Olintiaca Seconda*, 17-19, la vita depravata.²¹ Tra le numerose occorrenze del termine *kairos*²² una appare particolarmente significativa. Nell'*Olintiaca Prima* – pronunciata quando diventano sempre più evidenti i piani di Filippo per conquistare la città di Olinto, nella penisola Calcidica, alleata di Atene – Demostene afferma: «Alla circostanza attuale (*παρὼν καιρός*), o Ateniesi, manca solo la parola per dire che voi, se vi sta a cuore la vostra salvezza, dovete imporvi sugli eventi». È il *kairos* stesso, il momento presente nella sua drammaticità, a essere personificato e dotato di voce, per spingere i cittadini a salvaguardare i loro interessi, assicurando in tal modo anche la propria sicurezza (par. 2).

Questo esempio dimostra quanto il *kairos* sia centrale nella pratica retorica legata alla concretezza della vita politica soprattutto in un periodo di guerra. A questo riguardo si possono osservare le analogie con il ruolo del *kairos* in Tucidide, dove designa la circostanza, e anche il rischio, connessi a una decisione da prendere. Le occorrenze più rilevanti si riscontrano nei discorsi dei retori e degli strateghi che Tucidide inserisce nei dibattiti relativi proprio alle scelte cruciali da assumere nel corso della guerra.²³

È significativo notare che le orazioni demosteniche sono in buona parte contemporanee dei discorsi di Isocrate: tra le une e gli altri non intercorre solo una differenza di stile – con la mancanza nelle demegorie demosteniche di un *kairos* stilistico – ma anche di impostazione politica. Al continuo, incessante invito che Demostene rivolge agli Ateniesi perché combattano per la propria libertà si contrappone il discorso indirizzato da Isocrate a Filippo, in cui il re macedone è visto non come il nemico, bensì come il grande pacificatore, l'artefice della concordia tra tutti i Greci, e dunque anche della salvezza di Atene.

²¹ Le tre *Olintiache* sono pronunciate nel 349.

²² Sui significati di *kairos* nelle orazioni demosteniche e sull'indice di ricorrenza del termine cfr. Asmonti 2003.

²³ Cfr. Willem-Auverlot 2002.

6. *La Retorica di Aristotele: il kairos nella teoria del discorso*

La *Retorica* di Aristotele consente di verificare l'affermazione fatta all'inizio di questo lavoro: nei trattati retorici, di cui quello aristotelico è il più importante tra quelli che ci sono pervenuti, non vi è traccia di una teoria del *kairos*. Il termine vi compare, insieme ai suoi composti, una quindicina di volte, ma quasi sempre in senso generico, a indicare le circostanze, ad esempio quelle in cui si compiono determinate azioni o si provano determinate passioni. Come è stato osservato²⁴, tuttavia, il trattato delinea il progetto di una retorica situazionale: Aristotele razionalizza tutto l'insieme delle pratiche del discorso presenti nella città, e dunque legate strettamente alla vita politica. Fondamentale appare anzitutto la classificazione, nel cap. 3 del libro I, dei tre generi di discorso retorico – deliberativo, epidittico e giudiziario – sulla base di uno specifico parametro: il tipo di ascoltatore a cui il discorso stesso si indirizza e la sua funzione. Nell'ambito della deliberazione, il destinatario è il cittadino in quanto membro dell'Assemblea, chiamato a giudicare sui provvedimenti che la *polis* dovrà adottare, per quanto riguarda il discorso epidittico, cioè celebrativo, come un encomio o un epitafio, lo stesso cittadino decide se l'oratore ha svolto bene o male il suo compito, e infine nel tribunale funge da giudice nei processi (1358b2-8). Trova così conferma, a livello teorico, il nesso che unisce il discorso retorico all'ambito politico, in cui acquisisce una particolare rilevanza il *kairos* situazionale, che consente al parlante di adeguarsi immediatamente alle circostanze, adattando a queste anche un linguaggio appropriato.

La *Retorica* si propone di individuare gli elementi da cui scaturisce la forza persuasiva del *logos*, che è tale sempre in rapporto a un determinato argomento e a un determinato uditorio.²⁵ Lo sfondo è quello della città, con le sue istituzioni, come chiarisce l'esordio del trattato, in cui Aristotele polemizza con la prassi retorica corrente – soprattutto nei tribunali – in cui la mozione degli affetti ha la prevalenza sulle argomentazioni razionali. Al tempo stesso, Aristotele

²⁴ Kinneavy & Eskin 2000.

²⁵ Nei capp. 12-17 del libro II Aristotele compie un'accurata disamina dei caratteri degli ascoltatori, distinguendoli per fasce d'età e per condizioni di fortuna, cioè in rapporto alle ricchezze e al potere posseduti.

è il primo a codificare forme e contenuti della demegoria, il discorso d'Assemblea.

Nella *Retorica*, le occorrenze significative di *kairos* in senso situazionale si trovano nel libro III, che è considerato un trattato a sé stante, composto successivamente rispetto ai primi due libri, e che riguarda vari aspetti della *lexis*, cioè dell'aspetto più propriamente stilistico del discorso retorico. Nel cap. 17, Aristotele discute delle difficoltà che il parlante incontra in ciascuno dei tre tipi di discorso e, riguardo al genere deliberativo, sottolinea che parlare davanti al popolo è più difficile che tenere un'arringa nel tribunale, perché non si può indugiare (1418a27 ss.): ecco il riferimento alla necessità di adeguare il discorso alla concretezza della situazione, ai suoi tempi prestabiliti. Il rimando esplicito al *kairos* si riscontra anche in relazione al genere giudiziario: a questo riguardo Aristotele suggerisce le modalità discorsive più opportune per attirare l'attenzione del pubblico e per conservarla, così come indica quale sia il tempo giusto – ἑὐκαιρον – per controbattere le tesi dell'avversario (1418b40).

Nel trattato sono presenti anche tracce dell'uso formale di *kairos*, che fa riferimento ai contenuti del discorso e alle loro modalità di presentazione. Così nel cap. 22 del libro II (1396b5), dedicato alla costruzione degli entimemi, cioè i sillogismi retorici, Aristotele afferma che il retore deve avere a disposizione, su ogni soggetto, le argomentazioni sui dati possibili e più opportuni (περὶ τῶν ἐπικαιροτάτων). Sulle questioni che si presentano all'improvviso ecco anche qui il richiamo alla necessità di parlare ἐξ ὑπογύου, all'impronta: occorre selezionare subito le proposizioni che si considerano maggiormente adatte ai temi in discussione. Si notano le somiglianze con il metodo suggerito da Alcidas, anche se il suo scritto non delinea un vero e proprio metodo per il reperimento delle argomentazioni, diversamente da quanto avviene nella *Retorica*, che ne elenca tutto il repertorio in relazione a ciascuno dei tre generi retorici. Nel cap. 7 del libro III, poi, Aristotele discute dell'uso opportuno o inopportuno dei vari elementi linguistici e utilizza l'espressione τὸ εὐκαιρῶς ἢ μὴ εὐκαιρῶς χρῆσθαι (1408b1), facendo riferimento a un valore di *kairos* che sembra coincidere con il πρέπον, l'adeguatezza, riguardo al tipo di discorso e alla *lexis*, cioè alla modalità stilistica, appropriata al soggetto in discussione.

Partendo proprio dalle considerazioni relative alle espressioni appropriate, Aristotele arriva a formulare una distinzione fondamentale, che sembra costituire una precisa presa di posizione nel dibattito che, come si è visto, contrappone i fautori del discorso orale a quelli del discorso scritto. Nel cap.12 del libro III della *Retorica* (1413b8-22) introduce infatti la distinzione tra λέξις γραφική e λέξις ἀγωνιστική, cioè tra lo stile del discorso scritto e quello usato nei dibattiti: la comunicazione scritta – afferma – è la più precisa (ἀκριβεστάτη), mentre quella che si inserisce nel vivo delle discussioni, non a caso definita agonale, perché finalizzata a riportare la vittoria come nelle vere e proprie competizioni, e che più sotto si specifica come δημηγορική, è certamente meno attenta all'accuratezza dello stile perché deve spingere all'azione.²⁶ Aristotele aggiunge che, se i discorsi accuratamente scritti vengono pronunciati nei dibattiti, appaiono insignificanti e se, al contrario, i discorsi tenuti nel vivo delle discussioni vengono letti, sembrano scritti non da retori, ma da persone incompetenti. Alla luce di queste considerazioni, Alcidas e Isocrate si collocano in ambiti diversi, valorizzando, rispettivamente, il *kairos* temporale-situazionale e quello stilistico-letterario.²⁷

²⁶ Sempre in questo capitolo, a 1414a8-11, Aristotele paragona la λέξις δημηγορική, lo stile dei discorsi d'Assemblea, alla σκιαγραφία, un tipo di pittura solitamente definito a chiaroscuro, ma che, secondo le più recenti interpretazioni, indica un tratto 'impressionistico' che ottiene particolari effetti ottici attraverso la mescolanza dei colori (cfr. Keuls 1975): una pittura di cui si ha una visione d'insieme guardandola da una certa distanza.

²⁷ Isocrate è citato più volte nella *Retorica*. Tutte le citazioni sono raccolte da Veteikis 2011. In particolare, nel libro III, 7, 1408b15-19 Aristotele sottolinea il carattere poetico dello stile isocrateo. Nella *Retorica* si menziona anche Alcidas, cui viene imputata la «freddezza nello stile» (τὰ ψυχρά), dovuta all'uso eccessivo di parole composte, perifrasi e metafore (III, 3): queste critiche, che fanno riferimento a opere per noi perdute, mostrano che Alcidas aveva composto discorsi secondo il modello gorgiano.

7. *Il Fedro di Platone: il kairos e l'anima*

Una concezione del tutto peculiare del *kairos* retorico è proposta dal *Fedro* di Platone. Dal confronto critico con la retorica sofistica, di cui sono testimonianza il *Protagora* e soprattutto il *Gorgia*, emerge da una parte la consapevolezza della potenza del discorso persuasivo e dall'altra la necessità di rifondarlo su nuove basi. Il progetto di una nuova retorica è al centro del *Fedro*: in questo dialogo complesso, spesso ritenuto privo di unità, il filo conduttore è rappresentato dalla riflessione sui discorsi, che dalla critica alla retorica tradizionale, rappresentata da Lisia, approda alla fondazione di un nuovo metodo.²⁸

A connotare la pratica dei discorsi che Platone intende inaugurare è un termine preciso, *ψυχαγωγία*, che sembra costituire una nuova coniazione, ricalcata sul verbo *ψυχαγωγεῖν*, utilizzato per indicare l'evocazione delle anime dall'Ade²⁹ e, metaforicamente, per designare l'effetto coinvolgente della poesia sul pubblico.³⁰

Questo vocabolo ricorre solo due volte nel dialogo, entrambe nelle pagine conclusive, ma con un valore differente in ciascuno dei due passi. La prima occorrenza, a 261a, si riferisce alla pratica dei discorsi che si tengono nelle sedi politiche e istituzionali della città. Discutendo di questo tipo di retorica, Socrate chiede a Fedro se non si tratti di una certa *ψυχαγωγία*, cioè di una tecnica capace di condurre le anime tramite i discorsi. Qui il termine possiede un carattere negativo, perché evoca la fascinazione, la *γοητεία*, che Gorgia, come si è visto, attribuiva alle proprie parole, un coinvolgimento emotivo che Socrate estende a tutta la pratica retorica.

²⁸ Le tappe di questo percorso sono efficacemente illustrate da Asmis 1986.

²⁹ Il coro, nei versi 1553-1564 degli *Uccelli* di Aristofane, descrive Socrate che evoca le anime dei morti sulle rive di una palude nel paese degli Sciapodi, con modalità simili a quelle usate da Odisseo nella *Nekyia*. Si tratta di una parodia che fa riferimento alla centralità attribuita da Socrate all'anima. Anche Platone utilizza *ψυχαγωγεῖν*, nel senso di evocare le anime dei morti: cfr. *Leggi* X, 909b, dove sono gli empi a far credere di poter compiere questa azione. In *Timeo* 71a è definito *ψυχαγωγεῖν* l'effetto di fascinazione che la parte desiderativa dell'anima esercita tramite la produzione di immagini fantasmatiche.

³⁰ Così in Isocrate, *Evagora* 10 e *A Nicocle* 49, in riferimento all'effetto ottenuto dai poeti.

La seconda occorrenza di *ψυχαγωγία*, a 271c, si colloca alla conclusione dell'argomentazione con cui Socrate mostra a Fedro che a questa nozione non solo si può attribuire un significato positivo, ma che addirittura deve essere utilizzata per definire la vera retorica. La prima condizione per questo mutamento di prospettiva è l'effettiva conoscenza dell'oggetto su cui il discorso agisce, e cioè l'anima. Come Platone scrive a 271a-b, occorre sapere se essa è per natura una e omogenea (*ὁμοιον*) oppure, come avviene per i corpi, multiforme (*πολυειδής*). Platone non chiarisce quale significato occorra attribuire alla multiformità psichica, se cioè ci si debba riferire alle parti dell'anima, a quella struttura tripartita descritta in questo stesso dialogo tramite l'immagine della biga alata (246a-d), oppure ai rapporti tra tali parti, che danno luogo a differenti tipi di caratteri. Il seguito della trattazione fa propendere per questa seconda ipotesi, anche se è possibile conciliare i due punti di vista: le difformità tra i vari tipi di anima dipendono dalla disposizione che si instaura tra le componenti psichiche, la cui conoscenza rimane comunque fondamentale.³¹

La rassegna dei differenti *εἶδη* dell'anima consente di comprendere come essa, per sua natura, agisca e su chi agisca, e cosa essa subisca e per opera di chi. Alla luce di quanto si legge a 270b, all'anima si somministrano discorsi e regole di condotta (*λόγους τε καὶ ἐπιτηδεύσεις νομίμους*), da cui è influenzata e che al contempo inducono all'azione: ne dipendono la persuasione e l'acquisizione delle virtù.

Su queste basi, occorrerà connettere a ciascun tipo di anima i discorsi adeguati. La nuova retorica psicagogica non si indirizza a quel vasto e indifferenziato pubblico delle Assemblee o dei tribunali, bensì all'individuo. Chi possiede la conoscenza delle anime è in grado di cogliere non solo i *kairoi*, i tempi, i momenti in cui parlare o tacere, ma anche l'*εὐκαιρία* e l'*ἀκαιρία*, l'opportunità o meno, di utilizzare un certo genere di discorso. A questo proposito Platone cita quella pluralità di modalità espressive – gli stili conciso, commovente, enfatico –

³¹ Per questa interpretazione cfr. Centrone 1998, XXIV-XXV. Robin 1933, CL sostiene che Platone si riferisce ai rapporti tra le parti dell'anima, diversi da soggetto a soggetto, che danno luogo alla molteplicità dei caratteri, in base a un principio analogo a quello con cui i medici distinguono i vari temperamenti. Cfr. anche Hackforth 1952, 147.

che sono state analizzate criticamente nella precedente rassegna dei procedimenti inventati e adottati dai professionisti della retorica, e che ora possono essere riprese e applicate utilmente nell'ambito della retorica psicagogica.³²

La necessità del ricorso a queste diverse strategie discorsive è confermata in una delle pagine conclusive del *Fedro*, in quella sorta di ricapitolazione, fatta da Socrate, riguardo alla corrispondenza tra anime e discorsi: a un'anima variegata, ποικίλη, occorre indirizzare e armonizzare (διακοσμεῖν) discorsi variegati, mentre su un'anima semplice hanno effetto i discorsi semplici. Platone non chiarisce ulteriormente questa sua asserzione. Se ci si riconduce alla tripartizione psichica teorizzata in questo dialogo, si può pensare che sia considerata semplice l'anima in cui l'elemento razionale è dominante, mentre sarebbero variegati tutti i tipi di anima in cui prevalgono, secondo modalità differenti, le altre due componenti.³³ Per quanto riguarda i discorsi che si devono correlare a ciascuno di questi tipi, l'anima governata dal principio razionale è persuasa da un discorso semplice, ἀπλοῦς, quale è quello strutturato secondo il metodo dialettico teorizzato proprio qui, nel *Fedro*, mentre alle altre componenti psichiche è necessario rivolgersi con strategie discorsive che si adattino alla loro natura. La parte aggressiva potrà essere contenuta tramite l'incoraggiamento a seguire la razionalità, in nome del senso dell'onore, mentre sarà necessario tenere a freno con l'ammonizione quella desiderativa per evitarne la dismisura.

Il progetto del *Fedro* non fa che codificare, tramite una precisa elaborazione teorica, quelle pratiche discorsive che Platone mette in opera nei suoi scritti, a partire da questo stesso dialogo in cui sono adottati molteplici registri argomentativi,³⁴ ben consapevole che la

³² 266d- 269c. Sulla funzione di questa analisi cfr. Tordesillas 2007, 301-303.

³³ Rowe 1986, 212-213 cita, riguardo alla semplicità dell'anima, quanto Socrate dice di se stesso a 230a, l'unico passo del *Fedro* in cui Platone applica la nozione di semplicità a un individuo, collegandola al possesso di una natura divina. Quanto alle anime variegata, il riferimento più immediato è alla descrizione della democrazia nel libro VIII della *Repubblica*, in cui si impone l'anarchia dei desideri, paragonata a un mantello variopinto, ricamato con tutti i tipi di carattere (557c).

³⁴ Cfr. Robin 1933, C-CLI, n.1, che cita altri esempi di adeguamento del discorso al carattere del destinatario: dal discorso indirizzato, nel *Gorgia*, da Socrate a Callicle, dominato da ogni genere di dismisura, a tutta la gamma di procedimenti discorsivi –

persuasione è – come insegna la retorica professionale – la componente essenziale di ogni comunicazione.

8. Conclusioni

Come emerge dalla rassegna che è stata condotta, il *kairos* è una presenza costante nella retorica greca tra il V e il IV secolo, sia nella concreta pratica del discorso sia nelle riflessioni sulla sua natura e sulla sua rilevanza ai fini dell'efficacia dei *logoi*.

Benché le testimonianze al riguardo siano tarde, sembra innegabile che la centralità del *kairos* retorico sia stata individuata e valorizzata dai Sofisti, e soprattutto da Gorgia, la cui influenza è ravvisabile nei retori del IV secolo. Sono infatti suoi discepoli sia Alcidemante sia Isocrate, protagonisti di una polemica che li vede sostenitori, ciascuno, di uno dei due diversi valori assegnati al *kairos* dal loro maestro: da una parte la capacità di improvvisare e di padroneggiare il *kairos* situazionale nelle sedi pubbliche, dall'altra l'uso di un *logos* che, come in Gorgia, avvince l'ascoltatore con la perfezione dello stile, simile a quello della poesia.

Se Isocrate compone discorsi politici fittizi, finalizzati a esibire la sua bravura, le demagogie di Demostene costituiscono la più chiara testimonianza di una retorica politica che assume il *kairos* come la circostanza presente e drammatica, in un clima di guerra.

La rassegna si chiude con due filosofi: Aristotele e Platone. Il primo, autore della *Retorica*, un trattato che recupera e sistematizza tutto il sapere sul discorso dagli esordi al suo tempo, non riserva una trattazione particolare al *kairos*, ma sottolinea più volte, tramite la nozione di εὐκαιρον, la necessità che il discorso, che nella città ha sempre un carattere civico e politico, si strutturi tramite le argomentazioni più adeguate per ottenere la persuasione dei cittadini. Con Platone il riconoscimento della potenza persuasiva del discorso approda alla formulazione di un modello di retorica filosofica capace di farsi a tutti gli effetti psicagogia: in questo quadro il *kairos* è preposto all'individuazione sia dei tempi sia delle modalità con cui il *logos* agisce sui vari tipi di anima. Non più indirizzato all'insieme dei cittadini come

dimostrazione dialettica, esortazione, mito ecc. – nel *Fedone*.

il discorso politico che risuona nella città, ma al singolo individuo, il *logos* diviene in tal modo funzionale alla comunicazione dei veri valori e della virtù.

Bibliografia

- Asmis, E. [1986], *Psychagogia* in Plato's *Phaedrus*, in: *Illinois Classical Studies* 11, 153-172.
- Asmonti, L. [2003], *Do-or-die*: significati di *kairos* nelle orazioni di Demostene, in: *La parola del passato* 58, 275-291.
- Avezzi, G. (ed.) [1982], Alcidamante. *Orazioni e frammenti*. Testo, introduzione, traduzione e note, Roma, L'Erma di Bretschneider.
- Centrone, B. (ed.) [1998], *Platone. Fedro*, trad. di P. Pucci, introduzione e note di B. Centrone, Roma/Bari, Laterza.
- Cole, T. [1991], *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore/London, The Johns Hopkins University Press.
- Edwards, M. [2007], Alcidas, in: I. Worthington (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*, Malden (MA)/London, Blackwell, 47-57.
- Engnell, R.A. [1973], Implication for Communication of the Rhetorical Epistemology of Gorgias of Leontini, in: *Western Journal of Speech Communication* 37, 175-184.
- Enos, R.L. [1976], The Epistemology of Gorgias' Rhetoric: a Re-Examination, in: *Southern Speech Communication Journal* 42, 35-51.
- Enos, R.L. [2001], Inventional Constraints of the Technographers of Ancient Athens: A Study of *kairos*, in: P. Sipiora, J.S. Baumlin, (eds.), *Rhetoric and Kairos. Essays in History, Theory, and Praxis*, Albany, SUNY Press, 77-88.
- Gastaldi, S. [1981], La retorica del IV secolo tra oralità e scrittura: "Sugli scrittori di discorsi" di Alcidas, in: *Quaderni di Storia* 14, 189-225.
- Gastaldi, S. [2000], La città *σώφρων* di Isocrate: riforma politica e rinnovamento morale, in: M. Migliori (a cura di), *Il dibattito etico*

- e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Istituto Italiano per gli studi filosofici, La città del sole, Napoli, 425-457.
- Gentili, B. [1990], Il *De compositione verborum* di Dionigi di Alicarnasso: parola, metro e ritmo nella composizione letteraria, in: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 36, 7-21.
- Hackforth, R. (ed.) [1952], *Plato's Phaedrus*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kennedy, G.A. [1963], *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton, Princeton University Press.
- Keuls, E. [1975], *Skiagraphia* Once Again, in: *American Journal of Archeology* 79 (1), 1-16 (poi in Ead., *Painter and Poet in Ancient Greece. Iconography and Literary Arts*, Stuttgart/Leipzig, Teubner, 1997, 107-144).
- Kinneavy, J.L., Eskin, C.R. [2000], *Kairos* in Aristotle's *Rhetoric*, in: *Written Communication* 17, 432-444.
- Kraus, M. [1994], Enthymem, in: G. Ueding, (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 2 (BIE-EUL), Tübingen, Niemeyer, coll. 1197-1222.
- Nicolai, R. [2004], *Studi su Isocrate. La comunicazione letteraria nel IV sec. a. C. e i nuovi generi della prosa*, Seminari Romani di Cultura Classica 7, Roma, Quasar.
- Noël, M.-P. [2009], Painting or Writing Speeches? Plato, Alcidamas, and Isocrates on Logography, in: L. Pernot (ed.), *New Chapters in the History of Rhetoric*, Leiden/Boston, Brill, 91-107.
- Piazza, F. [2000], *Il corpo della persuasione. L'entimema nella retorica greca*, Palermo, Novecento.
- Poulakos, J. [2002], *Kairos* in Gorgias' Rhetorical Compositions, in: P. Sipiora, J.S. Baumlin (eds.), *Rhetoric and Kairos. Essays in History, Theory, and Praxis*, Albany, SUNY Press, 89-96.
- Robin, L. (éd.) [1933], *Platon. Phèdre*, Paris, Les Belles Lettres.
- Rostagni, A. [1922], Un nuovo capitolo della retorica e della sofistica, in: *Studi Italiani di Filologia classica* 2, 148-201 (poi in Id., *Scritti minori. I. Aesthetica*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1955, 1-59).
- Rowe, C.J. (ed.) [1986], *Plato. Phaedrus*, Warminster, Aris & Phillips.

- Sarini, I. (ed.) [1998], Demostene. *Orazioni*, Milano, Rizzoli.
- Schiappa, E. [1995], Gorgia's Helen Revisited, in: *Quarterly Journal of Speech* 81, 310-324.
- Schiappa, E. [1999], *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, New Haven/London, Yale University Press.
- Sipiora, P., Baumlin, J.S. (eds.) [2002], *Rhetoric and Kairos. Essays in History, Theory, and Praxis*, Albany, SUNY Press.
- Süss, W. [1910], *Ethos. Studien zur älteren griechischen Rhetorik*, Leipzig, Teubner.
- Tordesillas, A. [2007], Anima e anime. Platone e la psicagogia, in: M. Migliori, L.M. Napolitano Valditara, A. Fermani (eds.), *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 293-306.
- Trédé, M. [1992], Kairos. *L'à-propos et l'occasion. Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IV^e siècle avant J.-C.*, Paris, Klincksieck.
- Tulli, M. [1990], Sul rapporto di Platone con Isocrate: profezia e lode di un lungo impegno letterario, in: *Athenaeum* 78, 403-422.
- Usher, S. [2010], *Eurhythmia* in Isocrates, in: *The Classical Quarterly* 60, 82-95.
- Vallozza, M. [1985], Καῖρός nella teoria retorica di Alcідamante e Isocrate, ovvero nell'oratoria orale e scritta, in: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 21, 119-123.
- Veteikis, T. [2011], References to Isocrates in Aristotle's *Art of Rhetoric*, in: *Literatūra* 53, 7-40.
- Wersdörfer, H. [1940], *Die ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ des Isokrates im Spiegel ihrer Terminologie*, Leipzig, O. Harrassowitz.
- Willem-Auverlot, S. [2002], Le risque dans la stratégie. Le «kairos» chez Thucydide, in: *Atala* 5, 29-45.

Discourse and Occasion: the *kairos* in Greek Rhetoric between the Fifth and Fourth Centuries B.C.

Keywords

kairos; Greek rhetoric; Gorgias; Alcidas; Isocrates; Demosthenes; Aristotle; Plato

Abstract

This article analyses the role of the *kairos* in Greek rhetoric between the 5th and 4th centuries BC. The *kairos* is a complex and elusive notion. It is first and foremost the right time to deliver a speech, but the term also indicates the appropriateness of the arrangement of a speech and its brilliant style, which is achieved through the careful search for words, choosing them for their phonic and rhythmic pleasantness. The investigation starts with the Sophists and especially Gorgias and then analyses how the *kairos* is understood and used by 4th century rhetoricians such as Alcidas, Isocrates, and Demosthenes. The survey ends with Aristotle and Plato. Aristotle, in the *Rhetoric*, does not explicitly formulate a theory of *kairos* but underlines the importance of both the choice of the appropriate time to deliver a speech and the use of proper language. Finally, the paper analyses the concept of rhetoric as psychagogy in Plato's *Phaedrus*: in his theory of philosophical rhetoric, the *kairos* indicates the right time and also the best ways with which discourse addresses different types of souls to direct them to virtue.

Silvia Gastaldi
Università di Pavia, Italy
E-mail: silvia.gastaldi@unipv.it

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 Napolitano 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 imbrogliarlo. 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; - Ἄει τροχάω. - Τί δὲ ταρσοῦς ποσσὶν ἔχεις διφυεῖς; - Ἴπταμ' 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 οὔτις ἔθ' ἱμεῖρων δράζεται 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 κοινωvίαν, 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 σφύζουσαι 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 «tagliente» *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 ἐπιμελήῃ).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, resistere: 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 ὀρθῆν 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 καίρια) e Sofocle di «parole che non vanno nella giusta direzione» (*OT*, vv. 324-25: οὐδὲ σοὶ τὸ σὸν φώνημι' 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 Sipiorea 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 ἀποθνήσκειν 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 οὕσα, τοῦτο καὶ πρέπει μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως 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 κακὸν 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. Tirsá, 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

ANNA MOTTA

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

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

1. *Premessa*

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

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

¹ Cfr. Anon. *Proll.* 2, 2-4.

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

2. *Un kairos biografico*

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

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

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

² Cfr. Olymp. *in Alc.* 4, 4-7.

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

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

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

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

⁴ Cfr. Swift Riginos 1976, 28-29.

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

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

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

⁸ Cfr. Swift Riginos 1976, 12-13.

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

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

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

⁹ Cfr. Swift Riginos 1976, 28-29.

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

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

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

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

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

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

¹³ Cfr. Anon. *Proll.* 3, 22-26.

¹⁴ Cfr. Motta 2013.

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

¹⁶ Cfr. Olymp. *in Alc.* 199, 3-6.

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

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

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

3. *La didattica del gnothi kairon*

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

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

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

²⁰ Cfr. *Pl. Alc.* 133c18.

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

²² Cfr. Hadot 1988.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁷ Cfr. Alc. *Did.* I 152, 23-26.

²⁸ Pl. *Phdr.* 270e1.

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

³⁰ Cfr. Pl. *Phdr.* 269d.

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

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

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

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

³² Cfr. Pl. *Phd.* 67b1.

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

4. Contro la didattica dell'apparenza

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁶ Cfr. Pl. *Phdr.* 228c2.

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

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

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

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

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

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

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

5. *Alcune osservazioni conclusive*

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

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

³⁹ Su ciò, cfr. Petrucci 2019.

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁴ Pl. *Chrm.* 156e6-7.

⁴⁵ Cfr. Pl. *Chrm.* 157a.

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

⁴⁷ Cfr. Pl. *Alc.* I 131b5.

⁴⁸ Cfr. Pl. *Alc.* I 133c18.

⁴⁹ Cfr. Gerson 1997, 5.

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

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

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

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

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

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

⁵³ Cfr. ancora Motta 2021b.

Bibliografia

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

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

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

Keywords

didactics; biography; rhetoric; ethics; soul

Abstract

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

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

JOSHUA WERRETT

THE ALCHEMICAL *KAIROS*: ZOSIMOS OF PANOPOLIS AND TIMELY TINCTURES

TABLE OF CONTENTS: 1. *The kairos and katarchic astrology in the Zosimean corpus*; 2. *Kairikai katabaphai: a matter of alchemical and astrological orthopraxis*; 3. *Conclusion*.

Of all practitioners, Zosimos of Panopolis (fl. 4th c. AD) provides the most thorough picture of ancient alchemy. Through his works, we can piece together a sophisticated art which was intensely interested in physical scientific practice, but which also acted as a mystical ritual, aiding its practitioner on a religious quest to spiritual salvation and *gnosis*.¹ Within Zosimos' corpus, there are three texts in particular which illustrate a profound religio-philosophical ethic; these are: *The Visions*; *On the Letter Omega*; and *Final Count*.² These texts encourage their respective readers to target their alchemical practice at the acquisition of a specific product: something which Zosimos refers to as *kairikai katabaphai* (timely tinctures).³ On a fundamental level, the relationship between *kairos* and *kairikai* seems to suggest that *kairoi* are an important aspect of ancient alchemical practice. The first part of this article explores the use of the term *kairos* in the recipes which Zosimos provides throughout his oeuvre; in this, I shall argue

¹ The alchemical interface between the material and the spiritual has been extensively studied with respect to the Zosimean corpus. See esp. Fraser 2007. For discussion of the imagery in Zosimos' texts, especially *The Visions*, which presents material transformation and spiritual transformation as identical processes, see Knipe 2011.

² The versions from which I shall be working are, respectively, Mertens 1995, Jackson 1978, and Berthelot 1888. All translations are my own.

³ The principal target of several of Zosimos' treatises is a certain Theosebeia. It is possible that Zosimos worked as a client-scholar for Theosebeia's household, teaching and offering entertainment through various theurgic and magical practices (see further, Dufault 2019).

that this term represents a divinely-inspired, calculable moment in time, without which alchemical success is almost impossible. The second part explores more specifically the use of the aforementioned phrase, *kairikai katabaphai* – the timely tinctures – in Zosimean alchemy: what is the exact meaning of the phrase, and how does it fit into Zosimos' wider cosmological views? As I hope to demonstrate, for Zosimos, the *kairos* is a critical moment, imbued with divine essence, the observation of which is integral to reliable alchemical transformations.

1. *The kairos and katarchic astrology in the Zosimean corpus*

The importance of the *kairos* in Zosimos' alchemical tradition is summed up rather aptly in his treatise *On the Choice of a Favourable Moment* – the very existence of which speaks to this kairotic significance. The work opens with an emphatic declaration of the necessity of determining the opportune moment: «ἀναγκαῖον καὶ περὶ καιρῶν ζητήσωμεν».⁴ It is a *necessary* first step in the alchemical process, an idea which is reiterated in the final line of this same exposition on *kairoi*. The work closes with what appears to be a criticism of other alchemists, who perhaps do not pay close enough attention to the opportune moment to begin a certain step in the alchemical process, or who are perhaps too loose with their definition of the opportune moment. Zosimos states that he has heard others claim that their alchemical goal can happen at any moment, but declares firmly that he hesitates to believe them: «ἤκουσα δέ τινων ὅτι ἐν παντὶ καιρῷ γίνεται ἡ ἡμῶν ἐργασία, καὶ ἀμφιβάλλω».⁵ The *kairos*, in other words, is such a fundamental part of the alchemical process that Zosimos deems it unlikely that an alchemical tincture could even materialise without proper appreciation and utilisation of propitious timing. In this belief, Zosimos seems to differ from some other ancient specialists whose practices involved investigation into kairotic times. Vettius Valens (*fl.* 2nd c. AD), a Hellenistic astrologer, in his discussion of the application of katarchic astrology in his own life, wrote that undertaking a certain venture at an astrologically

⁴ Zosimos, *On the Choice of a Favourable Moment* 1.1.

⁵ Zosimos, *On the Choice of a Favourable Moment* 4.26-27.

unpropitious time (an ἄκαιρον) might lead to pain and grief, or (perhaps most appropriate in an alchemical context) a delay in the success of that venture («ἄκαιρον [...] καταρξάμενός τινος ἐπιζήμιον καὶ ἐπίλυπον ἢ ὑπερθετικὴν ἔκβασιν κατελαβόμεν»).⁶ It seems, then, that Valens considers an endeavour more likely to succeed if undertaken at a propitious time, without excluding the notion that it could be successful, albeit more improbably and in a more delayed fashion, if undertaken at a non-propitious time. That is to say, in an alchemical context, that it is not the case that an alchemical experiment could not result in a tincture if undertaken at an ἄκαιρον moment; rather, the tincture's appearance might be postponed until a more favourable point in time. Zosimos, however, seems to express total disbelief that a tincture might be formed – that an alchemical procedure would prove successful at all – if the alchemist were to act at an ἄκαιρον moment, demonstrating the fact that, for Zosimos, the determination of the opportune time to begin experimentation was a vital stage in his process.

The importance of timeliness in alchemy is further demonstrated in the introduction to *The Visions* (*Authentic Memoirs* 10), as Zosimos states that his techniques work «under the influence of the moon and of the measure of time» («σεληνιαζομένης τῆς φύσεως τῷ μέτρῳ τῷ χρονικῷ») and that his own practice «is underpinned by the waxing and waning» of the moon («ὑποβάλλεται καὶ τὴν λήξιν καὶ τὴν αὔξησιν»).⁷ Zosimean alchemy, in other words, seems to work in strict timely accordance with the natural rhythmic patterns of the cosmos. There is a certain harmony to the practice – a fact which Zosimos himself acknowledges, asserting that alchemical transmutation operates «according to the rigour of harmony» («κατὰ σύστασιν ἁρμονίας»).⁸ To this end, it is no surprise that several of the recipes which Zosimos pens in the more technical works of his corpus include precise times (*kairoi*) to action different stages of the alchemical process in

⁶ Vettius Valens, *Anthologies* 5 3.20-22.

⁷ Zosimos, *The Visions* 10.12-15. NB that this section of *The Visions* 10 has diverging manuscript traditions: the only differences in the quoted lines, however, are that the A, M', and B manuscripts read ὑποβάλλει at 10.14. This does not seem to affect my argument.

⁸ Zosimos, *The Visions* 10.31.

accordance with the movement of celestial bodies. As shall be explored, the cyclical predictability of planetary movement has many interesting repercussions on the identification of *kairoi*. Throughout the remainder of Zosimos' text on propitious timing for alchemy, he discusses the opportune moment for a host of different experiments and tinctures, but seems to draw particular attention to the golden colouring of copper and sulphur, for which he says that the opportune moment is the summer, because the sun has a favourable nature for certain operations (in this case, concerning aurefaction) («καιρός γὰρ ὁ θερινός, ὅτε ὁ ἥλιος φύσιν ἔχει πρὸς τὸ πρᾶγμα»)⁹ A similar idea is presented in the treatise *On Virtue and Interpretation*, in which Zosimos discusses the effects which the moon has on *lunarised* magnesia:

καὶ γὰρ σεληνιαζεται ἡ φύσις τῆς μαγνησίας σεληνοειδῆς ὅλη γινομένη, καὶ κατὰ καιρὸν τῆς ἀπορίας ἐκφυσᾶται...

The nature of *lunarised* magnesia is wholly affected by the moon, and develops at an opportune moment, which is the waning of the moon [...].¹⁰

It is clear that Zosimos observes certain sympathetic parallels and an influential relationship between celestial bodies and the matter with which he is working, such that his experimentation must be done at the opportune time in accordance with planetary movement. A final example which further demonstrates this complex relationship between timeliness, the movement of celestial bodies, and alchemical success can be found in a treatise *On Quicklime*, in which Zosimos provides a recipe for a substance which he refers to as the «ungiven gift from God» («ἀδότητον καὶ θεοδώρητον»)¹¹ Zosimos instructs his reader to take alabaster, cook it intermittently with lime and vinegar, and to leave the resulting substance exposed to the sun and dew for forty days, at the appointed time («καὶ ἕασον ἡμέρας τεσσαράκοντα ἐν ἡλίῳ καὶ δρόσῳ

⁹ Zosimos, *On the Choice of a Favourable Moment* 2.5-6.

¹⁰ Zosimos, *On Virtue and Interpretation* 9.16-18.

¹¹ Zosimos, *On Quicklime* 1.16-17.

τῆ ἐμπροθέσμῳ»¹² Whilst there is no explicit mention of *kairos*, the notion of harmony with the cycles of natural phenomena and the use of ἐμπρόθεσμος continue to stress the importance of timeliness in Zosimean alchemy, particularly with reference to timeliness in accordance with celestial bodies. Tapping into these natural cycles, before methodically and harmoniously employing them to imitate the transformations which nature itself is able to bring about, is a key theoretical and philosophical basis for Zosimos' practice.¹³

These notions are clearly dependent upon the theoretical framework of cosmic sympathy, which posits a metaphysical connection between celestial bodies and earthly matter, such that the positions and movements of planets have an impact on events and experiences on Earth. More than this, however, it is no coincidence that operations concerning gold were thought to rely upon the sun to determine their *kairos*, and that operations concerning a *lunarised* substance were thought to rely upon the moon, as in the first and second examples above. This particular type of cosmic sympathy is particularly pertinent to Zosimos' corpus since the connection between certain celestial bodies and certain metals finds deep roots in the Greco-Egyptian alchemical corpus, as well as in the philosophical circles with which Zosimos would have been familiar. As Proclus, a Neoplatonic philosopher who likely lived about a century after Zosimos, explains in his *Commentary on Plato's Timaeus*, there was a longstanding belief that metals were created on planets by the celestial powers which governed them, and that there is therefore a sympathetic relationship between one metal and its corresponding planetary power («τὸ μὲν εἰς τήνδε, τὸ δὲ εἰς ἄλλην δύναμιν ἀναέμπουσιν»¹⁴ As

¹² Zosimos, *Authentic Memoirs* 13.11-12. This interpretation of τῆ ἐμπροθέσμῳ is based upon Berthelot 1888, who translates as: «à l'époque fixée». Cf. Mertens 1995, who translates as «qui se manifeste pendant ce délai». This interpretation, however, also evokes a sense of alchemy working in accordance with natural temporal rhythms.

¹³ See Dufault 2015, esp. 242-244; Viano 2015, 322-325.

¹⁴ Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus* 1.14. The same idea is recognised as being related to Mithraic doctrine by Origen (*Against Celsus* 6.22) – Mithraism is a mystery to which Zosimos attributes a degree of alchemical authority (*Authentic Memoirs* 13.21-2). Whilst Proclus states that he himself does not agree with this theory (believing that the planetary gods would not divide metals between themselves, and that all metals are the offspring of them all («πάντων γὰρ ἐστὶν ἕκγονα», 1.14), the

Proclus discusses, there are connections between: gold and the sun; silver and the moon; lead and Saturn; and iron and Mars.¹⁵ Cosmic sympathy is also mentioned in a body of Egyptian religio-mystical treatises with which Zosimos was certainly familiar, to the extent that he treats it as something of an authority on several esoteric areas: the philosophical *Hermetica*. One particular text, the *Kore Kosmou*, involves Isis teaching her son, Horus, about the nature of God and the special role in the cosmos which humanity has because of their ability to acquire esoteric knowledge. This treatise includes a discussion of the teachings of Hermes Trismegistos, about astrology and the relationship between earthly sacred procedures and the heavens:

οἷτοι, παρ' Ἑρμοῦ μαθόντες ὡς τὰ κάτω συμπαθεῖν τοῖς ἄνω ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ διατάγη, τὰς προσκαθέτους τοῖς ἐν οὐρανῷ μυστηρίοις ἱεροποιίας ἀνέστησαν ἐν γῆ.

These men, having learned from Hermes that things on Earth are sympathetically aligned by the Demiurge to things above, set up sacred procedures which are vertically connected to the mysteries of the heavens.¹⁶

It is unclear what exactly is meant by «sacred procedures» («ἱεροποιία»), but we might reasonably assume that this refers to theurgic ritual practices aimed at divine revelation; this is a category into which alchemy, at least as far as Zosimos understands it, as a practice which synthesises natural philosophy with spiritual mysticism, must fall.¹⁷ A

fact that Zosimos, in the explored examples, associates the kairotic moments for experiments involving certain metals with the planets associated with those metals seems to suggest that he does indeed believe in planetary correspondence. See also Zosimos' *The True Book of Sophe the Egyptian* (1.13), in which he draws a link between gold being king on Earth, just as the sun is king in heaven («βασιλεὺς... ἐπὶ γῆς, ὡς ὁ ἥλιος ἐν οὐρανῷ»), displaying some notion of a mystical association between them.

¹⁵ Although they are not discussed by Proclus, there are also longstanding alchemical links between tin and Jupiter, copper and Venus, and quicksilver and Mercury.

¹⁶ *Kore Kosmou* 68.

¹⁷ The extent to which alchemy could be considered a theurgic rite will be presented at the end of the present section. This is discussed in a speculative epilogue in

text, then, which Zosimos deems authoritative seems to declare that there is a sympathetic alignment between celestial bodies and alchemical practice.¹⁸ A clear example of this planetary correspondence in practice occurs in Zosimos' aforementioned claim that the summer, when the sun is at its 'strongest', is the most opportune moment for aurefaction – this is an application of the theoretical *sympatheia* between the sun and gold.

Owing to the fact that planetary movement is so regular and predictable, this cosmic sympathetic relationship between a certain celestial body and a certain metal's kairotic moment means that *kairos* becomes a foreseeable, calculable point in time. Recall Zosimos' description of the effects which the waning of the moon has on *lunarised* magnesia. Although the substance in question is not silver, a sympathetic relationship was still believed to have existed with the moon because of the magnesia's nature of being *σεληνοειδής* (*lunarised* / looking like the moon).¹⁹ This correspondence leads Zosimos to understand that magnesia would be influenced by the movement, position, and appearance of the lunar body in its waning phase; given that this period of waning can be accurately and reliably predicted as occurring during every other cycle of fifteen days, or thereabouts, so too can the *kairos* for experiments involving magnesia be projected ahead of time. In addition to their being predictable, a parallel nuance of these alchemical *kairoi* from the Zosimean corpus – the summer, when the moon wanes, and after a forty-day period – is that they are periodic. It is not the case that the alchemist must wait for a specific moment which is never to return; rather, the alchemist must wait for a precise moment which can be predicted and which *will* return – Zosimos does not mention a specific summer, nor a specific period of lunar waning, nor a specific

Stolzenberg 1999, but the association is in need of further research and a more comprehensive exploration.

¹⁸ See also *Isis to Horus* 1 on the importance of *kairoi* (briefly discussed by Festugière 1944, 256, n. 3).

¹⁹ One might also speculate an association between magnesia and the moon based on magnetism; periclase is magnetic, while the moon has magnetic associations because of its influence over the tides.

forty-day period.²⁰ This seems to be a crucial part of the involvement of temporal instruction in what are presumably supposed to be taken as timeless recipes for reproducible tinctures. In other words, several opportune, kairotic moments for a certain alchemical operation can be calculated ahead of time.

The practice of determining a *kairos* through the observation and interpretation of planetary movement, under the theoretical basis of celestial *sympatheia*, is evidently connected with the practice of katarthic astrology. This practice, it should be noted, is rather dissimilar to the fatalistic horoscopes with which people might be more familiar today; nevertheless, it was an important part of the ancient astrological umbrella. Katarthic astrology, also known as electional astrology, was a divinatory practice which involved using planetary movements to predict the most opportune time (the *katarche*) to begin a venture, such as alchemical experimentation.²¹ If one considers the aforementioned examples of alchemical *kairoi*, it may not be immediately obvious that the summer, a period of lunar waning, and a period of forty days are indeed astrological observations – there is seemingly no involvement of horoscopy, *horologoi*, or the astrological charts which characterise the practice in the modern imagination. These examples, however, still operate based on a simplified study of the movements and positions of celestial bodies understood to have a sympathetic influence on matters in the natural world; in other words, they are indeed still natural astrological observations. Katarthic astrology and the influence of astrology on Zosimos' practice (as well as the placement of astrology within his own conception of cosmological reality) will be discussed in greater detail in the next section of this article; for now, it will suffice to say that some ancient practitioners seem to have attributed a sense of religiosity to the astrological determination of *katarchai*, suggesting that Zosimos' *kairos* may also be a moment coloured with religious significance –

²⁰ Though we might reasonably assume that certain factors – the heat of the summer or visibility of the waning moon – were thought to have had an influence on the potency of the sympathy, and therefore the alchemical change.

²¹ See Hübner 2003 and (esp.) Gordon 2013, 102-108 for the technicalities and techniques involved in katarthic astrological practice (based on several Arabic passages, but also including some sections of the *CCAG*).

not unsurprising, given the intimate parallels between technique and spirituality which are evident in Zosimean thought.²² Iamblichus, a contemporary of Zosimos, in his treatise *On Egyptian Mysteries*, writes that the gods passed down certain procedures to humans, and that the knowledge which these procedures provide through correct divinatory praxis has a divine character («καὶ περὶ πάσας ἐκ θεῶν παραδοθείσας ἀνθρώποις ἐπιστήμας [...] τὸ θεῖον ἦθος τῆς γνώσεως»).²³ In this way, the revelations gained from sacred divination («τῆς ἱερᾶς μαντείας») – the *kairos* gained from the astrological interpretation of celestial bodies – is explicitly said to be divinely inspired.²⁴ Iamblichus' Neoplatonic attachment of divine sanction to katarchic astrology and the interpretation of the *kairos* has precedent in the Platonic tradition. In his *Laws*, Plato attempts to disprove the notion that all human affairs are simply a matter of chance, and that there is no specific moment when an action ought to take place; as Plato says, God controls all, and fortune and *kairos* work with God over all human matters («θεὸς μὲν πάντα καὶ μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρὸς τὰνθρώπινα διακυβερνῶσι ζύμπαντα»).²⁵ It seems, then, that determination of the kairoic moment, through proper astrological practice, was considered in the Neoplatonic circles which so heavily influenced Zosimos to be a divinely-inspired revelation, celestial bodies being the point of connection between the divine realm and the human. This divine role which the *kairos* seems to have had in ancient esoteric circles is never explicitly mentioned by Zosimos; he does, however, consider that the *kairos* is a vital part of the alchemical process, which he in turn considers to be a divinely-inspired praxis.²⁶

I would like to conclude this section by drawing a speculative parallel. Beyond astrology, the sacred nature of the *kairos* is an

²² See Becker 2008, 6 and Greenbaum 2021, 116 for the ancient belief in the divine sanction for katarchic astrology.

²³ Iamblichus, *De Mysteriis* 9.4. Iamblichus does not explicitly mention katarchic astrology, but, as Lawrence 2021, 276 notes, the determining of *katarchai* «may be the most apparent use of astrology in theurgic rites».

²⁴ Iamblichus, *De Mysteriis* 9.5.

²⁵ Plato, *Laws*, VI, 709b.

²⁶ For wider associations between alchemy and divine inspiration, with particular reference to ancient Gnostic circles and a fascinating motif in the *Gospel of Philip* of God as the ultimate alchemist, see Painchaud & Charron 2001.

emphasised characteristic in another area of the ancient religious world: theurgy.²⁷ Theurgy is defined as a set of ritual practices which invoke supernatural forces, often with the ultimate aim of mystical revelation or spiritual *henosis*. This seems to be congruent with Zosimos' view of alchemy: in his *Final Count*, he assures Theosebeia that, having achieved the alchemical *magnum opus*, she ought to spit on matter in an ultimate display of Gnostic revelation and rush up to the celestial realms to reside with other spiritual beings, her own kind («τὸ γένος τὸ σόν»).²⁸ Zosimos, then, appears to regard alchemy as a physical practice aimed at both material purification and spiritual ascent. Whilst a more comprehensive study is required to fully demonstrate that Zosimos considered alchemy a form of Gnostic theurgy, it would be worth briefly examining the relationship between *kairos* and theurgy in Zosimos' milieu – an examination which, I believe, uncovers an interesting area of comparison.²⁹ The role which the *kairos* played in other forms of ancient theurgy has been thoroughly covered in the scholarship on late antique religio-philosophical trends; I wish simply to draw attention to the kairotic ideas of Iamblichus, for whom theurgic orthopraxis is of great interest.³⁰ In his treatise *On Egyptian Mysteries*, Iamblichus discusses an Egyptian claim that ascent to higher realms can be achieved through theurgy, and that this practice is nothing more than study of the *kairos*:

[...] ἀλλὰ καὶ διὰ τῆς ἱερατικῆς θεουργίας ἀναβαίνειν ἐπὶ τὰ ὑψηλότερα καὶ καθολικώτερα καὶ τῆς εἰμαρμένης ὑπερκείμενα παραγγέλλουσι πρὸς τὸν θεὸν καὶ δημιουργόν, μήτε ὕλην προσποιουμένους μήτε ἄλλο τι προσπαραλαμβάνοντας ἢ μόνον καιροῦ παρατήρησιν.

[...] but they recommend ascent, through sacred theurgy, to higher, more universal realms, which are superior to Fate, to God and the Demiurge without making use of matter nor employing

²⁷ See esp. Addey 2021.

²⁸ Zosimos, *Final Count* 8.16. See Fraser 2007.

²⁹ This is discussed further in Stolzenberg 1999, 29-31 and Grimes 2018, 218-228.

³⁰ See Addey 2014, 211.

any method other than careful observation of the opportune moment.³¹

For Iamblichus, the calculation and observation of the opportune moment is so sacred, so religiously charged, that it is clearly a crucial part of one's attempt at spiritual ascent. Zosimos' conception of spiritual ascent clearly requires more than the simple study of *kairoi*; for him, the *kairos* is a vital element of a wider praxis of metallurgical and spiritual purification. If, however, we are to speculate that Zosimos viewed alchemy in theurgic terms, we might reasonably assume that he held in high regard many of the aspects of theurgy which his contemporary held, including timeliness. Indeed, as this section has hoped to demonstrate, determination of the *kairos* was a fundamental part of Zosimos' alchemical practice, just as it was fundamental to a host of theurgic rites. For Zosimos, the *kairos* was a divinely-inspired, yet predictable and periodic, point at which the cosmos perfectly harmonised for the completion of a particular experiment.³² It is a hugely significant part of his alchemical technique, without which the desired tincture is unlikely to materialise.

2. *Kairikai katabaphai: a matter of alchemical and astrological orthopraxis*

Whilst the term *kairos* appears in the Zosimean corpus fourteen times, the term *kairikos* ('in time with *kairos*') appears twenty-four times. The reason for this frequency is the aforementioned phrase which Zosimos repeatedly employs for the alchemical tinctures which occur after successful experimentation: *kairikai katabaphai*. That this fundamental term involves a cognate of *kairos* suggests the importance which Zosimos assigns to timeliness in his experimentation – the concept could not be more baked into alchemical success. To understand the exact nuances of Zosimos' use of this phrase, it is necessary to first

³¹ Iamblichus, *De Mysteriis* 8.4. See also 7.1, 8.5, and 8.6 for further discussion of the *kairos* at which certain theurgic rites should be undertaken.

³² On cosmic harmony in Zosimos' corpus, see Dufault 2015.

explore Zosimos' own religious views in order to establish the celestial and cosmological hierarchies which he believed would influence his practice, on both a material and a spiritual level.

Although Gnosticism is subject to much controversy about its status as a useful religious classification, I find it fair to refer to Zosimos as a Gnostic, in so far as he doubtlessly displays basic Gnostic tendencies: dualism; an importance placed on *gnosis* as a means of salvation; observance of a basic Gnostic cosmology etc.³³ In no other section of Zosimos' corpus are these tendencies more pronounced than in the account he offers of the creation (or at least the materialisation) of mankind:

ὄτε ἦν Φῶς ἐν τῷ παραδείσῳ διαπνεόμενος, ὑπὸ τῆς εἰμαρμένης ἔπεισαν αὐτὸν ὡς ἄκακον καὶ ἀνενέργητον ἐνδύσασθαι τὸν παρ ' αὐτῶν Ἀδάμ, τὸν ἐκ τῆς εἰμαρμένης, τὸν ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων. ὁ δὲ διὰ τὸ ἄκακον οὐκ ἀπεστράφη · οἱ δὲ ἑκαυχῶντο ὡς δεδουλαγωγημένου αὐτοῦ.

When Phos was gliding in the breeze in paradise,³⁴ they [the daemons], on the order of Fate, persuaded him, since he was pure and without toil, to clothe himself with their Adam, which came from Fate, and which was composed of the four elements. And Phos-Adam, owing to his purity, did not refuse; and they [the daemons] gloated that he had been enslaved.³⁵

In Zosimos' worldview, there is a hierarchy of celestial agents. Although there does not seem to be one definitive Gnostic cosmology, a general pecking order of the powers relevant to the present investigation can be reliably constructed: God – the Monad, considered to be beyond comprehension and beyond the material universe; the Demiurge –

³³ See further Grimes 2018, 164. An enumeration of Zosimos' views which align with general Gnostic tendencies can be found in Mertens 2002, 172-174.

³⁴ That is to say, being carried by the wind, since Phos at this stage is a πνευματικός ἄνθρωπος. For this play on *pneuma* meaning all of breath, wind, and spirit, see Jackson 1978, 50.

³⁵ Zosimos, *On the Letter Omega* 11.1-6. For a Gnostic exposition of this myth, see Rinotas 2021, 6-9. A near identical account is told in the Gnostic *Apocryphon of John*.

the ignorant or evil creator of the physical world, over which he may retain control; the Chronocrators – the rulers of time, associated with the planets and astrological cycles; the Archons – lower-level celestial beings, associated with Fate, who bridge the gap between the sensible world and the divine; the daemons – the earthly attendants who fulfil the will of the Archons; and humans.³⁶ In short, for Zosimos, the sensible world of physical reality is dominated by the Archons and daemons who malevolently trapped humanity in the material world. That daemons had great influence over mankind seems to have been a core belief in the ancient esoteric circles with which Zosimos was involved. In the *Corpus Hermeticum*, it is made clear that just as the daemons are dependent on the spheres (of the Archons), so too are humans dependent on the daemons («τούτων δὲ τῶν σφαιρῶν ἤρτηνται οἱ δαίμονες, τῶν δὲ δαιμόνων οἱ ἄνθρωποι»³⁷). These celestial figures were believed to oscillate between benevolence and malevolence; though, as Zosimos' Phos-Adam myth highlights, their proclivity for evil could have disastrous consequences for unsuspecting humans.³⁸ It is for this reason that Zosimos claims that men who associate themselves too much with daemons and materiality (i.e. his rival alchemists) are not acceptable to either God or men of philosophy («ἀλλ' οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἀποδεκτοὶ οὔτε παρὰ θεῶ οὔτε φιλοσόφοις ἀνθρώποις»³⁹).

These daemoniac figures, so Zosimos believed, were also inextricably linked to the practice of astrology. Whilst the daemons had no direct influence over planetary movement or the fate of an individual or enterprise, they were considered the terrestrial instruments of the Archons and Chronocrators who did have control over these things; in other words, they enforced onto mankind outcomes which could be positive or negative, according to the changing times and the consequences attached to such times by their celestial superiors.⁴⁰

³⁶ See Jonas 1958, 42-44. See also, Fraser 2004, 131.

³⁷ *Corpus Hermeticum* 16.17.

³⁸ Zosimos, *On the Letter Omega* 2.

³⁹ Zosimos, *On the Letter Omega* 3.1-2.

⁴⁰ Zosimos, *On the Letter Omega* 2. This has been extensively discussed in previous scholarship: see, Festugière 1944, 264, n. 10; Jackson 1978, 42, n. 9; and Stolzenberg 1999, 5-8.

If an Archon or Chronocrator decided upon favourable astrological conditions (a *kairos*), the daemon would be beneficent, an alchemist's experiment would succeed, and a tincture would be formed; if, on the other hand, an Archon or Chronocrator decided upon unfavourable astrological conditions, the daemon would be maleficent, and the alchemist's experiment would fail.

The influence of these temperamental daemonic forces over alchemical practice clearly did not sit comfortably with Zosimos. Their unpredictability made for unreliable experimentation, and their being lesser celestial figures than God himself meant that attempts to appease them for favour naturally resulted in a distortion of proper religious practice. In his treatise *On the Letter Omega*, Zosimos criticises his rival alchemists for their overreliance on daemonic support and the undue faith which they afforded them:

[...] καὶ οὐδεὶς λόγος αὐτοὺς ἀποδεικτικὸς ἔπεισεν ὅτι ἀλήθειά ἐστιν εἰ μὴ ὁ ἴδιος αὐτῶν δαίμων, κατὰ τοὺς χρόνους τῆς αὐτῶν εἰμαρμένης μεταβληθεὶς, παραλαβόντος αὐτοὺς κακοποιῶ δέ, εἶπεν. καὶ τῆς τέχνης καὶ τῆς εὐδαιμονίας αὐτῶν πάσης κωλυθείσης, καὶ ἐφ' ἑκάτερα τραπέντων τῶν αὐτῶν τύχη ῥημάτων, μόλις ἐκ τῶν ἐναργῶν τῆς εἰμαρμένης αὐτῶν ἀποδείξεων ὠμολόγησαν εἶναι τι καὶ μετ' ἐκείνων ὧν πρότερον ἐφρόνου.

[...] and no proof-affording argument persuades them that these things are true, not unless their own daemon proves it, when that daemon is changed according to the changing times of Fate, and a maleficent one associates themselves with them. And so, with their craft and all of their success being hindered, *and with their recipes turning from success to failure by chance*, because of this clear evidence from fate, they unwillingly confess that this is the case, even for the recipes which they originally regarded highly.⁴¹

Zosimos' rivals, as the highlighted portion of the text in particular accentuates, blindly rely on daemons for good favour in their alchemical procedures; their experiments succeed or fail based on chance alone

⁴¹ Zosimos, *On the Letter Omega* 2.6-14. Emphasis is my own.

(τύχη). As he continues in the next two sections of this text, these people are mindless («ἄνοιας»); they imagine nothing beyond the material and, although they are followers of Fate («εἰμαρμένη ἀκολουθοῦντες»), they do not even understand Fate, who leads them justly («μηδὲν τῶν ἀσωμάτων φανταζομένους, μήτε αὐτὴν τὴν εἰμαρμένην τὴν αὐτοῦς ἄγουσαν δικαίως»)⁴² Fate is presented as a force for good; Fate will eventually bring about a kairotic moment when the tinctures will succeed, but Zosimos bemoans the fact that his rivals mindlessly do not pay her proper attention.⁴³ They do not practice astrology and they do not attempt to observe the *kairos*, but will perform an experiment at any time («ἐν παντὶ καιρῷ»), and simply encourage their daemon to give them aid with prayers and nourishing sacrifices.⁴⁴ His rivals attempt to create *kairikai katabaphai*, but do not care to determine what *kairikai* might actually mean, hence their unreliable successes. It seems to me that Zosimos observes two fundamental flaws in his rivals' alchemical practices: firstly, on a technical level, they do not wait for the opportune moment, but rely solely and ignorantly on Fate and chance; and secondly, on a spiritual level, their attempts to placate and satiate daemonic forces mean that they pay less attention to God himself, and effectively worship the celestial beings who trapped mankind away from the heavens. Zosimos does, however, provide solutions. He offers Theosebeia advice on astrological, alchemical, and spiritual orthopraxis, so that she too might reliably achieve successful tinctures, unlike his rivals who operate carelessly; this advice is: to perform certain theurgic rituals and prayers to ensure proper religious conduct; and to turn her practice to the production of a different type of tincture, one which operates totally independently of daemonic influence, but which is still dependent upon the *kairos*. In this way, Zosimos' guidance for proper

⁴² Zosimos, *On the Letter Omega* 3.7, 4.3-4.

⁴³ Later in this same treatise, Zosimos claims that philosophers should be a class above Fate («φιλοσόφων γένος ἀνώτερον τῆς εἰμαρμένης») (*On the Letter Omega* 5). Zosimos' anti-fatalistic stance here can be reconciled with his belief in astrology and with the significance which he attaches to the *kairos*. Zosimos' astrological practice is purely for reasons of divine providence. His aims are not a deterministic prophecy of the future per se, but some kind of sacred revelation about the kairotic *katarche* for his experimentation.

⁴⁴ Zosimos, *On the Choice of a Favourable Moment* 4.26.

practice is dualistic – for him, orthopraxis is a mixture of the spiritual *and* the technical.

As he relates to Theosebeia, Zosimos encourages an internal ritual of contemplation and calmness to bring the divine to her:

καθεζομένη δὲ τῷ σώματι, καθέζου καὶ τοῖς πάθεσιν, ἐπιθυμία, ἡδονῆ, θυμῷ, λύπη [...] καὶ οὕτως αὐτήν διευθύνουσα προσκαλέση πρὸς ἑαυτὴν τὸ θεῖον

Being calm in your body, calm yourself also as to your emotions, desire, pleasure, anger, and anguish [...] and, in this way, being calm, you will call the divine to yourself.⁴⁵

This instruction is echoed in *On the Letter Omega*, in which Zosimos declares that a true philosopher must go on a spiritual, contemplative journey to understand themselves («πορεύεσθαι δὲ διὰ μόνου τοῦ ζητεῖν ἑαυτὸν») and that this will allow them to know God («θεὸν ἐπιγνόντα»)⁴⁶ This insistence that the Monadic God receive attention directly through mystical contemplation and prayer reaffirms Zosimos' concerns that his rivals are committing a religious *faux-pas* by sacrificing and devoting themselves to the daemons, lesser celestial beings.⁴⁷ Zosimos is certainly not alone in this worry. Several other late antique philosophers and religious figures shared in this anxiety over false religious practice leading to the accidental prioritisation of daemons over superior celestial figures. In his *City of God*, St Augustine condemns pagan theurgists and users of magic alike, stating that they perform fallacious rites to daemons who imitate greater angels («*ritibus fallacibus daemonum obstricti sub nominibus angelorum*»)⁴⁸ That daemons will be worshipped in lieu of God himself is a present anxiety. Also recall Iamblichus' concern that improper astrological practice would result in divinely-inspired knowledge being mixed with the material («πολλῷ τῷ θνητῷ καὶ πολλάκις ἀνακεραυνόμενα»), such that

⁴⁵ Zosimos, *Final Count* 8.4-7.

⁴⁶ Zosimos, *On the Letter Omega* 7.8-9.

⁴⁷ See Fraser 2007, 43.

⁴⁸ Augustine, *City of God* 10.9.

the sacred nature of that knowledge would be lessened («τὸ θεῖον ἦθος τῆς γνώσεως ἀπεργάζονται»)⁴⁹ Whilst this example does not explicitly involve the improper religious practice of outwardly worshipping daemons, it does involve the ignorant and improper religious practice of mixing the divine with the terrestrial (a mirroring of God’s position above daemons in a celestial hierarchy), such that *gnosis*, a core of Zosimos’ practice, is at best tainted, and at worst lost.⁵⁰ Zosimos’ concern, therefore, is not without parallel.

In the same breath as Zosimos instructs Theosebeia to direct her religious focus toward God himself, he also encourages her to perform apotropaic sacrifices to ward off unwanted daemonic influence:

πρόσφερε θυσίας τοῖς [...] μὴ τὰς θρεπτικὰς αὐτῶν, καὶ προσηνεῖς, ἀλλὰ τὰς ἀποθρεπτικὰς αὐτῶν, καὶ ἀναιρετικὰς.

Offer sacrifices to them [the daemons], not ones which are suitable, nor nourishing and pleasing to them, but ones which drive them away and destroy them.⁵¹

Zosimos’ advice is simple; if the daemons are prone to interfering with and negatively influencing the outcome of an experiment, repel them so that a tincture can be formed without their meddling! This does, however, require a type of alchemical transformation which works totally without their (sometimes favourable) influence: that is Zosimos’ second piece of advice, the natural tinctures.

The differences between the tinctures which require daemonic support and the tinctures which operate independently of daemons, as well as an aetiology for these distinctions, is given in the treatise *Final Count*. As Zosimos explains, the daemons are responsible for the

⁴⁹ Iamblichus, *On Egyptian Mysteries* 9.4.

⁵⁰ Lopes da Silveira 2020, 153-154 highlights Zosimos’ emphasis that a huge part of his issue with his peers’ practice is that it is fundamentally rooted in corporeality, mirroring Iamblichus’ worry that the divine will become too intertwined with the material. This echoes the *Book of Enoch*, in which fallen angels gift humans sciences, including ‘colouring tinctures’, in return for sexual favours (see Fraser 2004, 127).

⁵¹ Zosimos, *Final Count* 8.8-10.

replacement of natural tinctures (*physikai kairikai katabaphai*) with unnatural tinctures (*aphysikai kairikai katabaphai*):⁵²

ἵνα μὴ διώκωνται παρὰ τῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ λιτανεύονται καὶ παρακαλῶνται, οἰκονομοῦνται διὰ θυσιῶν [...] ἔκρυψαν πάντα τὰ φυσικὰ καὶ αὐτόματα, οὐ μόνον φθονοῦντες αὐτοῖς, ἀλλὰ καὶ περὶ τῆς ἑαυτῶν ζωῆς φροντίζοντες, ἵνα μὴ μαστίζωνται ἐκδιωκόμενοι καὶ λιμῶ τιμωρῶνται, θυσίας μὴ λαμβάνοντες, ἐποίησαν οὕτως· ἔκρυψαν τὴν φυσικὴν καὶ εἰσηγήσαντο τὴν ἑαυτῶν ἀφύσιον.

So that they might not be chased away by mankind, but rather receive praise, be called upon, and be treated with sacrifices [...] they hid all of the natural and automatic tinctures, not only because they were envious of men, but also because they were wary over their lives, lest they be whipped, driven away, and be honoured with nothing but hunger, receiving no sacrifices. They did the following: they hid the natural tinctures and brought unnatural tinctures to mankind.⁵³

Zosimos, then, presents an account in which celestial daemons, in a fit of jealousy and greed, hid the *physikai kairikai katabaphai* – which are more reliable and which work without their influence – and offered to the alchemists of the time *aphysikai kairikai katabaphai* – the unreliable tinctures which work only with their approval, but which could also be ruined by their interference. As he urges Theosebeia to apply proper theurgic practice in contemplation and sacrifice, Zosimos states that the end goal of his given technique is indeed these natural tinctures: «ἐπιτεύξη τῶν γνησίων καὶ φυσικῶν καιρικῶν».⁵⁴ This does, however, raise a vital question: how can the natural tinctures prove successful without the involvement of daemons, the celestial beings who, though temperamental, are still the ones to bring success to earthly techniques?

⁵² See Dufault 2022, 200 for the association between the unnatural tinctures and Egyptian temple traditions, and the association between the natural tinctures and an independent set of recipes.

⁵³ Zosimos, *Final Count* 7.3-8.

⁵⁴ Zosimos, *Final Count* 8.12-13.

The term *physikai* may hold a clue. In an essay about the importance and sacred ramifications of philosophical contemplation, Philo of Alexandria proposes the analogy of a seed to explain his interpretation of the nature of *physis*. As he writes, God imbues a seed with the capacity for autonomous growth into fruit, and it is this divine essence which allows for it to grow independently («αἰ ἀρχαὶ θεοῦ, οὕτως καὶ τὰ τέλη θεοῦ... φυτοῦ μὲν ἀρχὴ σπέρμα, τέλος δ' ὁ καρπός»).⁵⁵ Indeed, as Zosimos himself writes, the natural tinctures are automatic (αὐτόματα), as they do not require daemonic aid to materialise. They have within them a divinely-inspired core which supersedes the influence of daemons. In spite of this, it seems that the natural tinctures do still need an alchemist to facilitate their growth – just as Philo's seed must be planted before it can grow of its own accord, in line with its own divine nature. As the term *physikai kairikai katabaphai* suggests, there is still an opportune moment when this human action might take place.⁵⁶ It is possible, then, that Zosimos viewed the *kairos* as a divinely-inspired moment *above* daemonic influence. In other words, daemonic influence has no effect on these specific tinctures, as long as the moment is propitious, the term *kairikai* suggesting that this would be a necessary condition for alchemical success. This, however, is somewhat speculative; unfortunately, Zosimos simply does not provide enough detail on the nature of processes involved in the production of natural tinctures.⁵⁷ What is more clear, however, is what Zosimos believes will be the effects of achieving natural tinctures. As he writes, having achieved the tinctures, Theosebeia will have become perfect (τελειωθεῖσαν – a term replete with initiatory significance), and will run down to Poimenendra («καταδραμοῦσα ἐπὶ τὸν Ποιμένανδρα [sic]») – the Hermetic version of Zosimos' Phos-Adam myth of the fall of man, possibly implying

⁵⁵ Philo, *Who Is the Heir of Divine Things?* 121. See further, Zachhuber 2020.

⁵⁶ Cf. Stolzenberg 1999, 17. Stolzenberg argues that the use of *kairikai* is part of a general appellation for tinctures (*kairikai katabaphai*) and does not necessarily imply that natural tinctures are reliant upon propitious times. The above quote of *Final Count* 8.12-13 (n. 52), however, refers to them as *physikai* and *kairikai*, with the term *katabaphai* being simply implied – if *kairikai* were simply part of an appellation, it would surely not be used in lieu of *katabaphai*.

⁵⁷ Grimes speculates that the astrological practice may have been based on traditional astrological methods involving *horologoi* (Grimes 2018, 166, n. 39).

that Theosebeia will revert to times before the entrapment of soul and become a spirit herself), before she ultimately joins her own race as a celestial being («ἀνάδραμε ἐπὶ τὸ γένος τὸ σόν»).⁵⁸ The message is clear: technical perfection – the creation of natural, timely tinctures – leads to spiritual perfection. Once again, the physical and the metaphysical, with alchemy as their point of intersection, are perfectly complementary.

Although it is not clear what exactly constituted Zosimos' proposed daemon-dodging methods, Stolzenberg does point to an analogy from the end of *On the Letter Omega* which may be able to provide a small amount of insight here. Zosimos speaks of a man who, having broken a bone, and having failed to find a bone-setting priest to fix it, goes instead to learned physicians:

ὁ ἄνθρωπος μηχανικῶς καὶ ζῆ χρόνον τινὰ, τὴν ὑγίαν
πορισάμενος· καὶ οὐδέηπου ἐφίεται ἄνθρωπος ἀποθανεῖν διὰ τὸ
μὴ εὐρηκέναι ἱερέα ὀστοδέτην.

The man is resourcefully healed and lives a while longer, having regained his health; and in no way does he resign himself to death because he could not find a bone-setting priest.⁵⁹

As Zosimos writes, just as a man would not resign himself to a short lifetime with a broken bone because he could not find a healing priest to fix it, but would rather see a learned physician, so too should an alchemist not let themselves fall into poverty after failed experiments, but should rather attempt the techniques which Zosimos has proposed. That is to say, Zosimos' rivals should attempt the new (natural) techniques which he sets forth, and which will prove reliable, rather than stubbornly persist with their own (unnatural) techniques which are unreliable. Stolzenberg convincingly argues that, in addition to proper religious (and, I argue, astrological) conduct, Zosimos encourages the operation of a different branch of experimental techniques to bring about natural tinctures.⁶⁰ These techniques, it seems likely, were recorded in

⁵⁸ Zosimos, *Final Count* 8. See Fraser 2007, 43.

⁵⁹ Zosimos, *On the Letter Omega* 12.8-10. See further, Stolzenberg 1999, 13-15.

⁶⁰ Stolzenberg 1999, 13-15.

Zosimos' now lost book *On Furnaces and Appliances* (περὶ καμίνων καὶ ὀργάνων), and that the diagrams in this book were foolishly ignored by his rivals, just as the man with a broken bone would be foolish to ignore the illustrated books («βίβλους κατὰ ζωγράφους γραμμικὰς σκιαστὰς ἐχούσας») of physicians, without which he would needlessly bring about his own death.⁶¹ It, therefore, seems likely that all we will ever know about the exact stages of Zosimos' natural operations is that they were recorded in illustrations, hinting at their being intensely occupied with practice and technique, not just spiritual orthopraxy. Whatever the natural methods in question might involve, one thing is evident: as a comparison of the phrases *physikai kairikai katabaphai* and *aphysikai kairikai katabaphai* suggests, the only commonality, the only mainstay of alchemical operation for Zosimos, is the observation of the *kairos*.

3. Conclusion

Unlike the terms *chronos* or *aion*, for example, which both convey a quantitative interpretation of time, *kairos* has a qualitative character. It is the specific moment at which a specific action, perhaps a specific stage in an alchemical process, *ought* to be performed.⁶² The importance of the kairoic moment throughout the Zosimean corpus is evident – it is such an integral part of the production of efficacious tinctures that it is part of the appellation which Zosimos uses to refer to them, while he also states explicitly his hesitation to believe that successful operations can occur at an unpropitious point in time. He understood the astrological observation of the *kairos* as a vital moment in alchemical practice – a moment with a veritable divine essence, and a moment without which experiments would surely fail. Beyond this, this investigation has also led to some other interesting nuances surrounding the Zosimean *kairos*: the cosmic sympathetic relationship between celestial bodies and metallurgical practice has the result that the *kairos* for the manipulation of a certain metal can be reliably predicted because of the regularity of the associated planet's cycles and

⁶¹ Zosimos, *On the Letter Omega* 12.6.

⁶² Smith 1969, 1.

movements; this cyclical nature of planetary movement also means that the Zosimean *kairos* is periodic – timeless recipes can involve specific moments because those moments will happen several times, at regular, calculable intervals. Overall, Zosimos’ practice seems to have been a complex nexus involving spiritual contemplation, apotropaic sacrifices, and alchemical technique, and the calculation and manipulation of the divinely-inspired *kairos* was at the heart of these processes.

Bibliography

- Addey, C. [2014], *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the Gods*, Oxford, Routledge.
- Addey, C. [2021], Divination and the *Kairos* in Ancient Greek Philosophy and Culture, in: Ead. (ed.), *Divination and Knowledge in Greco-Roman Antiquity*, London, Routledge, 138-173.
- Becker, C. [2008], Astrology and Alchemy, in: *Geocosmic Journal*, Winter, 1-16.
- Berthelot, M. [1888], *Collection des Anciens Alchimistes Grecs: Les Œuvres de Zosime*, Paris, G. Steinheil.
- Bury, R.G. [1926], *Plato. Laws, Volume I: Books 1-6*, Massachusetts, Loeb.
- Crombie, F. [1872], *The Writings of Origen*, Edinburgh, T. & T. Clark.
- Cohn, L. [1896], *Philonis Alexandrini Opera III*, Berlin, Wentworth Press.
- Diehl, E. [1903], *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria I*, Leipzig, Teubner.
- Dufault, O. [2015], Transmutation Theory in the Greek Alchemical Corpus, in: *Ambix* 62 (3), 215-244.
- Dufault, O. [2019], *Early Greek Alchemy, Patronage, and Innovation in Late Antiquity*, California, California Classical Studies.
- Dufault, O. [2022], Lessons from the Body: Alchemy and Spiritual Exercises in the First *Lesson on Excellence* of Zosimos of Panopolis, in: S. Slaveva-Griffin, I.L.E. Ramelli (eds.), *Lovers*

of the Soul, Lovers of the Body: Philosophical and Religious Perspectives in Late Antiquity, Massachusetts, Center for Hellenic Studies, 193-216.

- Festugière A.J. [1944], *La révélation d'Hermès Trismégiste: Volume 1*, Paris, Les Belles Lettres.
- Fraser, K. [2004], Zosimos of Panopolis and the Book of Enoch: Alchemy as Forbidden Knowledge, in: *Aries* 4 (2), 125-147.
- Fraser, K. [2007], Baptised in *Gnōsis*: The Spiritual Alchemy of Zosimos of Panopolis, in: *Dionysius* 25, 33-54.
- Fowden, G. [1993], *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton, Princeton University Press.
- Greenbaum, D.G. [2021], Divination and Decumbiture: Katarchic Astrology and Greek Medicine, in: C. Addey (ed.), *Divination and Knowledge in Greco-Roman Antiquity*, London, Routledge, 109-137.
- Grimes, S. [2018], *Becoming Gold: Zosimos of Panopolis and the Alchemical Arts in Roman Egypt*, Auckland, Rubedo Press.
- Gordon, R. [2013], “Will My Child Have a Big Nose?”: Uncertainty, Authority and Narrative in Katarchic Astrology, in: V. Rosenberger (ed.), *Divination in the Ancient World: Religious Options and the Individual*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 93-138.
- Hübner, W. [2003], *Raum, Zeit und soziales Rollenspiel der vier Kardinalpunkte in der antiken Katarchenhoroskopie*, Munich, De Gruyter.
- Jackson, H.M. [1978], *Zosimos of Panopolis: On the Letter Omega*, Georgia, Society of Biblical Literature.
- Jonas, H. [1958], *The Gnostic Religion*, Boston, Beacon Press.
- Knipe, S. [2011], Sacrifice and Self-Transformation in the Alchemical Writings of Zosimus of Panopolis, in: C. Kelly, R. Flower, M.S. Williams (eds.), *Unclassical Traditions. Volume II: Perspectives from East and West in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge Philological Society, 59-69.
- Kroll, G. [1908], *Vettii Valentis Anthologiarum Libri*, Berlin, Wentworth Press.

- Lawrence, M. [2021], Astral Symbolism in Theurgic Rites, in: C. Addey (ed.), *Divination and Knowledge in Greco-Roman Antiquity*, London, Routledge, 270-294.
- Lopes da Silveira, F. [2020], *The Searched-for Thing: A Literary Approach to Four Early Alchemical Texts*, [Doctoral dissertation, University of Oxford]. <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:26839725-c2c3-4631-a71c-a7e4cd64b7c7> (accessed August 31, 2023)
- Mertens, M. [1995], *Les Alchimistes Grecs. Tome IV : Zosime de Panopolis. Mémoires Authentiques*, Paris, Les Belles Lettres.
- Mertens, M. [2002], Alchemy, Hermetism, and Gnosticism at Panopolis c.300 AD: The Evidence of Zosimus, in: A. Egberts, B.P. Muhs, J. van der Vliet (eds.), *Perspectives on Panopolis: An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest*, Leiden, Brill, 165-175.
- Painchaud, L., Charron, R. [2001], God is a Dyer: The Background and Significance of a Puzzling Motif in the Coptic Gospel According to Philip (CG II, 3), in: *Le Muséon* 114, 41-50.
- Rinotas, A. [2021], Spiritual and Material Conversion in the Alchemical Work of Zosimus of Panopolis, in: *Religions* 12, 1-13.
- Scott, W. [1924], *Hermetica*, Oxford, Routledge.
- Smith, J.E. [1969], Time, Times, and the ‘Right Time’: *Chronos* and *Kairos*, in: *The Monist* 53, 1-13.
- Stolzenberg, D. [1999], Unpropitious Tinctures: Alchemy, Astrology, and Gnosis, According to Zosimos of Panopolis, in: *Archives Internationales d’Histoire des Sciences* 49, 3-31.
- Taylor, T. (1895), *Iamblichus on the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans, and Assyrians*, London, Adansonian.
- Viano, C. [2015], Une substance, deux natures: les alchimistes grecs et le principe de la transmutation, in: F. Jourdan, A. Vasiliu (eds.), *Chôra. Dualismes: Doctrines religieuses et traditions philosophiques*, Paris, Polirom, 309-325.
- Wiesen, D.S. [1968], *Augustine. City of God, Volume III: Books 8-11*, Massachusetts, Loeb.
- Zachhuber, J. [2020], Nature, in: M. Edwards (ed.), *The Routledge*

Handbook of Early Christian Philosophy, Oxford, Oxford University Press, 27-40.

Keywords

alchemy; religion; *kairos*

Abstract

For Zosimos the alchemist (c.4th C. AD), it seems that the whole of alchemy depended upon the *kairos* – the opportune moment, determined via katarchic astrology, when an experiment would succeed. In fact, Zosimos refers to alchemical transformations as *kairikai katabaphai* – colour changes achieved at the *kairos* – and states that they are «subject to lunar influence and the passing of time» (*The Visions* 10.12). This paper explores Zosimos' understanding of *kairos* and its importance in his alchemical practice. Firstly, a general overview is presented of Zosimos' use of the term and the nuances which can be gleaned from his own work and the work of those in his intellectual milieu; the second half of this paper focuses more specifically on the term *kairikai katabaphai* to examine what role exactly *kairos* may have had in Zosimos' wider religio-philosophical beliefs and his understanding of the mechanics behind alchemical change. Ultimately, this paper concludes that alchemists seem to have regarded the *kairos* as having many fascinating aspects: it is a divinely-inspired, precisely calculable, repeating, transformative moment, without which alchemical success is almost impossible. Zosimos' practice involves a complicated amalgamation of prayer, sacrifice, calculation, and technique; as this paper hopes to demonstrate, a true appreciation of the *kairos* is at the heart of all of this.

Joshua Werrett

St John's College, University of Oxford, United Kingdom

E-mail: joshua.werrett@sjc.ox.ac.uk

ESSAYS / SAGGI LIBERI

CARMINE MARCACCI

UNA RIFLESSIONE SUL *MITSEIN*:
DA HEIDEGGER A JEAN-LUC NANCY

SOMMARIO: 1. *Premessa*; 2. *Articolazione del Dasein heideggeriano*; 3. *Sviluppi e prospettive del Mitsein*; 4. *Debito e distanza: Nancy interprete di Heidegger*; 5. *Ri-leggere il Mitsein*.

1. *Premessa*

Il pensiero del *Mitsein* come dimensione costitutiva dell'esistenza in quanto tale trova la sua fondazione teorica all'interno della fenomenologia ermeneutica di Heidegger, in quello specifico tentativo di risalire all'essere attraverso la domanda sull'esistenza dell'Esserci (*Dasein*). È a partire da questo stesso sfondo teorico che Jean-Luc Nancy tenta di radicalizzare la dimensione in-comune¹ dell'esistenza esibendo una ontologia singolare-plurale che si caratterizza come discorso preliminare ad ogni tentativo di elaborazione etica e politica. Lo scopo che qui ci proponiamo è quello di percorrere le falde teoriche di questo pensiero mostrandone la genesi e, allo stesso tempo, la sua fecondità filosofica. Tale questione, infatti, merita di essere tenuta in considerazione in quanto sfondo teoretico privilegiato della riflessione etica e in quanto punto di partenza per sviluppi successivi del pensiero.

In questo articolo ci chiederemo se è corretto considerare la filosofia di *Sein und Zeit* alla stregua di un pensiero individualista.² In aggiunta, ci domanderemo se e in quale senso si può dire che Heidegger non abbia colto fino in fondo le conseguenze del *Mitsein* nella sua analitica

¹ Si fa qui uso del trattino tra «in» e «comune» per rimarcare il tentativo nancyano di sostituire ad una concezione sostanzialistica dell'essere una concezione strutturalista in cui ogni esistenza è determinata dalla relazione con tutte le altre. L'esistenza non è un'essenza comune a tutti gli esistenti ma è messa in gioco nella spartizione delle singolarità. Si avrà modo di chiarire questo punto.

² Con questo interrogativo si apre l'introduzione di Olafson 1998, 1.

esistenziale. In terzo luogo, alla luce dei due precedenti interrogativi e delle riflessioni che Heidegger svolse nel 1947 nel *Humanismusbrief*, tenteremo di spiegare in che senso si possa parlare di un'etica originaria nel suo pensiero. Quest'ultimo interrogativo ci porterà in parte oltre Heidegger stesso, e aprirà la strada alla lettura che, di questi temi, darà Jean-Luc Nancy. Quest'ultimo, infatti, è fortemente debitore dell'apparato concettuale e teorico heideggeriano tanto da avere come obiettivo principale quello di ri-inizializzare *Essere e Tempo* partendo proprio dalla categoria di *Mitsein*.

2. Articolazione del Dasein heideggeriano

L'analisi sul *Mitsein* ha il suo punto di origine nella sezione dedicata all'Esserci nel suo momento preparatorio e alla caratterizzazione ontologica della sua esistenza. La struttura fondamentale dell'Esserci non è un tutto composto di parti, ma una struttura originariamente unitaria. Tuttavia, nonostante l'unità della struttura essa è complessa e racchiude in sé una pluralità di fenomeni: l'essere-nel-mondo, il con-essere con gli altri e l'essere in cui ne va di se stesso [cfr. Heidegger 1986, 149-150]. Tutta la sezione dedicata alla caratterizzazione preliminare dell'Esserci ha, infatti, lo scopo di chiarire questa ambiguità: unitarietà e complessità interna dell'Esserci.

Una prima distinzione che Heidegger individua e su cui si basa gran parte della sua analisi è quella tra categoriale³ ed esistenziale. Mentre gli altri enti sono semplicemente-presenti,⁴ l'Esserci è quell'ente il cui modo d'essere esclusivo è l'esistenza. I caratteri d'essere della semplice-presenza vengono definiti da Heidegger categoriali, mentre

³ Heidegger fa riferimento all'etimologia del termine "categoria". Essa deriva dal greco *katà-aporéuo* che significa accusare apertamente, dire qualcosa in faccia a qualcuno davanti a tutti. Mentre impiegato ontologicamente significa dire in faccia all'ente ciò che esso, in quanto ente, già sempre è, farlo vedere a tutti nel suo essere. Cfr. Heidegger 1976, 67.

⁴ Gli enti semplicemente presenti si danno nel quotidiano essere-nel-mondo come "pragmata" ossia utilizzabili perché il modo più immediato del commercio intramondano non è la semplice percezione conoscitiva, ma il prendersi cura maneggiante e usante. Cfr. Heidegger 1976, 92.

quelli dell'esistenza esistenziali. Questa distinzione è estremamente importante (lo sarà anche per Nancy) in quanto individua, distinguendo, l'essere dagli enti in quanto tali e, di conseguenza, essa riguarda l'essere in generale. «L'essenza dell'Esserci consiste nella sua esistenza» [Heidegger 1976, 64] significa che ogni manifestazione della sua struttura si iscrive in questa modalità d'essere. In altri termini l'esistenza è la *conditio sine qua non* dell'Esserci.

Pensare adeguatamente l'esser articolato dell'Esserci in tutte le sue determinazioni significa pensarlo sulla base di quella costituzione d'essere che Heidegger indica con il nome di essere-nel-mondo. L'essere-nel-mondo viene scandito in tre punti di vista: Il *nel-mondo*; l'ente che è sempre nel modo dell'essere-nel-mondo; l'in-essere come tale. L'in-essere nel mondo non è da intendersi come un esser dentro, nel modo in cui diciamo che dell'acqua è dentro un bicchiere. Una tale posizione confonderebbe il modo d'essere di un ente qualsiasi con il modo d'essere dell'Esserci. O, in altri termini, confonderebbe il livello categoriale con quello esistenziale. Come spiega Heidegger:

L'in-essere non significa dunque la presenza spaziale di una cosa dentro l'altra, poiché l'«in», originariamente, non significa affatto un riferimento spaziale del genere suddetto. «In» deriva da innan-abitare, *habitare*, soggiornare; «an» significa: sono abituato, sono familiare con, sono solito [...]: esso ha il significato di *colo*, nel senso di *habito* e *diligo* [Heidegger 1976, 78].

La dimensione dell'in-essere, quindi, rappresenta la condizione di possibilità del rapporto concreto dell'Esserci. Esso configura il carattere di apertura⁵ che caratterizza ogni rapporto dell'Esserci e, in qualche modo, prepara la determinazione dell'Esserci come *cura*.

Il fenomeno della cura, che è la struttura caratteristica dell'Esserci, ha bisogno di una corretta interpretazione alla luce di quanto è stato detto a proposito della struttura fondamentale dell'*essere-nel-mondo*. Infatti, l'articolazione che Heidegger abbraccia sotto la nozione di *cura* è

⁵ Come spiega Fabris il termine “apertura” (*Erschlossenheit*) ha una natura ambigua perché dice sia il concreto entrare in rapporto con l'altro (in senso ontico), sia ciò che tale rapporto rende possibile (in un senso ontologico). Fabris 2004, 111.

orientata non semplicemente verso una caratterizzazione di questo modo d'essere, ma verso una comprensione del suo essere [Heidegger 1986, 146-147]. Anzitutto, il fenomeno della cura non è una proprietà che l'Esserci può possedere oppure no, essa è costitutiva e co-originaria all'essere dell'Esserci. In relazione a ciò verso cui si manifesta la cura, Heidegger distingue un prendersi cura (*Besorgen*)⁶ e un aver cura (*Fürsorge*).

Proprio il fenomeno della *Fürsorge* mette nella condizione di approfondire il problema del con-essere (*Mitsein*). Tutto ciò che è stato detto a proposito dell'essere-nel-mondo, dunque, deve essere riletto alla luce della dimensione relazionale che caratterizza ogni Esserci [cfr. Fabris 2004, 106]. Infatti, se è vero che non è mai dato un soggetto senza mondo, è altrettanto vero che non è mai dato un io isolato senza gli altri. La costituzione di questo fenomeno rappresenta una questione a parte rispetto al modo di stare al mondo dell'Esserci in relazione agli enti, poiché le modalità con cui l'Esserci entra in rapporto con gli altri Esserci sono ontologicamente diverse rispetto a quelle con cui entra in contatto con gli enti di altra natura.

Ancora una volta la differenza si gioca tra il piano dell'esistenza e quello della semplice-presenza. Gli altri Esserci, infatti, non ci sono semplicemente-presenti ma esistono, co-esistono o, come scrive Heidegger, «ci sono con» [Heidegger 1976, 153]. «[I]l discorso dell'esser rapportato, della relazione con l'altro uomo ovvero persino della relazione interumana (*zwischenmenschlichen*), è fuorviante, in quanto ci induce alla rappresentazione di due soggetti semplicemente-presenti polarmente, che poi debbano produrre dei collegamenti tra le rappresentazioni semplicemente-presenti nelle loro coscienze» [Heidegger 1991, 182]. Il problema di questo tipo di interpretazione è che si parte dall'io isolato per poi giustapporre un altro io che entra in relazione con il primo. Piuttosto, bisogna pensare la relazione come un esistere l'uno-con-l'altro, un co-esistere, un con-essere-nel-mondo. La peculiarità e novità di questo tipo di discorso è evidente dalle parole che Heidegger esprime all'inizio del paragrafo 26:

⁶ Si parla di *Besorgen* in riferimento alla relazione che l'Esserci instaura in un'ottica strumentale. È il tipo di relazione che l'Esserci instaura con gli enti intramondani e si manifesta nell'approntare qualcosa, ordinare o impiegare qualcosa, imporre, ricercare, usare, ma anche omettere trascurare, riposare.

La caratterizzazione dell'incontro con gli altri non potrà così che prendere di nuovo le mosse dall'Esserci sempre di qualcuno. Ma, in tal caso, non finirà per muovere anch'essa dalla delimitazione e dall'isolamento dell'«io», per tentare poi un passaggio da questo soggetto isolato agli altri? Per ovviare a questa erronea interpretazione è necessario chiarire il senso in cui qui si parla di «altri». «Gli altri», in questo caso, non sono coloro che restano dopo che io mi sono tolto. Gli altri sono piuttosto quelli dai quali perlopiù non ci si distingue e fra i quali, quindi, si è anche [Heidegger 1976, 153].

Non si tratta, quindi, di pensare, anzitutto, l'io accanto ad altri io. Una interpretazione della relazione in questi termini è troppo individualista e per certi aspetti ego-centrata. Inoltre, trascura il fatto che la riflessione heideggeriana si muove sempre in vista dell'essere in generale mentre questa prospettiva rimane sul piano del soggetto individuale. Questo aspetto è ancora più chiaro se si fa riferimento all'ultima parte del paragrafo 26 dove Heidegger si confronta con la nozione di *Einfühlung* (empatia) che rappresenta la capacità di co-sentire la vita psichica dell'altro. Non è corretto, secondo Heidegger, dire che il rapportarsi all'essere degli altri sarebbe nient'altro che la proiezione in un altro del proprio rapportarsi a se stesso.⁷ In altre parole, non si può fondare la relazione tra esistenti sulla relazione che l'Esserci ha con sé, ipotizzando di compiere una analogia tra queste due forme di relazione perché l'essere con gli altri, in virtù del con-essere, è già in atto con l'essere dell'Esserci [Heidegger 1976, 161] e, pertanto, ogni forma di empatia non fonda, ma è fondata sul con-essere. Infatti – spiega Heidegger – «[l]a questione della realizzazione effettiva di questo essere-l'uno-con-l'altro non è un problema di immedesimazione e non è il problema teoretico del trasporre, bensì è una questione dell'esistenza effettiva» [Heidegger 2005, 268].

Ma, allora, qual è la maniera corretta di intendere il modo in cui si sta insieme? Con il termine «con-esserci» (*Mitdasein*) Heidegger

⁷ Spiegazioni di questo tipo di ragionamento per analogia erano state criticate già da Scheler nel suo *Essenza e forme della simpatia*, in cui ribadiva il carattere immediato del fenomeno del co-sentire, denunciando il carattere solo apparentemente aperto all'altro di una interpretazione analogica del fenomeno dell'empatia.

designa quell'essere rispetto a cui gli altri sono incontrati, non come persone-cose semplicemente presenti, ma nel loro essere-nel-mondo [cfr. Heidegger 1976, 155]. Quello che Heidegger vuole sottolineare è duplice. In primo luogo, egli si pone dalla prospettiva dell'Esserci nel suo essere-nel-mondo e chiarisce che il modo in cui l'Esserci si relaziona ad altri Esserci ha un carattere specifico è ontologicamente differente rispetto al modo di relazionarsi agli utilizzabili. In secondo luogo, ponendosi nella prospettiva degli altri Esserci dichiara che questi ci si presentano proprio quali simili a noi, ossia proprio quali possessori di un mondo.

La possibilità del «con-esserci degli altri è aperto all'Esserci intramondano e con ciò anche agli Esserci che esistono con esso solo perché l'Esserci è in se stesso essenzialmente con-essere (*Mitsein*)» [ivi, 155]. L'originarietà del con-essere è ribadita attraverso l'analisi delle modalità dell'esser-solo dell'Esserci. Anche nella circostanza dell'essere-senza l'altro, il con-essere determinerebbe esistenzialmente l'Esserci. L'esser-solo è così un modo difettivo del con-essere. Infatti, essere soli significa propriamente essere-senza-altri e, quindi, è solo nel riconoscimento dell'assenza degli altri, nella presa di coscienza degli altri in quanto non presenti qui e ora che può darsi l'esser-solo dell'Esserci. Questa operazione serve ad Heidegger a chiarire ancora una volta che il modo di stare-assieme tra Esserci non è quello della semplice presenza ma riguarda l'orizzonte stesso dell'esistenza dell'Esserci. Infatti, essere-con-altri non significa affatto essere situati in uno stesso spazio, piuttosto quest'ultimo è solo un modo esteriore di stare-assieme. D'altra parte, può darsi il caso che la solitudine si dia come fenomeno esistenziale anche laddove si è in uno stesso spazio insieme agli altri: si può essere-soli pur essendo fisicamente con altri.

Tuttavia, per Heidegger se nell'analisi della relazionalità dell'Esserci è scorretto porre prima i due soggetti isolati e poi la loro relazione, dall'altra, è altrettanto sbagliato privilegiare la dimensione del con-essere con gli altri Esserci rispetto a quella del prendersi cura di un utilizzabile. Heidegger vuole evitare due degenerazioni assiologiche della relazionalità contestuale dell'Esserci: da un lato privilegiare la relazione con gli altri Esserci; dall'altro lato caratterizzare l'Esserci attraverso la relazione con gli enti utilizzabili. Questa operazione

non serve a sconfessare la dimensione del *Mitsein*, piuttosto, serve a mantenere un equilibrio assiologico tra dimensione individuale dell'Esserci e dimensione collettiva, tra esistenza e co-esistenza; e questo nonostante a livello ontologico non esista una reale separazione tra le due dimensioni.

La volontà di Heidegger è, in definitiva, quella di pensare l'unità dell'essere dell'Esserci come strutturata da diversi livelli, nessuno dei quali, però, prevale sugli altri. È corretto, allora, sostenere che la filosofia di *Essere e tempo* non ricade in un individualismo; al contrario sembra che la direzione sia quella di apertura alla possibilità della relazione. Si è detto che il *Mitsein* indica propriamente il modo in cui l'Esserci è con altri Esserci e si è ribadito che questo peculiare tipo di relazione si distingue essenzialmente da quella che l'Esserci instaura con gli altri enti. A questo punto è necessario specificare quali sono i caratteri specifici di manifestazione del *Mitsein*. Per fare questo è necessario approfondire la natura del *Fürsorge*.

3. *Sviluppi e prospettive del Mitsein*

L'aver-cura è il modo in cui il fenomeno della cura si realizza nel rapporto tra Esserci. Così se è vero che gli altri Esserci ci si manifestano sempre come esistenze e mai come semplici presenze è altresì vero che la cura nei loro confronti si manifesterà come un aver-cura e mai come un prendersi cura. Heidegger distingue tra i modi positivi dell'*aver cura* due possibilità estreme. Da una parte l'aver cura «espropriante» che «consiste, per così dire, in un “saltare dentro” la vita di un altro, in un intromettersi nei suoi affari fino, quasi, a sostituirsi a lui» [Fabris 2004, 108] espropriandolo della propria autentica cura. La seconda, l'aver cura «appropriante» è data dall'intenzione di promuovere la vita altrui, non già sottraendo l'altro alle proprie cure, bensì restituendolo ad esse, e facendo in modo che questi se ne possa davvero fare carico [cfr. Fabris 2004, 108]. Questi due estremi possono essere pensati come i limiti di un continuo che ha, da un lato, l'inautenticità e, dall'altro, l'autenticità del rapporto [cfr. Stolorow 2014, 164].

Finora i termini «autenticità» e «inautenticità» sono stati utilizzati senza una specificazione adeguata e ora è il caso di chiarirli per

comprendere meglio lo stretto nesso che Heidegger instaura tra le varie componenti della struttura dell'Esserci. Secondo Heidegger l'essere-assieme, anche se nascostamente, è caratterizzato da una dinamica che egli chiama *contrapposizione commisurante* [Heidegger 1976, 162]. Con questo termine Heidegger indica il fatto che le relazioni che gli Esserci instaurano tra di loro si presentano sempre attraverso processi di distinzione o di negazione della diversità, di contrapposizione o, persino, di livellamento. In altre parole, l'Esserci, in quanto esserci-assieme quotidiano, si muove nella «soggezione agli altri» e da questi viene determinato [cfr. Heidegger 1976, 163]. Come sostiene Fabris nella sua introduzione a *Essere e tempo*: «E dunque, in questo suo rivolgersi ad altro, nella sua costitutiva “estroflessione”, questo ente può disperdersi, può cogliersi implicitamente secondo questa o quella particolare figura, o addirittura può venir ad assumere un'identità paradossale: quella che viene fatta propria da tutti, e che quindi non è propriamente di nessuno» [Fabris 2004, 109]. Questa identità paradossale è il neutro «si». Il *si* (*Man*) rappresenta il modo inautentico (*uneigentlich*) del con-essere, ossia l'esistenza comune nel senso di «banale». Nel *si* «[o]gnuno è gli altri, nessuno è se stesso» [Heidegger 1976, 164]. Heidegger parla persino della «dittatura del *si*», che decreta il modo d'essere della quotidianità, ossia il modo in cui l'Esserci vive di solito quotidianamente. Nel *si* tutte le possibilità sono livellate e ogni originalità è dissolta. Il modo del con-essere, quindi, si appiattisce fino a costituire un'amalgama indistinta.

Tuttavia, è solo muovendo da qui, dalla considerazione della quotidianità media, che diviene possibile per l'Esserci staccarsi dal *si* e guadagnare, così, quel *se stesso* che propriamente esso è. Perché l'Esserci possa relazionarsi autenticamente agli altri e, quindi, affinché l'aver cura possa manifestarsi nella sua porzione «appropriante» è necessario che l'Esserci scopra autenticamente il mondo e vi si inserisca rimuovendo velamenti e contraffazioni attraverso i quali diventa prigioniero di se stesso [*ivi*, 166].

Questa modificazione del *si* che determina il passaggio dall'inautenticità all'autenticità non avviene, però, per Heidegger all'interno della dinamica del con-essere ma al suo limite. Per poter trovare gli altri autenticamente l'Esserci deve prima trovare se stesso.⁸

⁸ Non dedicheremo qui troppo spazio alla riflessione heideggeriana sull'essere-per-la-morte, sul concetto di colpa e di voce della coscienza perché ci porterebbe troppo

Autentico è l'esserci che si appropria di sé, cioè che si progetta in base alla possibilità più sua [cfr. Vattimo 1991, 40]. Trovare se stesso significa rendere possibile il suo autentico poter-essere e, quindi, recuperare la sua capacità di scelta. Questa capacità di scelta, che propriamente è «scelta della scelta», Heidegger la chiama risolutezza (*Entschlossenheit*).⁹ Quest'ultima indica l'assunzione concreta da parte dell'Esserci della propria finitezza, atto che rende questo ente capace di rapportarsi al suo più proprio poter-essere. Come mette in chiaro Fabris, la risolutezza «proprio perché anzitutto è “scegliere di scegliere”, consente un effettivo distacco dal mondo del *si* e insieme, per dir così, la sua messa in giudizio» [Fabris 2004, 161]. È attraverso la categoria di risolutezza che Heidegger ristabilisce la natura relazionale dell'Esserci, per mezzo di un'operazione che serve a evitare di confondere il procedimento attraverso cui si prende coscienza del proprio autentico poter essere e il risultato di questo procedimento. La risolutezza, in quanto poter-essere se-Stesso autentico, non scioglie l'Esserci dal suo mondo, isolandolo in un io ondeggiante nel vuoto [Heidegger 1976, 361]. Piuttosto, essa sospinge l'Esserci «nel con-essere avente cura degli altri» [*ibidem*]. In realtà la posizione di Heidegger è ancora più netta laddove scrive che è proprio la risolutezza a porre l'Esserci nella «possibilità di lasciar “essere” gli altri che ci-sono-con nel loro poter-essere più proprio e di con-aprire questo poter essere in quell'aver cura che li immedesima nel loro esser-liberi per la propria Cura» [*ibidem*]. In qualche modo quello che sembra venire esposta è proprio l'idea di un processo consequenziale di liberazione dalla dittatura del *si* secondo cui la risolutezza di un solo Esserci apre la strada al co-percorrere dello stesso tragitto di «liberazione».

È nel paragrafo 74 che quest'idea ottiene la sua esposizione più completa allorché Heidegger introduce il concetto di «destino-comune» (*Geschick*). Anzitutto, viene definito l'Esserci come essenzialmente storico (paragrafo 73) e il destino (*Schicksal*) viene

lontani dal nostro obiettivo. Basti in questa sede chiarire il nesso che Heidegger instaura tra presa d'atto dell'Esserci della propria autenticità e con-essere autentico.

⁹ Facciamo riferimento qui alla traduzione di Fabris che distingue i termini *Entschlossenheit* ed *Entscheidung*, rispettivamente risolutezza e decisione, che Chiodi, invece, traduce univocamente con decisione.

descritto come «lo storicizzarsi originario dell'Esserci quale ha luogo nella [risolutezza] autentica»; per cui l'Esserci, libero per la sua morte, si *tramanda* in una possibilità ereditata e tuttavia scelta [ivi, 460]. Nondimeno, il fatto che l'Esserci sia essenzialmente con-essere fa sì che il suo storicizzarsi sia con-storicizzarsi e questo costituisce il suo destino-comune. Quest'ultimo non è la somma dei singoli destini, così come l'essere-assieme non è una somma di individui, bensì esso è propriamente lo storicizzarsi del popolo inteso come unità dei destini guidati in anticipo [cfr. ivi, 461]. Ciò vuol dire che i destini individuali sono iscritti in un destino-comune, nella cui «generazione» l'Esserci esprime il suo storicizzarsi pieno e autentico [cfr. *ibidem*].

In definitiva, sarebbe scorretto sostenere che Heidegger non sia stato in grado di cogliere le conseguenze del con-essere per la sua analitica esistenziale, piuttosto è vero che tale problema costituisce solo una parte di un interrogarsi più ampio sull'essere dell'Esserci. Un ultimo passo tratto ancora da *I problemi fondamentali della fenomenologia* chiarirà questo punto.

Solo in quanto il soggetto è determinato dall'essere-nel-mondo esso può, come se-stesso, divenire un tu per un altro. Solo perché sono un me-stesso esistente io posso essere un tu per un altro, inteso come se-stesso. La determinazione fondamentale della possibilità del se-stesso, l'essere un possibile tu nel con-essere con altri, si fonda sul fatto che l'esserci, come quel se-stesso che esso è, è tale da esistere come essere-nel-mondo. Infatti «tu» vuol dire: il tu che è con me in un mondo [Heidegger 2005, 285].

In questo discorso si può cominciare a comprendere l'importanza che tale riflessione ha per lo sviluppo etico. Seguendo, in parte, l'itinerario che Frederick Olafson sviluppa nel suo studio del *Mitsein* possiamo provare a sostenere la tesi secondo cui la riflessione ontologica del con-essere rappresenta lo sfondo prioritario per pensare ogni possibile norma etica sotto la quale viviamo [cfr. Olafson 1998, 20]. Se, infatti, il fondamento dell'etica è l'essere-in-relazione dell'uomo, allora ogni riflessione morale in quanto tale deve fondarsi su ciò che a livello ontologico esprime ed espone tale relazione.

Se, quindi, l'ontologia deve essere superata dall'ontologia

fondamentale perché quest'ultima rappresenta un pensiero più rigoroso della prima, allora il modo in cui l'uomo deve vivere in conformità al suo destino è quello di soggiornare presso la verità dell'essere. Se, infatti, con «etica» si intende «il soggiorno dell'uomo, allora il pensiero che pensa la verità dell'essere come l'elemento iniziale dell'uomo in quanto esistente è già in sé l'etica originaria» [Heidegger 2005, 307]. Etica e ontologia vengono dopo, logicamente, rispetto ad etica originaria ed ontologia fondamentale. Tuttavia, sembra in qualche senso che Heidegger rinunci a proseguire in questo percorso dal fondamentale all'integrativo (dall'etica originaria all'etica *stricto sensu*) e preferisca e spera che si ritorni ad un pensare più originario rispetto a quello specializzato della filosofia post-platonica. Invero, lui sostiene che «il pensiero che domanda la verità dell'essere, e che così determina il soggiorno essenziale dell'uomo a partire dall'essere e in direzione dell'essere, non è né etica né ontologia» [*ivi*, 308]. Questo perché un pensiero di tale tipo non è né teorico né pratico, ma avviene prima di questa distinzione; esso è un «pensiero che rammemora (*Andenken*) l'essere e nient'altro» [*ivi*, 309].

4. Debito e distanza: Nancy interprete di Heidegger

L'analisi che Jean-Luc Nancy compie del *Mitsein* si sviluppa entro due direttrici complementari: la prima si orienta in direzione del rapporto tra etica originaria e ontologia fondamentale a partire da Heidegger; la seconda si costruisce in direzione di un superamento dei limiti che la riflessione heideggeriana possiede in riferimento al con-essere.

Nancy prova a mostrare la forte impronta etica che permea il pensiero heideggeriano. Ora, come in parte abbiamo detto, non c'è una «morale» in Heidegger, se con essa si intende un corpo di principi e di fini per la condotta, fissati per autorità o per scelta collettiva o individuale. Ma intesa in questo senso, nessuna filosofia offre o è una morale. La filosofia, piuttosto, deve «pensare l'essenza o il senso di ciò che costituisce l'agire in quanto tale».¹⁰ Ed è proprio con questo

¹⁰ Nancy 2005, 13. Se, infatti, la filosofia volesse essere un *corpus* di principi o norme morali essa ricadrebbe in un moralismo autoritario o in un assolutismo totalitario.

interrogativo – fa notare Nancy – che si apre la *Lettera sull'«umanismo»*: «La questione dell'umanismo è per Heidegger la questione di ciò che è l'uomo (della sua *humanitas*) in quanto ha da agire o da condursi» [Nancy 2005, 15-16]. Se l'Esserci è l'ente per il quale nel suo essere *ne va (es geht um)* di questo essere, è perché l'essere, in quanto essere dell'Esserci, è in gioco nella sua condotta. La condotta è una *praxis* e indica la relazione attiva che l'Esserci sviluppa con il proprio fatto di essere. In altri termini questa relazione tra l'Esserci e il suo proprio fatto di essere è quella del senso.

I passaggi che Nancy sviluppa in questa analisi oltre-su Heidegger portano ad una ridefinizione dell'essere in quanto tale nella direzione della riflessione che viene affrontata in *Essere singolare plurale*. La questione del senso che poc'anzi abbiamo introdotto è più propriamente la questione «dell'agire del senso o dell'agire come senso» [*ivi*, 17]. Questo perché «essere è fare senso» [*ibidem*]. Sebbene in questo primo passo non sia ancora evidente in quale direzione Nancy voglia spingersi per oltrepassare Heidegger, l'intento che muove l'opera nancyana è quello di estrapolare da Heidegger ciò di cui Heidegger non aveva coscienza; tale estrapolazione non è solo possibile, bensì necessaria [cfr. *ivi*, 31-32].

L'agire – sulla traccia di Heidegger che proponeva un pensiero dell'essere né pratico né teorico – è essenzialmente «pensiero». Un agire senza pensiero è un agire senza senso, il senso dell'agire è il pensiero; o, detto in altri termini, «il pensiero esige l'agire nel senso più attivo del termine» [*ivi*, 18]. L'agire dell'Esserci mette in gioco l'essere stesso. Ma essere, abbiamo detto, è fare senso, dunque l'agire dell'Esserci «fa senso», non col significato di produzione di senso, ma in quello di lasciar-essere il senso. Quello che Nancy vuole mostrare è duplice: da una parte non si dà essere al quale venga giustapposto un senso dall'esterno; dall'altra l'agire è il modo in cui con l'Esserci *ne va* di questo essere, il modo in cui l'essere si lascia-essere. In altre parole, l'agire permette il manifestarsi di un senso (di sé) dal momento che l'agire è sempre accompagnato da un pensiero, ossia da un senso. Pertanto, con il solo darsi l'agire si apre come senso che viene individuato, condiviso, percepito come tale all'interno dell'orizzonte dell'essere.

Compito della filosofia è sempre stato riflettere sui confini, sulle condizioni di possibilità di un'etica, sull'orientamento etico o sulla sua specifica costituzione.

Quanto è stato detto va riletto alla luce della categoria di «esistenza», intesa proprio come essere fuori di sé che significa essere-nel-senso ossia fare-senso o agire [cfr. *ivi*, 23]. Da qui deriva una lettura particolare dell'Esserci in senso verbale. L'Esserci è l'espressione di un agire e significa essere-il-ci, da cui deriva che il modo d'essere dell'Esserci è una condotta dell'essere aperto al fare-senso. L'etica originaria che qui viene esposta sarà l'etica dell'esistenza come apertura. L'agire indicherà proprio l'apertura di tale senso perché il senso è «la struttura dell'apertura» [*ivi*, 28] e – continua Nancy – «l'agire in quanto apertura non può che avere a suo fondamento l'essere l'uno con l'altro» [*ibidem*]. Infatti, non solo noi siamo essenzialmente aperti all'altro, ma anche l'altro è essenzialmente aperto a noi; di conseguenza in questo intreccio di aperture, l'agire è in modo consustanziale co-agire e l'essere è già da sempre con-essere. Si può dire che «l'impegno del *Dasein* heideggeriano diventa per Nancy la possibilità di imprimere una curvatura dell'ontologia nell'etica e dell'etica nell'ontologia: quella teorizzata da Nancy, infatti, è un'ontologia dell'agire» [Ducci 2015, 29]. Il rischio che qui pare essere evidente – d'altronde lo stesso Nancy lo riconosce – è che quest'etica dell'agire possa ricadere in un indifferentismo. Infatti, se il senso che viene «fatto» si determina esclusivamente secondo l'essere stesso in rapporto a sé e se il senso non è nient'altro che l'agire, allora sembrerebbero non esserci affatto differenziazioni assiologiche nell'agire.

In realtà, Nancy è ben consapevole di questo rischio e risponde a questa obiezione riconfigurando il problema etico del nesso tra libertà e moralità. Nancy spiega come un soggetto etico a pieno titolo è colui il quale è responsabile del senso e della propria esistenza come capace di fare-senso [cfr. Nancy 2005, 29]. Quindi, quello che sembrerebbe essere un indifferentismo è in realtà l'unico modo possibile di pensare l'etica, perché solo se il senso dell'essere è l'agire e solo se l'Esserci è responsabile di questo agire allora si può parlare di etica.

Si capisce, allora, cosa intende Nancy quando dice che fare senso non significa produrre un senso ma lasciare essere il senso. Se, infatti, un senso fosse prodotto esso sarebbe oggettivato, diventerebbe un'essenza a cui ognuno può attingere e da cui ognuno è determinato ad agire. Lasciare essere il senso, invece, permette all'uomo di determinarlo ogni

volta proprio nel rapporto con l'altro, nel rimando all'altro. Il senso non si fissa ma è lasciato aperto, ossia squadernato, potenziale e, dunque, mai compiuto totalmente.

L'etica ontologica o l'ontologia etica che qui si dispiega è originaria nel senso che è l'origine, la premessa, l'*incipit* della riflessione etica in senso stretto. Eppure, Heidegger non è arrivato ad affermare l'essere-il-ci-con-altri che «è essenzialmente implicato nell'idea di responsabilità verso la dimensione di apertura del senso» [Ducci 2015, 30]. Ciò risulta più chiaro se si fa riferimento a quanto Nancy scrive a conclusione della sua decostruzione della *Lettera sull'«umanismo»*:

Certamente l'etica heideggeriana è ben lontana dal mettere l'accento sull'essere-il-ci-con-altri che è tuttavia essenzialmente co-implicato nell'ek-sistenza secondo *Essere e tempo*. Che il senso non sia o non faccia senso se non nella partizione che la finitezza è anche essenzialmente, ecco ciò che non viene sottolineato. [...] A rigore l'analisi dovrebbe spingersi fino alla singolarità plurale come condizione dell'ek-sistenza [Nancy 2005, 52-53].

La finitezza che qui compare non indica una limitazione che mette l'uomo in relazione con qualcosa da cui deriverebbero il senso o la sua mancanza di senso, ma sta ad indicare proprio la potenzialità del senso esibito e spartito tra le singolarità. La finitezza dispiega l'incompiutezza come «condizione del compimento dell'agire» [cfr. Nancy 2005, 22]. Ed è proprio la finitezza la condizione perché possa esserci un'etica. Invero, se un senso fosse acquisito o se si potesse acquisire non potrebbe darsi alcuna possibilità per l'etica.¹¹

È facile mostrare come queste parole facciano riferimento all'interpretazione che Heidegger dà del frammento 119 di Eraclito «*ἦθος ἀνθρώπων δαίμων*». Heidegger traduce il frammento in questo modo: «Il soggiorno (solito) è per l'uomo l'ambito aperto alla presenza del dio (dell'insolito)» [Heidegger 1987, 307]. Per questo l'etica originaria o

¹¹ Se si potesse individuare un senso compiuto una volta per tutte il risultato sarebbe la perdita di ogni libertà e conseguentemente di ogni responsabilità. Agire non significherebbe più fare senso, ma adeguarsi al senso stabilito. L'etica diventerebbe un profilo al quale tendere e l'uomo solo un passaggio verso un progetto predefinito.

archi-etica sarà il pensiero che pensa la verità dell'essere come elemento iniziale dell'uomo in quanto esistente. Tuttavia, nel passo che abbiamo letto poc'anzi Nancy ci dice qualcosa in più. Egli scrive che il senso fa senso solo nella partizione della finitezza. Ma la partizione non è un'operazione che deve compiersi, come se il senso fosse qualcosa da decidersi in gruppo. La finitezza è già da sempre spartizione (*partage*) dell'essere. Nel testo *Un pensiero finito* questo aspetto si trova chiarito ulteriormente:

La finitezza è la con-divisione del senso. Il senso in altre parole ha luogo solo in ogni volta dell'esistenza, in ogni volta singolare della sua risposta/responsabilità; ma il senso, anche, è il lotto, la parte dell'esistenza, e questa parte è ripartita in tutte le singolarità d'esistenza (e non v'è dunque senso che non possa riguardare che un esistente; la comunità è di colpo, come tale, impegno del senso: non di un senso collettivo ma della con-divisione della finitezza) [Nancy 1992a, 27].

5. *Ri-leggere il Mitsein*

Jean-Luc Nancy rimprovera, anzitutto, a Heidegger il fatto che non abbia intrapreso un'analisi del modo in cui parecchi *Dasein* possono essere insieme il *Da*. In altri termini la prima mancanza di Heidegger riguarda le modalità con cui pensare il luogo in-comune del con-essere degli Esserci. Se, infatti, Esserci significa essere-il-là come va rappresentato un essere-con-il-là o un con-essere-il-là¹² che renda conto del reciproco incrocio di aperture degli Esserci?

Per prima cosa Nancy individua tre modi in cui poter intendere il «comune»: il banale stare l'uno accanto all'altro, il comune come condivisione delle proprietà, il comune come istanza propria in se stessa e «ipostatizzata» [cfr. Nancy 2005, 64]. Queste tre istanze possono essere

¹² La traduzione francese di *Dasein* è *être-là*, essere-là che privilegia il significato locale rispetto a quello di presenza/assenza dell'«Esserci» italiano. Entrambi questi caratteri sono presenti nel termine tedesco, ma bisogna tener presente questa predilezione che spesso influenza l'argomentazione di Nancy. Per questa ragione in questo caso, come spiga il traduttore, si è privilegiato sostituire il «là» al «ci», per sottolineare il senso locale del termine. Cfr. nota 1 in Nancy 2005, 61.

pensate entro uno schema bipolare con a un estremo la pura exteriorità e all'altro la pura interiorità. Gli estremi rappresentano i limiti nei quali si infrange la potenzialità del *con*. In un caso il *con* esistenziale ricade nella semplice contiguità delle cose; nell'altro la pluralità si fonde in un'unità che priva la pluralità della singolarità. Sorprendentemente, in Heidegger una puntualizzazione e analisi di questi aspetti è taciuta. Per Nancy, in realtà, il modo in cui Heidegger affronta la dimensione del *con* è vittima di un peccato ancora maggiore.

Nelle analisi sul *si* e il *popolo* che Heidegger affronta nel corso di *Essere e tempo*, «il *con* è rimasto sottratto, nascosto, rimosso» [ivi, 67]. Anzitutto, Heidegger avrebbe creato confusione tra il quotidiano e l'indifferenziato, tra l'anonimo e lo statistico. Quello che egli avrebbe descritto e tematizzato con il *si* non è l'essere dell'Esserci nella sua quotidianità, ma l'indifferenziata apprensione dell'anonimo, del nessuno di concreto. «Non si può sostenere che il senso dell'essere vada rivelato a partire dalla quotidianità e cominciare poi col dimenticare il differenziale generale del quotidiano, la sua frattura rinnovata di continuo, la sua intima discordanza, la sua polimorfia e la sua polifonia, il suo rilievo e la sua striatura» [Nancy 2001, 15-16].¹³

D'altra parte, neppure all'interno della descrizione sul popolo la dimensione del *con* ottiene una adeguata esemplificazione. Anzi, il fine autarchico e il *pathos* eroico-tragico che assume il *Mitsein* nel paragrafo 74, dove viene pensato in termini di popolo, «potenzializza» la relazione tra le singolarità che vengono riunite in una essenza comune, un senso comune, un destino unico stabilito per tutte.¹⁴

Ma, allora, se l'essere-con non è pensato adeguatamente né nel *si* né nel popolo, qual è l'alternativa che offre Nancy nel suo tentativo di oltrepassare Heidegger?

¹³ Per Nancy, nella quotidianità media l'Esserci non si esaurisce quale elemento del "si" ma si individua sempre anche differenziandosi, scavandosi una separazione, rompendo la ripetizione. In termini volgari, Nancy esprime questa posizione dell'Esserci nel "con" con una formula emblematica: «La gente è strana». La gente è una pluralità di eccezioni e nel definirla "strana" non si fa altro che cogliere la singolarità dell'altro e di sé, la singolarità-plurale dell'esistenza. Cfr. Nancy 2001, 11 ss.

¹⁴ Questo è ciò che Lacoue-Labarthe definisce «l'archi-fascismo» di Heidegger. Cfr. Critchley 1999, 54.

Secondo Nancy l'unico modo per uscire da questa biforcazione è pensare l'essere-con né in maniera esteriore né interiore, né come massa né come soggetto, né come proprio né come improprio [cfr. Nancy 2005, 77]. Il *con* va pensato nella sua natura intermedia, non come fusione sostanziale di esistenti, né come amalgama indistinta di «*si-stessi*», esso non indica mai un afferramento possessivo dell'alterità altrui, o un'appropriazione espropriante dell'altro [cfr. Luciani 2022, 168], ma va interpretato come co-apertura al con-essere originario. Per il con-esserci – continua Nancy – occorre che ci sia contatto, contagio e sconfinamento, anche minimo. Il *con* è esso stesso «provvisto di una natura com-plessa, com-posta e in-trecciata» [Nancy 2005, 78]. Questa apertura al con-essere originario indica la spartizione degli esistenti, la disseminazione delle singolarità, la co-apertura delle singolarità le une alle altre. In questo modo, l'essere sembra «estromesso» dalla scena nella misura in cui non c'è nulla che preesista alla dimensione singolare plurale dell'esistenza. Infatti, scrive Nancy, «l'essere non è il *continuum* essente degli esistenti. Per cui, a rigore, l'essere *non* è, e possiede essere solo nella discrezione delle singolarità» [Nancy 2000, 70]. E, quindi, «le singolarità non hanno un essere comune, ma *compaiono* ogni volta, in comune dinanzi al venir meno del loro essere comune spaziate tra loro nell'infinità di questo venir meno – per certi versi, senza alcun rapporto tra loro, ma per ciò stesso gettate nel rapporto» [ivi, 71]. In altre parole, ciò che, anzitutto, si dà è una pluralità di singolarità e non una sostanza in cui le singolarità siano immerse. La verità dell'esistenza singolare plurale – ora siamo in grado di dirlo – si configura come spartizione (*partage*) «essenziale dell'essenzialità, spartizione in guisa di assemblaggio, se vogliamo. Si potrebbe anche dire che se l'essere è essere-con, nell'essere-con è il «con» a fare l'essere, e non viene aggiunto all'essere» [ivi, 45].

Ciò che a questo punto diventa problematico è comprendere che posizione occupi l'umano nella prospettiva di Nancy. Infatti, la spartizione dell'essere negli esistenti sembra essere la dichiarazione di una ontologia dell'uniformità esistenziale. Se Heidegger in *Essere e tempo* riconosceva l'Esserci come unico ente che non è semplicemente-presente ma che *esiste*,¹⁵ Nancy sembra assottigliare al minimo la

¹⁵ Si veda la riflessione che Heidegger compie a partire dal paragrafo 9 di *Essere e tempo*. M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1976, 64 ss.

differenza ontologica tra gli enti. In Nancy l'essere singolare plurale non è più governato dal senso umano o dall'umano in quanto produttore di senso. L'essere-con designa una comunicazione tra singolarità e l'essere umano non costituisce il centro o il fine del mondo, perché il mondo è la co-esposizione dell'umano e del non umano [cfr. Raffoul 2015, 109].

Eppure, quando Nancy espone le conseguenze di un pensiero che si fonda sull'essere-in-comune e quindi sul noi piuttosto che sull'io, lascia intendere che quel «noi» sia costituito anzitutto da esistenze umane dotate di una dignità e fisionomia ontologica specifica, essendo le uniche in grado di fare senso in-comune. Infatti, senza la nostra presenza in grado di esporre l'essere come *partage*, l'esistenza non potrebbe emergere come «*demand for sense*» [cfr. O'Byrne 2012, 83]. Senza un uomo che dica «noi» l'esistenza sarebbe solo fattuale e non intelligibile.

D'altra parte, uno dei rischi dai quali Nancy ha tentato di guardarsi durante tutta la sua produzione è quella del soggettivismo nella sua forma antropocentrica o in quella egocentrica. Ma una cosa è dire che Nancy ripudi il soggettivismo, altra cosa è dire che sia a favore di un indifferentismo ontologico.

In secondo luogo, chiedersi se l'ontologia di Nancy ricada in un indifferentismo ontologico per la ragione che ogni essente è sostituibile ontologicamente con ogni altro, significa porsi un quesito da una prospettiva antropocentrica. Infatti, per Nancy l'uomo non viene prima del rapporto, non preesiste alla spartizione, ma semmai è il rapporto che può donare l'«umanità» [cfr. Nancy 2000, 76]. In altre parole, la critica di cui sopra, parte dall'uomo per spiegare ontologicamente la posizione dell'uomo; Nancy, invece, parte dalla spartizione dell'essere per localizzare l'uomo tra gli esistenti. Questa ontologia, pertanto, non crea indifferenza tra gli esistenti, ma piuttosto «il pensiero dell'esistenza» – come abbiamo definito prima l'ontologia – è la condizione della costituzione della distinzione tra gli esistenti. Se l'umano non è prima della spartizione e non può neppure venire dopo, allora esso emerge simultaneamente alla spartizione stessa.¹⁶

Ciò che sorprende se, per un attimo, si prendono le distanze sia

¹⁶ È questo il senso profondamente strutturalista dell'essere nancyano. Ogni ente assume il suo significato, il suo valore ontologico ed etico come scarto differenziale, cioè distinguendosi dagli altri enti e venendone così determinato.

da Nancy sia da Heidegger, è che Nancy appare più heideggeriano di Heidegger stesso.¹⁷ Infatti, il tentativo malriuscito di procedere dall'essere dell'Esserci all'essere in generale di Heidegger trova una soluzione nella riflessione di Nancy, il quale ha insistito proprio sul punto che Heidegger ha in parte tenuto in secondo piano. Si tratta della natura sociale, in-comune che caratterizza l'esser uomo aperto al con-esserci degli altri. E questa tesi risulta sottoscrivibile nonostante Nancy in *Essere singolare plurale* dichiari:

L'analitica esistenziale di Essere e tempo è l'impresa cui ogni pensiero ulteriore resta tributario, che si tratti del pensiero dello stesso Heidegger o dei nostri pensieri, quali che essi siano e qualunque sia il rapporto, di conflitto e di oltrepassamento, che vogliono stabilire con lo stesso Heidegger. Quest'affermazione non è affatto una professione di «heideggerismo», sfugge completamente alle deboli logiche di «scuola». Essa non significa neppure che questa analitica sia definitiva, ma che essa ha semmai registrato, così com'è, la scossa sismica di una frattura decisiva nella costituzione o nella considerazione del senso [Nancy 2001, 125].

Questa frattura nella costituzione del senso Nancy la riconosce come *incipit* di nuova «rivoluzione copernicana»: questa volta non del sistema cosmologico, né del rapporto tra l'oggetto e il soggetto, ma dell'«essere sociale» che «ormai gira intorno a se stesso, o su se stesso, e non più attorno a qualcos'altro» [Nancy 2005, 80].

Bibliografia

- Critchley, S. [1999], *With-Being? Notes on Jean-Luc Nancy's Rewriting of Being and Time*, in: *Studies in Practical Philosophy* 1 (1), 53-67.
- Ducci, B. [2015], *La comunità del disincanto*, Firenze, Editrice Clinamen.
- Fabris, A. [2004], *«Essere e tempo» di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci.

¹⁷ Ammesso che l'Heidegger in questione sia quello di *Sein und Zeit*.

- Heidegger, M. [1976], *Essere e Tempo*, a cura di P. Chiodi, Milano, Longanesi.
- Heidegger, M. [1986], *Logica. Il problema della verità*, trad. it. U. M. Ugazio, Milano, Mursia.
- Heidegger, M. [1987], *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi.
- Heidegger, M. [1991], *Seminari di Zollikon*, a cura di A. Giugliano ed E. Mazzarella, Napoli, Guida editori.
- Heidegger, M. [2005], *Concetti fondamentali della metafisica*, a cura di C. Angelino, Genova, Il melangolo.
- Luciani, F.R. [2022], *Jean-Luc Nancy*, Milano, Feltrinelli.
- Nancy, J.-L. [1992a], *Un pensiero finito*, trad. it. L. Bonesio, Milano, Marcos y Marcos (ed. or. 1990).
- Nancy, J.-L. [1992b], *La Comparution / the Compearance: from the Existence of “Communism” to the Community of “Existence”*, in: *Political Theory* 20, 371-398.
- Nancy, J.-L. [2000], *L'esperienza della libertà*, trad. it. D. Tarizzo, Torino, Einaudi (ed. or. 1988).
- Nancy, J.-L. [2001], *Essere singolare plurale*, trad. it. D. Tarizzo, Torino, Einaudi (ed. or. 1996).
- Nancy, J.-L. [2005], *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, trad. it. Antonella Moscati, Cronopio, Napoli.
- O'Byrne, A. [2012], *Nancy's Materialist Ontology*, in: P. Gratton, M.-E. Morie (eds.), *Jean-Luc Nancy and Plural Thinking. Expositions of World, Ontology, Politics and Sense*, Albany, State University of New York.
- Olafson, F. [1998], *Heidegger and the Ground of Ethics. A Study of Mitsein*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Raffaoul, F. [2015], *Heidegger, Martin*, in: P. Gratton, M.-E. Morin (eds.), *The Nancy Dictionary*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Scheler, M. [2010], *Essenza e forme della simpatia*, a cura di L. Boella, Milano, FrancoAngeli.
- Stolorow, R. [2014], *Fleshing out Heidegger's Mitsein*, in: *Human Studies* 37 (1), 161-166.
- Vattimo, G. [1991], *Introduzione a Heidegger*, Roma/Bari, Laterza.

A Reflection on *Mitsein*: from Heidegger to Jean-Luc Nancy

Keywords

Nancy; Heidegger; *Mitsein*; ontology; ethics

Abstract

This article focuses on the fundamental background of the *Mitsein* ontology. The first part of the essay is specifically devoted to those paragraphs of *Sein und Zeit* that had been most fundamental to the development of Heidegger's explanation of *Mitsein*. It highlights the premises and the consequences of Heidegger's setting of the problem. Nancy wonders why Heidegger did not elaborate on the description of *Mitsein*, even if he always underlined the co-originariness of *Dasein* and *Mitsein*. Hence, the first operation made by Nancy was to rethink the *Mitsein* as the heart of Being and its modalization. For this reason, the second part of the article focuses on Nancy's reading of Heideggerian *Mitsein* and *Mitdasein*, in *L'être-avec de l'être-là* and *L'«éthique originnaire» de Heidegger*. In these works, Nancy further highlights the relationship between ethics and ontology, which Heidegger's *Über den «Humanismus»* had already addressed. Nancy, as Heidegger's interpreter, points out the equivalence between original ethics and fundamental ontology. The different outcome of Heidegger's and Nancy's ontology, indeed, depends on the way they use the *Mitsein* category and on a different role that ethics plays in the thinking of these authors. In conclusion, Nancy's reading of Heideggerian *Mitsein* shows, on the one hand, Nancy's reservations towards Heidegger's analysis and, on the other, explains the fruitfulness of Heidegger's reflection on the theme.

Carmine Marcacci
Università di Pisa, Italy
E-mail: carminemarcacci98@libero.it

SIMONE GASPARONI

IL RINCRESCIMENTO DELL'AGENTE DI BERNARD WILLIAMS: UN CONFRONTO CON LA COLPA, IL RIMORSO E ALTRE FORME DI RINCRESCIMENTO

SOMMARIO: 1. *Introduzione*; 2. *La colpa*; 2.1. *Colpa, responsabilità, soggettività aliene*; 3. *Il rimorso*; 4. *Estendere lo spettro della colpa: il rincrescimento*; 4.1. *Il rincrescimento dell'agente per le azioni volontarie*; 4.2. *Il rincrescimento dell'agente per le azioni involontarie*; 5. *Conclusioni*.

1. *Introduzione*

A vent'anni esatti dalla scomparsa di Bernard Williams, la sua eredità è più viva che mai. Tra le sue intuizioni più originali, resta quella di aver evidenziato a più riprese l'incolmabile iato che separa le ambizioni di sistematicità della filosofia morale e le molteplici sfaccettature di una vita morale vissuta da un punto di vista di prima persona. Lo scetticismo di Williams nei confronti delle pretese di oggettività dell'etica non deve però essere inteso come una dichiarazione di resa firmata in vece della disciplina di cui è autorevole voce, ma piuttosto come una sollecitazione a spostare l'attenzione teorica sulle vite individuali, sulle esperienze concrete, sulle situazioni percepite da una prospettiva singolare. Per Williams sono queste le coordinate cui deve rifarsi l'etica per non tradire la sua vocazione e non rischiare di allontanarsi troppo – se non persino distorcere – l'esperienza morale.

Non è un caso che Williams abbia posto particolare attenzione allo studio delle emozioni, dal suo punto di vista spesso trascurate nella caratterizzazione dell'agire morale. Già in *Morality and the Emotions*, il filosofo polemizza con tale tendenza della filosofia morale contemporanea, che a suo avviso non lascia spazio alle emozioni «except perhaps for recognizing them in one of their traditional roles as possible motives to backsliding, and thus as potentially destructive

of moral rationality and consistency» [Williams 1973, 207].¹ Per Williams, le emozioni svolgono invece un ruolo determinante nella strutturazione di un punto di vista etico, e possono dirci molto sul perché le persone fanno quello che fanno, sul modo in cui lo fanno, e su ciò a cui danno importanza nella loro vita. Attraverso lo studio dell'affettività possiamo altresì avvicinarci più proficuamente al mondo classico, comprendendo meglio la trama delle interazioni sociali degli antichi e l'armamentario etico a loro disposizione, ma anche rivedere in un'ottica critica certe classificazioni teoriche attuali che sembrano poggiare su premesse universalistiche. Emblematico al riguardo è il lavoro che Williams compie in *Vergogna e necessità*, in cui si oppone alla tradizionale dicotomia tra cultura della vergogna e cultura della colpa² (e a chi legge attraverso tale dicotomia l'antichità greca, che in tal senso diverrebbe espressione di una cultura della vergogna),³ che mette in dubbio la rilevanza morale della vergogna e la associa a uno stadio primitivo di moralità – una moralità appiattita su una cultura della superficialità, della dipendenza da altri, del conformismo. Williams non solo rintraccia nella concezione che i Greci hanno della vergogna (che estrapola dai poemi omerici e dalle tragedie) aspetti tipici della colpa (come un senso di *agency* e di responsabilità), ma rimarca la specifica rilevanza etica della vergogna, mettendo in risalto il valore imprescindibile della sua peculiare autovalutazione intersoggettiva.⁴

Sulla scia delle riflessioni su colpa e vergogna, e sempre nell'ottica di non assoggettare la complessa fenomenologia del nostro *continuum* emotivo a rigide categorie, Williams delinea poi i contorni di un altro fenomeno della vita morale, che sarà l'oggetto del presente saggio. Si tratta del rinascimento dell'agente (*agent-regret*), concetto che il filosofo sviluppa in *Sorte morale* riflettendo su alcune situazioni che non sembrano

¹ Per un'analisi critica sulla fondatezza e l'attuale validità della «diagnosi» formulata da Williams, cfr. Bagnoli 2011, 1-36.

² Si tratta della distinzione classica che l'antropologa americana Ruth Benedict 2017 elabora a partire dalla differenza fra il concetto di sanzione interna ed esterna tematizzata da Margaret Mead 2002, poi applicata da Eric Dodds 2009 al modello sociale su cui si basa la civiltà omerica.

³ Cfr. Adkins 1964.

⁴ Cfr. Williams 2007, 93-123.

poter essere restituite da un modello esplicativo basato sulla sola colpa. Il fenomeno del rincrescimento sembra infatti riguardare il modo in cui ci rapportiamo a una particolare casistica di azioni che, da un certo punto di vista, viene già formalizzata da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*.

Procederemo quindi facendo innanzitutto una ricognizione teorica del concetto di colpa, analizzandone la struttura intenzionale (anche in rapporto alla vergogna). Mettendone in risalto i limiti, la confronteremo con il rimorso, per poi procedere all'analisi del rincrescimento. Ne abbozzeremo una tassonomia, per poi soffermarci sul particolare tipo di rincrescimento analizzato da Williams.

2. *La colpa*

Possiamo distinguere due assi che determinano l'insorgere della colpa: (1) l'infrazione di una norma di cui riconosciamo l'autorità, (2) un danno inferto ad altri o a noi stessi. A partire da questi due assi, si possono vedere diverse articolazioni. In generale, ci si può sentire in colpa a seguito di azioni o omissioni. Nel caso di azioni, la colpa può derivare da (a) un atto contrario a una regola che riconosciamo, (b) un atto che procura un danno ad altri, (c) un atto che procura un danno a se stessi. Ma ci si può sentire in colpa anche omettendo un atto che (a') applica una regola che riconosciamo, (b') fa del bene ad altri, (c') fa del bene a se stessi.

Procediamo prendendo in esame i due assi da cui discende l'intera casistica. Partiamo dal primo: l'infrazione di una norma ritenuta autorevole. Chi si sente in colpa spesso pensa in termini di doveri non soddisfatti e di obblighi non adempiuti, e ritiene di aver disatteso almeno uno dei propri codici di comportamento (non necessariamente etici o razionali). Possiamo sentirci in colpa per aver rubato un libro (identificando nel rubare un peccato capitale), oppure per non aver finito di mangiare tutto il contenuto di un piatto (pensando di aver trasgredito una legge che ci impone di non sprecare il cibo), o anche per aver inavvertitamente arricciato la pagina di un libro (rispondendo a un imperativo che sfocia nella mania). Il soggetto che si sente colpevole pensa di aver fatto qualcosa di sbagliato, e lo pensa alla luce di un'autorità prescrittiva di cui accetta e riconosce la legittimità.

Il rapporto tra colpa e autorità è però più complesso di quanto a prima vista potrebbe sembrare. Gabriele Taylor individua un interessante parallelo tra il ruolo dell'autorità nella colpa e quello del pubblico nella vergogna: come nel caso della vergogna il pubblico non è necessariamente presente e concreto⁵ (oltre che critico), così anche nella colpa l'autorità può essere tutta interna all'agente [Taylor 1985, 86]. Ma, allo stesso modo in cui si può provare vergogna anche quando non condividiamo il giudizio altrui,⁶ così ci si può sentire in colpa anche quando non accettiamo l'autorità da cui essa deriva, o non la riconosciamo più perché la consideriamo ormai «prescritta». Taylor fa l'esempio di qualcuno che ha ricevuto un'educazione cattolica e che, allontanatosene in età adulta, continua altresì a sentirsi in colpa non andando in chiesa la domenica [*ibidem*]. In questo caso, che evidentemente esemplifica un senso di colpa non appropriato,⁷ si viene a creare una situazione di discrepanza tra i propri standard valoriali attuali e le aspettative altrui (sopravvissute al passato perché provenienti, nell'esempio in questione, da figure autorevoli interiorizzate). Tale discrepanza potrebbe giustificare la compresenza tra il senso di colpa avvertito (causato dalla consapevolezza di disattendere le suddette aspettative) e la convinzione che, allo stesso tempo, ci si sta comportando coerentemente con i propri valori.

L'autorità spesso si esprime attraverso la voce censoria di altri a noi affettivamente vicini. Pensiamo alla colpa avvertita da qualcuno che vorrebbe prendersi del tempo per sé (come fare una vacanza, ritagliarsi del tempo libero, ecc.), ma teme di non essere accettato dal compagno o dalla compagna che magari ha parametri personali del tutto diversi e, sotto quell'aspetto, incommensurabili (come lavorare senza sosta, guadagnare quanto più possibile, ecc.). Come nel caso precedente, anche

⁵ *Ibidem*.

⁶ Altrimenti dovremmo ammettere che chi, per esempio, si vergogna per essere oggetto di un commento sessista o razzista, implicitamente è connivente con quel sistema di pensiero. Dobbiamo riscontrare che accuse di questo tipo trovano spesso cittadinanza nel dibattito pubblico. Su questo tema, cfr. Calhoun 2004; Velleman 2001 e Fussi 2018, 143-144.

⁷ Secondo le condizioni individuate da D'Arms & Jacobson 2000, un'emozione è appropriata (*fitting*) se rappresenta correttamente e proporzionalmente il suo oggetto.

qui ha luogo un conflitto tra un desiderio personale e le aspettative altrui (che però stavolta risuonano con la viva voce di chi abbiamo accanto). La prospettiva di non riuscire a compiacere tali aspettative può farci sentire in colpa, anche se sappiamo che, in fin dei conti, non ne avremmo alcun motivo.

Il secondo asse su cui si articola la colpa è quello che la vede connessa al male compiuto contro altri. L'aver causato un danno a un'altra persona (specialmente se è qualcuno cui siamo affettivamente legati) appare come la causa paradigmatica e più dolorosa della colpa (forse perché, quando pensiamo alla colpa, pensiamo essenzialmente a una colpa di tipo morale).⁸ Se proviamo a rievocare le volte in cui la colpa si è palesata nelle nostre vite, è facile tornare a imbattersi in quel sottile ma affilato dispiacere determinato da una nostra mancanza di riguardo, di attenzione, di cura (nei migliori dei casi), oppure in quella fitta dolorosa causata dall'aver ferito, oltraggiato o tradito qualcuno a noi caro. La colpa è qui un dolore che segnala il fatto di aver varcato un limite, sorpassato un confine nell'ambito delle proprie relazioni sociali. Ma ci si può sentire in colpa anche verso se stessi, per aver ad esempio messo in atto dei comportamenti dannosi per la propria salute, il proprio benessere o la propria crescita personale (come abbuffarsi di cibo o aver passato la notte a fare *binge-watching*). Alla base di questo tipo di colpa si potrebbe intravedere, tra l'altro, l'idea kantiana dello sperpero dei talenti.⁹ Ciò che però sembra accomunare tali casi è il rapporto che la colpa intrattiene con la responsabilità.

⁸ Ma la colpa morale non è l'unico tipo di colpa: non tutte le trasgressioni che ci fanno sentire in colpa sono infatti di carattere morale (pensiamo alla colpa derivante da quella che Aristotele avrebbe definito *akrasia* (la mancanza di autocontrollo), come mangiare una torta mentre stiamo seguendo una dieta o saltare la palestra durante un rigido programma di allenamento). Esistono poi dei casi di colpa che non sono in alcun modo legati a una trasgressione, ma che risultano determinati da altri parametri, come quello di equità/iniquità di trattamento rispetto ad altri per noi rilevanti. In particolare, una disuguaglianza positiva, cioè per noi vantaggiosa (ad esempio godere di un'ingiusta distribuzione di beni o benefici a spese dei nostri compagni, oppure patire meno di loro le conseguenze di un destino infausto) può essere causa di un sentimento di colpa. Per una disamina su alcuni casi di colpa non morale, cfr. Morris 1987.

⁹ «[U]na natura potrebbe pur sussistere, sebbene l'uomo (come l'abitante dei mari

2.1. Colpa, responsabilità, soggettività aliene

Chi si sente colpevole solitamente pensa di essere in qualche modo responsabile per ciò che ha o non ha fatto.¹⁰ E questo perché, in generale, l'oggetto intenzionale della colpa riguarda particolari azioni e comportamenti. E tuttavia, non sempre chi si sente in colpa valuta correttamente la misura della propria responsabilità, poiché spesso non riesce a integrare le implicazioni negative delle azioni (o omissioni) per cui prova colpa con il proprio senso di sé. Questo perché nella colpa, a differenza della vergogna, tendenzialmente non ci si sente toccati a livello identitario.¹¹ È vero che proviamo colpa per azioni o omissioni che hanno in qualche modo danneggiato gli altri o che hanno infranto un divieto, ma, se osserviamo bene, nella colpa non ci consideriamo veramente cattive persone (così come accade nella vergogna), ma ci sentiamo *come se* lo fossimo.¹² Una stessa azione o omissione, se vista con la lente della colpa o con quella della vergogna, interpella aspetti di noi molto diversi. Se rubiamo (e consideriamo il rubare un atto da esecrare), ci vergogniamo come dei ladri; il fatto che invece ci sentiamo in colpa perché abbiamo rubato non ci rende ai nostri occhi

del Sud) lascerebbe arrugginire i suoi talenti, e la sua vita sarebbe intesa come fosse da impiegarsi solo in ozio, divertimento, procreazione, in una parola nel godimento; ma è impossibile che egli possa volere che questa diventi una legge universale della natura o che una tale legge sia posta in noi attraverso un istinto naturale. Infatti, in quanto essere razionale, egli vuole necessariamente che tutte le facoltà in lui vengano sviluppate, perché gli servono e gli sono date per ogni possibile scopo» [Kant 1997, 79].

¹⁰ Ciò potrebbe essere smentito da casi come quello della colpa del sopravvissuto. Ma, anche in questo tipo di colpa (e, in generale, in tutte quelle situazioni non direttamente riconducibili ad azioni volontarie), il soggetto potrebbe credere di aver avuto un ruolo nel determinare il destino altrui preferendo e augurandosi tacitamente l'altrui sfortuna piuttosto che la propria, oppure essersi convinto di aver beneficiato di un bene a spese di un altro (nella fattispecie, la salvezza), sentendosi quindi indirettamente responsabile per l'altrui disgrazia (cfr. Morris 1987).

¹¹ Poiché lo scopo del presente articolo non è rendere conto del dibattito su colpa e vergogna, sulla questione seguiamo quella che in letteratura risulta essere la teoria dominante, che contrappone la vergogna alla colpa in quanto la prima sarebbe connessa al sé, mentre la seconda al comportamento (cfr. Lewis 1971, 30; Niedenthal *et al.* 1994; Tangney & Dearing 2002; Teroni & Deonna 2008).

¹² Cfr. Lindsay-Hartz 1984, 695.

automaticamente dei ladri (magari sentiamo di dovere all'altro una riparazione, ma potremmo ancora considerarci delle persone oneste che hanno commesso un grave errore). Questo perché dal punto di vista della vergogna sentiamo di essere venuti meno a un valore intimamente connesso alla nostra identità, mentre da quello della colpa non necessariamente l'atto ci identifica, ma anzi la nostra identità potrebbe anche apparirci intatta. Chi si sente in colpa può credere che il proprio vero io sia altrove e sentire di valere molto di più di quanto la colpa di cui si è macchiato riveli al mondo. Non a caso, Taylor osserva come nella colpa sia coinvolto una sorta di io altro, di soggetto alieno, di personalità estranea: «The person who feels guilty regards what he has brought about as somehow alien to himself, as not being part of what he really is» [Taylor 1985, 92].

Il fatto che la colpa venga percepita come qualcosa che riguarda noi, e al tempo stesso come qualcosa che non coinvolge interamente la nostra identità da un lato può essere un limite, perché rischia di ostacolare la piena assunzione di responsabilità rispetto a quanto si è compiuto. Se pensiamo che, in fin dei conti, il male che abbiamo procurato costituisca un evento isolato, disancorato dalle nostre vite e non rappresentativo della nostra identità, sarà anche improbabile che ce ne prendiamo veramente carico. Come sostengono Harris e colleghi, sembra difficile che si possa accettare di essere responsabili di un'azione senza riconoscerne almeno un qualche impatto sulla nostra identità [Harris *et al.* 2004, 196].

Dall'altro, però, se la dissociazione tra l'azione colpevole e il proprio sé non diventa totale, la presa di distanza dalla colpa può favorire il processo riparativo. Non coinvolgendo aspetti identitari, la colpa permette infatti di mantenere per se stessi e per gli altri una visione del sé non del tutto assimilabile alle nostre azioni o omissioni, ed è più facile per il colpevole vedere la riparazione come possibile e proficua. Se la valutazione negativa del soggetto colpevole riguardasse primariamente degli aspetti identitari (come succede nella vergogna), sarebbe più difficile per lui scorgere dei modi per riscattarsi, perché in ballo ci sarebbe un sé ai suoi occhi ormai compromesso, rispetto a cui nessun tentativo di risarcimento risulterebbe davvero assolutorio.¹³

¹³ In realtà, crediamo che nemmeno la vergogna, almeno nella maggior parte dei casi, ci colpisca globalmente, ma intacchi la nostra identità limitatamente a un

In realtà, si possono immaginare degli atti particolarmente gravi (come quelli aventi una rilevanza penale) capaci di suscitare una colpa che si fonde anche con aspetti eminentemente identitari, e in cui il soggetto percepisce che la propria integrità è messa a repentaglio dal pieno riconoscimento della propria colpa. Due sono allora le strategie possibili, che Taylor trova esemplificate nel Macbeth shakespeariano [Taylor 1985, 95-96]. Dopo che le streghe gli profetizzano la sua ascesa al trono, Macbeth, sobillato dalla moglie, uccide Duncan, mentre Lady Macbeth lo aiuta a far ricadere la colpa del regicidio sulle guardie. Entrambi i personaggi subiscono una metamorfosi dopo l'assassinio. In un caso si produce una scissione netta tra il proprio «sé ordinario» e il proprio «sé colpevole». Ed è ciò che capita a Lady Macbeth, che tenta invano di dissociarsi da quella parte di sé che è stata complice di un omicidio e che continuerà a tormentarla conducendola prima alla follia,¹⁴ poi al suicidio. Nell'altro, si rivedono i propri standard di autovalutazione, alzandone la soglia di tolleranza e rendendoli meno stringenti, così che ai propri occhi la colpa non appaia più tale. Alla fine, si decide persino di abbandonare del tutto quegli standard, barattando il mantenimento dell'integrità con il sovvertimento del proprio senso morale. Questa è la strada seguita da Macbeth: per riuscire a incorporare il male perpetrato nel perimetro della propria identità, Macbeth fa sì che il proprio atto malvagio diventi la pietra angolare dell'architettura di un nuovo io. Proprio perché convivere con la consapevolezza di aver ucciso Duncan sarebbe inconcepibile alla luce del proprio sé passato (quello

singolo aspetto, a una mancanza che riguarda solo uno tra i valori che consideriamo importanti. Questo è evidente nelle reazioni degli altri alla nostra vergogna. Quando ci vergogniamo, le persone per noi significative possono infatti sollecitarci a dirigere l'attenzione su altri aspetti di noi ancora integri e meritevoli di rispetto. Possono aiutarci a inserire il nostro fallimento in una prospettiva più ampia, che ne controbilanci la gravità e ne relativizzi la portata temporale, oppure ricordarci che ci sono delle persone che contano su di noi in altri ambiti della vita, che ci amano e per le quali siamo importanti. Su questo punto, cfr. Fussi 2018, 83 sgg.

¹⁴ Avendo imbrattato i volti, le mani e le vesti delle guardie col sangue del re per far ricadere su di loro la colpa del delitto, Lady Macbeth diventa sempre più ossessionata dalle proprie mani, tentando di ripulirle da macchie di sangue che ai suoi occhi appaiono incancellabili: «Tutte le essenze d'Arabia non profumeranno questa piccola mano» [Shakespeare 2008, 194, V, 1].

buono e degno di onore), Macbeth riconfigura i propri valori: non è più l'assassinio di Duncan a compromettere la propria integrità morale, ma la possibilità di rinunciare alle proprie ambizioni di potere.

L'assunzione di responsabilità nella colpa è quindi mediata dal livello di riconoscimento del soggetto nel proprio atto colpevole. Tale riconoscimento resta però proficuo entro una certa soglia: se infatti l'agente si sente troppo coinvolto a livello identitario, si possono attivare dei meccanismi difensivi attraverso cui proteggere l'integrità del proprio sé dagli effetti potenzialmente disgregativi della colpa. Come abbiamo visto rispettivamente in *Lady Macbeth* e *Macbeth* ci si può dissociare, oppure riformulare i propri standard morali in modo che ciò che di male si è compiuto non possa più essere impresso con il marchio della colpa.

Ma proprio perché per lo più nella colpa permane un certo distacco identitario – riguardando questa principalmente azioni e omissioni e non direttamente il sé –, la riparazione viene percepita come una via fruttuosa per riabilitarsi e liberarsi dal fardello che la colpa porta con sé. Se la vergogna porta a nascondersi, a ritrarsi, a scomparire, l'orizzonte in vista del quale si muove l'agente colpevole è quello della riparazione. Potremmo sostenere che anche quando si cerca o ci si aspetta fatalisticamente la mera punizione per i nostri comportamenti (altro atteggiamento che è possibile rintracciare in chi si sente in colpa), non è tanto perché si crede di meritarsela, ma piuttosto perché si pensa che sia in qualche modo rispondente a fini riparatori.¹⁵ È vero che chi prova colpa si attende con una certa plausibilità una punizione per ciò che ha fatto, ma si sente anche in debito verso la parte offesa, e motivato a riparare il danno causato. Come evidenziato quasi unanimemente dalla letteratura,¹⁶ la colpa è (almeno concettualmente) legata alla speranza di compensazione del male perpetrato, anche se poi non è detto che tali propositi riparativi si traducano in realtà o restino meramente astratti.¹⁷

¹⁵ Sulla preminenza della dimensione della riparazione su quella della punizione nella colpa, cfr. Rodogno 2010.

¹⁶ A titolo di esempio, cfr. Lewis 1971; Wicker *et al.* 1983; Lindsay-Hartz 1984; Tangney 1993; Baumeister *et al.* 1995; Lindsay-Hartz *et al.* 1995; Tangney & Dearing 2002.

¹⁷ Sui limiti della colpa come elemento predittivo di comportamenti compensativi, cfr. Leach *et al.* 2006.

Riassumendo, per suscitare la colpa non basta percepire – pur dolorosamente – la violazione di un divieto cui riconoscevamo un valore prescrittivo. È necessario anche ammettere che ci siamo noi dietro quella violazione, che ne siamo responsabili. In altre parole, dobbiamo riconoscere a noi stessi che l'atto che ci fa sentire in colpa era in qualche modo sotto il nostro controllo, e che forse, se l'avessimo davvero voluto, avremmo potuto agire diversamente. Si tratta di situazioni in cui l'agente è responsabile di aver arrecato un danno a un'altra persona, oppure di atti che esemplificano una trasgressione morale di un qualche tipo (come mentire, rubare, imbrogliare, ecc.). Il giudizio di responsabilità morale sembra essere in definitiva l'elemento focale e costitutivo della colpa, e anche laddove essa non sembra determinata da un atto volontario (vedi il caso della colpa del sopravvissuto), il senso di colpa potrebbe sorgere proprio a partire dal pensiero più o meno magico di avere avuto un ruolo nelle sofferenze altrui.

3. *Il rimorso*

Rispetto alla colpa, il rimorso sembra esprimere un atteggiamento di carattere prettamente «monologico», una sorta di ordalia della propria coscienza cui sentiamo consegnato il nostro destino e che ci spinge a un lavoro silenzioso da compiere esclusivamente nell'interiorità. Il rimorso appare quindi come un fenomeno focalizzato sul sé e principalmente retrospettivo, intrattenendo un rapporto privilegiato con la dimensione passata della temporalità.

Per Jankélévitch, che si occupa del rimorso ne *La cattiva coscienza*, il tempo del rimorso si arresta e si congela in un attimo che diventa eternamente doloroso. Indugiando su questo attimo, il rimorso lo trasforma in un oggi eterno; un oggi che, ripetendosi identico nel domani, costituirà anche un eterno futuro. A differenza del senso di colpa, nel rimorso manca del tutto la componente riparativa, che garantirebbe un'apertura all'alterità, incoraggiando il processo del fare ammenda. Voltando le spalle al futuro, il tempo del rimorso espunge ogni progettualità: non vi si intravede come possibile il porre rimedio all'atto che suscita rimorso, né di conseguenza si può proficuamente desiderare una reale riparazione. Mancando ogni forma di speranza, il

rimorso non può appellarsi a nessuna carica motivazionale che possa anche solo far immaginare una via d'uscita. Chi prova rimorso resta concentrato su di sé e sul proprio dolore, continuando a vedere ciò che ha fatto come inalterabile, irrisolvibile, irreparabile.

Da questo punto di vista, Jankélévitch intravede una differenza tra rimorso e rimpianto [Jankélévitch 2000, 87-88]. Se nel rimpianto è il tempo ad essere il vero colpevole (ciò che si rimpiange è, molto spesso, uno *stato*), nel rimorso i colpevoli siamo noi (ci si pente di un *atto*, di un'azione o di un'omissione di cui si è responsabili). Ad esempio, possiamo rimpiangere l'infanzia come un periodo particolarmente spensierato della nostra vita, ed essere presi dal rimorso per non aver mai richiamato quella persona conosciuta a una festa che ci aveva folgorato. Il rimpianto sembra quindi un fenomeno più estetico che etico; non a caso, appare legato alla nostalgia, al vacuo desiderio di un passato illusorio e idealizzato (che spesso sconfinava nell'impossibile) che si manifesta come una mancanza. Il rimorso, al contrario, implica una presenza ossessiva, sadica, quasi infestante e spettrale, di cui ci si vuole liberare a tutti i costi.

In tal senso, il rimorso si scontra con un'impossibilità: «L'uomo del rimorso fugge tappandosi gli orecchi: vorrebbe, nel rimorso, nihilizzare il suo atto, come il vergognoso vorrebbe, nella sua vergogna, nihilizzare il suo essere» [ivi, 88]. Sappiamo che la reazione più immediata di chi prova vergogna è spesso quella di nascondersi per non esporre ulteriormente un'identità ormai degradata. Nei casi più gravi e patologici di vergogna, si può addirittura pensare di aver perso per sempre il proprio posto nel mondo, desiderando solo porre fine ad una soggettività ritenuta ormai irrimediabilmente compromessa. È ciò che per esempio succede all'Aiace di Sofocle. Annebbiato dalla dea Atena, che gli toglie il senno, invece di vendicarsi contro Agamennone e Menelao per aver consegnato a Odisseo le armi di Achille, Aiace fa strage del bestiame dei Greci, macchiando irreversibilmente la sua immagine di valoroso guerriero. Egli decide quindi di togliersi la vita, non riuscendo a superare la vergogna per il gesto con cui sente di essersi coperto di ridicolo. E tuttavia, il giudizio implicato nella vergogna, per globalizzante che possa essere e per quanto all'inizio possa farci scontrare con la dolorosa consapevolezza di non poter cambiare

istantaneamente chi siamo, resta aperto a future revisioni, e quella che sembrava un'impossibilità dolorosa può aprirsi a nuovi orizzonti di possibilità. La nullificazione cui ambisce chi prova rimorso, sebbene in apparenza più localizzata (riguardando un'azione, e non l'intero essere), risulta più frustrante perché si contrappone a un ostacolo impossibile da superare: *l'irreversibilità del tempo* [*ivi*, 93 sgg.]. E allora, per ritrovare lo stesso senso di impotenza connaturato nel rimorso, occorre rifarsi all'odio piuttosto che alla vergogna [*ivi*, 108].

Sia il rimorso che l'odio sono infatti condannati all'insoddisfazione di ciò che sembra essere il loro *telos*. Entrambi si scontrano con una impossibilità metafisica: l'uno vorrebbe ripercorrere il tempo a ritroso per disfare ciò che è stato fatto, cancellare dal passato sia la colpa commessa che la sua memoria, l'altro ambisce ad annichilire l'essenza stessa dell'oggetto odiato, quel nucleo originario alla radice di ogni sua manifestazione empirica o storica. Ma non si può fare in modo che un'azione colpevole o un essere odiato non siano mai esistiti. Ed è qui che risiede tutto il portato doloroso del rimorso e dell'odio, che condividono un senso di impotenza del medesimo ordine. In un certo senso, seguendo Jankélévitch, potremmo anche leggere il rimorso come una forma di odio di sé, con la sola differenza che, più che alla distruzione di un'esistenza, il rimorso sembra interessato a una sua *lustrazione* [*ivi*, 109]. Rammentiamo come l'emendare, il pulire, il lavare sono le azioni cui si autocondanna Lady Macbeth, che vede ossessivamente le proprie mani macchiate del sangue di Duncan, tormentata dal ricordo del momento del suo assassinio.

Quello del rimorso non può che essere uno sforzo vano: non solo infatti la freccia del tempo punta verso un'unica direzione, ma nemmeno le azioni, una volta compiute, possono essere revocate. A tal proposito, Jankélévitch, rifacendosi all'omonima ballata di Goethe, parla dell'uomo nei termini di un «apprendista stregone»: un agente responsabile (e quindi, di riflesso, anche colpevole) è infatti pienamente padrone del proprio operare ma non conosce la formula per disfare o rifare l'operato. Quella a disposizione dell'uomo è quindi una stregoneria incompleta con un potere dimidiato e unilaterale, che non riesce ad arginare le conseguenze di un'azione originaria e che fa pagare tutto il prezzo della propria limitatezza: «semi-stregone di una semi-magia, il padrone

dell'azione da fare diventa servo dell'azione già fatta» [*ivi*, 155-156].¹⁸ Il fine del rimorso (quello di cancellare ciò che è stato) è quindi destinato a rimanere insoddisfatto, perché in rotta di collisione con il doppio principio dell'irreversibilità del tempo e dell'irrevocabilità dell'azione.¹⁹ Ma occorre espandere la costellazione affettiva cui appartengono colpa e rimorso, volgendosi verso un altro modo di relazionarsi emotivamente con il passato.

4. *Estendere lo spettro della colpa: il rinascimento*

Sembra che il modello restituito dalla colpa (in cui includiamo anche il rimorso), da solo, non basti a esprimere tutta la complessità della sfera morale, perché fondamentalmente ristretto (anche se spesso a causa di un autoinganno) ad oggetti o situazioni su cui possiamo (o avremmo potuto) esercitare il nostro controllo. Nella sua forma focale, la colpa resta infatti legata alle azioni che compiamo volontariamente e intenzionalmente, perdendosi così molte delle sfumature della vita pratica.²⁰ Si pensi a quelle azioni che condividono aspetti sia di volontarietà sia di involontarietà (e che Aristotele, come vedremo, definisce «miste»), oppure ad azioni apertamente involontarie. È possibile sentirsi in colpa per tali tipi di azione senza doverle necessariamente

¹⁸ Di questo, si mostra consapevole anche Arendt, che considera l'*irreversibilità* come una delle aporie dell'azione. Se però, continua Arendt, non potessimo essere liberati dalle conseguenze delle nostre azioni, ne resteremmo per sempre ostaggio, vittime di una necessità automatica, e «la nostra capacità di agire sarebbe per così dire confinata a un singolo gesto da cui non potremmo mai riprenderci» [Arendt 2017, 329]. Ecco perché la filosofa trova nella facoltà di *perdonare* l'unica via per affrancarsi dal capestro dell'irreversibilità.

¹⁹ Jankélévitch insiste nel distinguere i due aspetti: «L'irreversibile può sicuramente sussistere senza l'irrevocabile. L'irrevocabile, invece, aggrava sempre un'irreversibilità preesistente [...]. Meglio ancora: è questo irreversibile fondamentale che rende tragico l'irrevocabile, che dà alla parola del peccato la sua solenne gravità, la sua ultimità, le sue irreparabili e prolungate conseguenze» [Jankélévitch 2000, 104].

²⁰ Per “volontaria”, seguendo Aristotele, intendiamo un'azione di cui noi siamo causa, compiuta senza ignorare il contesto e senza che forze esterne ci costringano (*infra*, 235).

ricondurre, attraverso un processo di *reappraisal* cognitivo, alla sfera della volontarietà? Se la risposta è sì, si tratta propriamente di senso di colpa? Oppure è qualcosa di qualitativamente o quantitativamente differente? E possiamo vederla come una risposta affettiva appropriata? Proviamo ad allargare il quadro.

Il rapporto tra colpa e intenzionalità è interessante perché, già a livello intuitivo, mostra tutta la sua ambivalenza. Da una parte, è sufficiente una moderata capacità di autoriflessione per riconoscere che una delle strategie più immediate e automatiche che adottiamo per alleggerirci dal peso della colpa è negare l'intenzionalità del gesto che ci viene contestato: questo segnala che, a monte, l'intenzionalità occupa un posto di rilievo nella colpa. Dall'altra, è evidente che ci sentiamo in colpa anche per azioni e omissioni non intenzionali, che possono comunque causare danni a terzi o a se stessi. Ad esempio, ci si può sentire in colpa per aver inavvertitamente danneggiato un oggetto che ci era stato prestato e a cui il proprietario era molto legato. E allora, perché ci comportiamo come se la colpa potesse essere aggirata provando a dimostrare, da parte nostra, una mancanza di intenzione?

Williams, in un certo senso, ascrive a tale ambiguità di fondo la scarsa onestà intellettuale con cui alcuni «critici progressisti» si rapportano alla morale del mondo antico [Williams 2007, 75]. È abbastanza frequente imbattersi nella tesi secondo cui il concetto moderno di responsabilità morale sarebbe migliore e più raffinato rispetto a quello greco perché, mentre i greci antichi sembrano biasimare e punire le persone anche per le azioni involontarie, noi «facciamo in modo che ogni cosa verta sulla questione delle intenzioni, o almeno pensiamo che dovremmo farlo» [ivi, 76]. Questo, continua Williams, è «doppiamente falso». Primo, perché anche i greci antichi, benché non intendessero la volontà nei termini di una precisa facoltà, prestavano attenzione alle intenzioni [ibidem]; secondo, perché la nostra concezione di responsabilità (quindi di colpa) non è confinata interamente a ciò che è volontario, così che «non determiniamo, e non possiamo farlo, la nostra risposta a un danno causato da un'azione sulla base delle mere intenzioni» [ibidem].

Riguardo al primo punto (la sensibilità dei greci antichi al tema dell'intenzionalità), Williams cita due episodi omerici. Il primo vede protagonista Telemaco, quando, sul finale dell'*Odissea*, prima

dell'assalto contro i proci, lascia per errore aperta la porta del magazzino in cui erano custodite armi e armature, per cui i proci, informati da una zelante spia, riescono a beneficiarne. È evidente che Telemaco non avesse intenzione di lasciare la porta aperta, ma l'ha comunque fatto, e il suo errore è senz'altro la causa di ciò che avviene in seguito (i pretendenti che prendono le armi). Telemaco è dunque *aitios* (colpevole) in virtù di un gesto involontario, e tanto basta per ritenersi meritevole di biasimo (Hom. *Od.* 22.154-156). Williams fa poi riferimento al celebre episodio di Agamennone, divenuto bersaglio dell'ira di Achille per essersi accaparrato il bottino di guerra. Una volta risolta la disputa con Achille, Agamennone si autogiustifica dichiarando di avere sì agito volontariamente, ma in uno stato mentale alterato (Hom. *Il.* 19.86 sgg.). Sostiene quindi di non essere *aitios* (cioè non sente di essere stato la causa di ciò che è accaduto), ma riconosce l'intenzionalità di ciò che ha fatto (un'intenzionalità però alla mercé di istanze sovranaturali). Come rileva Williams, «Agamennone non si dissocia dall'azione: piuttosto, dissocia l'azione da se stesso» [Williams 2007, 66]. Nel caso di Telemaco, ciò non è altrettanto vero; infatti: «l'aver agito involontariamente non dissocia, di per sé, l'azione da se stessi» [*ivi*, 66-67]. Telemaco ribalta l'operazione dissociativa di Agamennone: dichiara la non volontarietà del proprio atto, ma allo stesso tempo se ne intesta la piena responsabilità, riconoscendo se stesso dietro tale atto (e non attribuendolo a un'intenzionalità alterata).

I casi di Telemaco e Agamennone discussi da Williams segnalano come già nella concezione greca di responsabilità si possa rintracciare una distinzione tra le idee di causa, di intenzione (possiamo immaginare come un Telemaco che avesse lasciato aperta la porta intenzionalmente avrebbe di certo avuto un piano diverso, e probabilmente anche dei rapporti diversi con Odisseo), di reazione (dell'agente stesso o di altri, che possono avanzare richieste di riparazione/risarcimento verso il soggetto la cui azione è stata la causa del danno, indipendentemente dal fatto che egli abbia agito intenzionalmente o meno). In altre parole, i greci avevano intuito come la nostra responsabilità vada al di là degli scopi che ci prefiggiamo e di ciò che facciamo intenzionalmente. Anche quando ce ne dimentichiamo, abbagliati dall'illusione di un'intenzionalità che sconfinava nell'ipertrofia, la nostra vita morale non manca di rammentarci

quanto il modo in cui reagiamo a corsi di azione che non dipendono immediatamente dalla nostra volontà concorra a determinare chi siamo.

Veniamo al secondo punto, cioè all'estensione della concezione moderna della responsabilità anche alle azioni involontarie, già corroborato dalla facilità con cui siamo capaci di capire ed empatizzare con i casi descritti da Williams, specie quello di Telemaco.

In generale, pensiamo che dovremmo sentirci in colpa per le cose di cui siamo causa o che abbiamo esplicitamente voluto. Ma, anche rimanendo nel dominio delle azioni *volontarie*, ci sono delle situazioni in cui proviamo un'emozione dai toni più tenui e sfumati del senso di colpa, e che tuttavia ci segnala che c'è qualcosa di sbagliato nel modo in cui abbiamo agito (o non agito) o nelle sue conseguenze. Amélie Rorty (e poi Williams, ma limitatamente a un tipo di postura morale che riguarda le azioni *involontarie*) chiama tale fenomeno *agent-regret* (rincredimento dell'agente) [Rorty 1980]. Si tratta di un sentimento diverso rispetto a quella forma di generale rincredimento che può investire eventi naturali o stati di cose cui non abbiamo in alcun modo contribuito (ci si può rincredere, ad esempio, per la fine dell'estate o per la sconfitta della nostra squadra del cuore). Quando il rincredimento non coinvolge affatto il nostro agire, infatti, può contenere anche una scintilla di piacere, perché è come se ammantasse ciò che ormai è accaduto di un'aura di possibilità che ne sfuma i contorni. Offuscato da una nebbia di esiti possibili, l'evento perde ai nostri occhi solidità e determinatezza, permettendoci di immaginarcelo per come avremmo voluto che si fosse realizzato. In tal senso, questo tipo di rincredimento può sfociare nel *daydreaming* (sognare ad occhi aperti).

Il rincredimento dell'agente differisce dal generico rincredimento proprio perché si focalizza sui modi alternativi in cui *noi* ci saremmo potuti comportare, e non su come il mondo sarebbe potuto andare. Sebbene di solito ci si rincreda per corsi d'azione passati o presenti, il rincredimento dell'agente può riguardare anche un possibile futuro, e questo mette in luce alcune sue caratteristiche che lo distinguono dalla colpa. Quando ci riferiamo al rapporto dell'*agent regret* con il futuro, non alludiamo all'esperienza di *daydreaming* cui può traghettarci il tipo di generale rincredimento appena visto (e che potremmo schematizzare nel passaggio da «Che peccato che le cose siano andate così» a

«Come sarebbe stato bello se invece fossero andate in questo modo»). Intendiamo invece il rincrescimento che ipoteticamente potrebbe accompagnare la risposta alla domanda: «Come ci comporteremmo qualora ci trovassimo in questa situazione?» È infatti possibile provare rincrescimento dell'agente anche fantasticando, soffermandoci con la mente su come agiremmo se ci trovassimo in determinate circostanze o nei panni di qualcun altro. In questi casi potremmo rincrescerci del nostro potenziale comportamento, ma anche per essere il tipo di persona che metterebbe in atto tale comportamento. Il rincrescimento è infatti un fenomeno più estensivo rispetto alla colpa (nella cui valutazione, come abbiamo ribadito più volte, ricadono primariamente azioni e comportamenti), e può riguardare anche tratti del carattere. Tra l'altro, un soggetto può rincrescersi di un aspetto vizioso della propria natura senza per questo perdere il punto di vista dell'agente, dirigendo il proprio rincrescimento sui modi in cui egli ha contribuito alla formazione del proprio carattere e ha coltivato quelle disposizioni che l'hanno portato ad essere il tipo di persona che è. E così, se, sollecitati da un caso di cronaca, proviamo a figurarci di essere testimoni di un'aggressione e ci rendiamo conto che la nostra reazione immediata sarebbe quella di darcela a gambe, potremmo rincrescerci della nostra ipotetica fuga, ma anche dello scoprirci dei codardi. Difficilmente il modello della colpa è in grado di restituire appieno casi del genere, sia perché ciò che proviamo, essendo il risultato di un esercizio immaginativo, di solito non ha la stessa intensità, sia perché non per forza il rincrescimento riguarda ciò che pensiamo faremmo in una data situazione, ma spesso si estende anche alla nostra natura e ad aspetti del nostro carattere, oggetti che tendenzialmente esulano dal campo della colpa. Facendo un altro esempio (e passando dal campo della possibilità a quello della realtà), possiamo sentirci in colpa per aver trattato male un amico che non lo meritava e, allo stesso tempo, rincrescerci per essere delle persone eccessivamente irascibili, sapendo di non aver mai fatto nessuno sforzo per cambiare tale tratto.

4.1. *Il rincrescimento dell'agente per le azioni volontarie*

Nel caso delle azioni volontarie, è interessante notare come il rincrescimento possa implicare un tipo di valutazione che non trova riscontro nella colpa. Nel rincrescimento, infatti, la valutazione della propria azione e dello stato di cose cui tale azione ha contribuito possono divergere. In tale casistica, Rorty include esempi del genere:

Parents, teachers, and others engaged in maieutic activities often regret their interventions in a course of action they believe in itself beneficial. A mother making a table with her daughter, a man baking a cake with his niece, a teacher engaged in discussion with students, a physical therapist working with a patient – may regret banging in the last nail, pouring in the chocolate, drawing the conclusion from the argument, reaching down to pick up the book that was dropped. What is regretted is not the action, but the presumption of agency [Rorty 1980, 494].

Sono tutti casi in cui possiamo rincrescerci per azioni che abbiamo compiuto volontariamente e che, nel complesso, hanno contribuito a qualcosa di buono. Le situazioni in oggetto non sono negative (fra tutte, pensiamo all'insegnante che conclude un'argomentazione al posto dei suoi studenti), eppure c'è qualcosa nel nostro agire che preferiremmo non fosse accaduto. Il rincrescimento riguarda infatti il nostro particolare intervento (le nostre azioni) in un corso d'azione (un evento o uno stato di cose) che riteniamo positivo. Sentiamo che se avessimo agito diversamente, avremmo reso possibili ulteriori conseguenze positive. La madre che mette l'ultimo chiodo nel tavolo che sta costruendo con la figlia può essere contenta del progetto comune finito, ma dispiaciuta di non avere lasciato alla figlia la possibilità di sentirsi fiera di quello che ha fatto, e alla pari con la madre in quella impresa.²¹

Tuttavia la volontà di revocare, ce ne venisse concessa la possibilità, le nostre azioni, non è sempre una condizione intrinseca al rincrescimento. È anche possibile rincrescersi per azioni che, nelle stesse circostanze, torneremmo a compiere, ma il cui risultato è qualcosa che valutiamo

²¹ Per un'analisi di ulteriori casi in cui ci si può rincrescere delle nostre azioni ma non del risultato che esse hanno procurato, cfr. Wojtowicz 2022b.

come negativo. Una persona può credere di aver agito giustamente, di essersi comportata nel migliore dei modi rispetto a una particolare congiuntura, e tuttavia rammaricarsi di come siano andate le cose.²² Ed è in questa tipologia di casi che il rincrescimento dispiega tutto il suo significato morale, perché segnala al soggetto gli effetti negativi anche di quelle azioni che rientrano perfettamente nel suo perimetro morale, affinando la sua sensibilità etica.²³ Rorty propone l'esempio di una datrice di lavoro che, a fronte di gravi tagli finanziari sui quali non ha alcun controllo, si trova costretta a licenziare un buon uomo con una difficile situazione familiare alle spalle (cinque figli da mantenere, una moglie malata, un padre anziano), garantendo invece il posto a una giovane donna più produttiva ma che potrebbe facilmente ottenere un altro lavoro [Rorty 1980, 495]. La datrice di lavoro potrebbe pentirsi di non essere stata in grado di evitare questa scelta, ma allo stesso tempo rivendicarla: potrebbe convincersi che, anche nelle migliori circostanze, il personale era comunque troppo numeroso, oppure che l'uomo, ferme restando le qualità umane, non era professionalmente all'altezza degli standard aziendali. Potrebbe quindi rincrescersi della situazione e del fatto che l'uomo resterà con ogni probabilità disoccupato, e tuttavia continuare a difendere la bontà della propria scelta.

Esempi dalla struttura simile sono rintracciabili anche nel mondo antico. Si pensi alle «azioni miste» aristoteliche. Nel corso del terzo libro dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele distingue tra azioni volontarie e involontarie, dividendo ulteriormente queste ultime in involontarie per forza o per ignoranza. Se un'azione è volontaria quando il principio dell'azione risiede nell'agente, quando egli agisce spontaneamente, senza venir ostacolato, un'azione è involontaria quando, al contrario, un elemento esterno interrompe la relazione fra agente e azione,

²² Anche questo è difficile che si verifichi nella colpa, a meno che il soggetto non si trovi in una situazione in cui ciò che lo fa sentire in colpa gli ha anche procurato dei benefici (è il caso della colpa del sopravvissuto e, in generale, di tutti quei casi che riguardano chi ritiene di essere stato favorito in una circostanza che per altri a lui vicini si è rivelata iniqua). Cfr. Morris 1987.

²³ Per uno studio sulla funzione prospettica e soprattutto retrospettiva del rincrescimento, che ci fa riflettere su ciò che consideriamo veramente importante, illuminando parti di noi che magari ancora non conosciamo, cfr. White 2017.

modificandone gli esiti (l'azione sarà quindi involontaria per forza), oppure se all'agente non sono noti alcuni aspetti particolari rilevanti rispetto all'azione (in tal caso, si parla di azione involontaria per ignoranza). Nel caso delle azioni miste, il principio è in noi e la situazione in cui ci troviamo è nota (quindi, sotto questi aspetti, esse sono riconducibili alla sfera delle azioni volontarie), ma si tratta di azioni che, in circostanze diverse, non avremmo mai compiuto. Sono azioni che incarnano quei dilemmi morali di cui la stessa tragedia greca è intrisa. Aristotele fa l'esempio di qualcuno che, sotto le minacce di un tiranno, è costretto a scegliere tra la salvezza della propria famiglia e il bene della città. Oppure ci propone il caso del capitano di una nave in tempesta, che si trova a dover gettare il carico in mare per alleggerire la nave e salvarne l'equipaggio.

È dubbio se siano volontarie o involontarie le azioni che vengono compiute per paura di mali peggiori, o a causa di qualcosa di bello – come, per esempio, nel caso in cui un tiranno che si sia impadronito dei nostri genitori e dei nostri figli ci comandi di compiere qualcosa di turpe, e se noi lo compiremo quelli si salveranno, mentre saranno messi a morte se non lo compiremo. Qualcosa di simile accade anche nei casi in cui si gettano fuori bordo oggetti pesanti durante le tempeste: in generale, nessuno fa questo volontariamente, ma tutte le persone ragionevoli lo fanno, per la salvezza propria e degli altri. Ora, azioni del genere sono miste, ma somigliano di più a quelle volontarie. Infatti nel momento in cui vengono compiute sono frutto di una scelta, e il fine dell'azione dipende dalle circostanze (*Eth. Nic.* 3.1.1110a4-14).

Si tratta di situazioni che esemplificano un conflitto tra due fini eticamente accettabili, in cui realizzare l'uno ci pone nell'impossibilità di perseguire l'altro. Sono quindi azioni a metà tra il volontario e l'involontario, perché l'agente non le compirebbe mai in altre circostanze. E tuttavia, possono essere indicative delle sue qualità morali. Se, ad esempio, il capitano della nave avesse preferito gettare a mare alcuni dei suoi uomini piuttosto che il carico, ciò sarebbe stato sintomo di una gerarchia dei fini indubbiamente anomala. Anche il suo rinascimento

è un tratto moralmente significativo, perché segnala che, per quanto pensi di aver agito giustamente in quel determinato frangente, l'azione che ha compiuto non è direttamente ascrivibile al suo carattere, di cui il tenere fede agli impegni resta un tratto rilevante.²⁴

Come rimarca Taylor, il rapporto ambivalente che il rincrescimento intrattiene con le azioni passate ne fa risaltare la distanza con il rimorso, in cui, come abbiamo visto, l'agente sarebbe disposto a tutto pur di disfare la causa del proprio tormento.

It is therefore not surprising that the person who feels remorse and the person who feels regret should view differently the relevant past event. If she feels remorse then she wants to undo the action and its consequences which cause the remorse, but when feeling regret she need not think that she would undo the action if she could. [...] It is possible also to regret an action but accept it as the thing to do under the same description [Taylor 1985, 99].

Per Taylor, inoltre, solo da chi prova rimorso (o senso di colpa) ci si aspetta una qualche forma di riparazione: «No action need follow from regret, or even need expected to follow. This is not surprising if the agent may think that all things considered she did the right thing, or did what had to be done. But we do expect some sort of action from her who feels remorse, though of course we may expect in vain» [*ibidem*].

Il rapporto tra rincrescimento e retribuzione è senz'altro meno essenziale di quanto invece lo sia nella colpa. E questo è comprensibile nella misura in cui il rincrescimento, quando riguarda azioni volontarie che, nelle stesse circostanze, torneremmo a compiere, va di pari passo con il convincimento di aver fatto comunque la scelta giusta. E, se la soddisfazione prende il sopravvento, il rincrescimento rischia di

²⁴ E sapere questo, rileva Williams, non è una velleità puramente teorica, ma un'esigenza pratica del vivere sociale: «Inoltre deve poter essere lecito domandarsi in che modo le intenzioni e le azioni che si possono attribuire a un agente in un determinato momento si accordano, o non riescono ad accordarsi, con le intenzioni e le azioni proprie di quell'agente in altri momenti. In qualsiasi circostanza sociale si tratta di una questione rilevante per le altre persone che devono vivere con lui» [Williams 2007, 68].

diventare pura ipocrisia. In ogni caso, plausibilmente, permangono delle aspettative etiche anche nei confronti di chi prova rincrescimento. Se è vero che un'azione ci rincresce dal punto di vista dell'agente e non nella forma del rincrescimento estrinseco che proveremmo per un generico stato di cose, è probabile che ne derivi il dovere di fare qualcosa. Pur ammettendo che, nelle stesse condizioni, torneremmo ad agire allo stesso modo, resta comunque la possibilità di adoperarsi in azioni compensative che possano almeno in parte mitigare le conseguenze negative generate dalle nostre azioni. In alternativa, il nostro rincrescimento sarebbe solo di natura estrinseca, oppure rappresenterebbe una forma di autoinganno, mascherando piuttosto un atteggiamento autoindulgente finalizzato a ottenere la compassione altrui. Il rincrescimento può infatti avere un gusto dolceamaro, e il dolore cui di solito si accompagna potrebbe essere mediato dalla possibilità, per il soggetto che manifesta il proprio rincrescimento, di ottenere il conforto altrui. Riprendendo l'esempio della datrice di lavoro, Rorty osserva come la donna, invece di crogiolarsi nel proprio rincrescimento, potrebbe cercare di aiutare l'ex impiegato a trovare un altro lavoro. In quest'ottica, invece che trattare il licenziamento dell'uomo come uno stato di cose inesorabile, lo considererebbe come un'eventualità che lei stessa ha determinato, e quindi il suo rincrescimento sarebbe autenticamente quello di un agente, e non un generico rammarico per un evento che, a conti fatti, era inevitabile.

4.2. Il rincrescimento dell'agente per le azioni involontarie

Gli esempi che abbiamo fin qui preso in esame riguardano tutti azioni volontarie. Ma – riprendendo uno degli episodi citati all'inizio –, come Telemaco poteva essere considerato responsabile per ciò che aveva fatto involontariamente, così, ovviamente, possiamo esserlo noi. E, sempre come Telemaco, anche noi possiamo rincrescerci per aver preso parte, senza averlo voluto, a una catena causale che ha poi generato conseguenze negative per altri. Williams, a tal proposito, individua un tipo particolare di rincrescimento che chiama *agent-regret*, intendendolo però diversamente da Rorty perché riguardante specificamente le azioni *involontarie*.

Ma c'è una specie di rincrescimento particolarmente importante che io chiamerò *rincrescimento dell'agente (agent-regret)*: si tratta di quel rincrescimento che una persona può avvertire solo nei confronti delle sue azioni passate (o delle azioni alle quali per lo meno ritiene di aver contribuito). [...] Esso non è in alcun modo circoscritto alla sfera delle azioni *volontarie*: può andare ben oltre quello che uno ha fatto intenzionalmente e si estende a quasi tutto quello di cui uno si è reso causalmente responsabile in virtù di qualcosa che ha fatto intenzionalmente. Eppure, anche nell'ambito di azioni del tutto accidentali e involontarie, il rincrescimento dell'agente è un sentimento diverso dal rincrescimento in generale, ossia dal sentimento che potrebbe avvertire uno spettatore, e nella nostra esperienza pratica noi riconosciamo che si tratta di due cose diverse [Williams 1987, 42].

Anche se non ce ne rendiamo conto o preferiremmo che non fosse così, subiamo costantemente l'autorità esercitata da ciò che facciamo nel mondo, un'autorità che si estende molto al di là di ciò che compiamo intenzionalmente. E infatti, spesso si crea una discrepanza tra le nostre azioni e i risultati che esse producono, e di questi risultati siamo chiamati a rispondere, indipendentemente dalla loro corrispondenza alle nostre intenzioni. Ora, rispetto alle nostre azioni passate, nota Williams, possiamo assumere l'atteggiamento psicologico estrinseco proprio di un potenziale spettatore o testimone, e quindi non sentirci realmente tirati in causa da ciò che abbiamo fatto. In questo caso, se ad esempio ci troviamo coinvolti in un tamponamento, il nostro eventuale rincrescimento verrebbe tacitato dalla consapevolezza che sarà l'assicurazione a farsi carico del risarcimento della parte lesa.

Ma, continua Williams, esiste una sfera intermedia (non restituita dal modello della colpa, che come abbiamo visto riguarda principalmente casi di azioni intenzionali) in cui non ci identifichiamo né con la posizione dello spettatore, né con quella dell'agente volontario, eppure sentiamo che le azioni sono riconducibili a noi. Il rincrescimento dell'agente copre proprio tale terreno intermedio, entro cui sono collocabili tutti quei casi in cui siamo causalmente responsabili di azioni che non abbiamo scelto intenzionalmente. In *Sorte morale*, Williams propone l'esempio di un camionista che involontariamente investe un bambino, eliminando ogni

possibile variabile che ricondurrebbe indirettamente l'atto al dominio di una volontà colpevole (il camionista non era distratto né in uno stato di coscienza alterato, ha rispettato il codice della strada, era alla guida di un mezzo regolarmente revisionato ecc.). Verosimilmente, il camionista proverà un senso di rincrescimento, che tuttavia sarà diverso dallo stato emotivo di uno spettatore qualsiasi (e anche rispetto a quello di un ipotetico passeggero in cabina), pur non avendo scelto (né direttamente, né indirettamente) ciò che ha compiuto. Questo perché egli ha una relazione con l'evento intima e irrevocabile: «*Ciò che le è accaduto, in effetti, è che quella persona l'ha fatto*» [Williams 2007, 82].

Tralasciando gli aspetti giuridici, è interessante riflettere anche sui modi in cui le persone plausibilmente si relazioneranno al camionista. Osserva Williams:

Senza dubbio, e giustamente, la gente per confortarlo cercherà di distoglierlo dai sentimenti che prova e di indurlo a passare dallo stato in cui è ad un altro più vicino a quello dello spettatore; ma è importante sottolineare che la gente considera tale intervento come qualcosa di cui c'è bisogno ed anzi nutrirebbe qualche dubbio nei confronti di un camionista che facesse proprio l'atteggiamento dello spettatore troppo facilmente o troppo in fretta [Williams 1987, 42-43].

L'atteggiamento che si adotta nei confronti del camionista è quindi duplice: esteriormente, si spendono parole per consolarlo ma, implicitamente, ci si aspetta che provi rincrescimento, e non il tipo di rincrescimento che potrebbe cogliere qualcuno che ha semplicemente assistito all'incidente, ma una reazione emotiva che testimoni il suo sentirsi in qualche modo legato all'evento drammatico. Questo perché, anche riguardo alle azioni involontarie, il rincrescimento resta rappresentativo della gerarchia dei fini che abbiamo interiorizzato e di ciò che riteniamo importante a livello identitario. Se non provasse rincrescimento (o se lo avesse solo dal punto di vista di uno spettatore), il camionista mostrerebbe un lato del carattere moralmente biasimevole, dimostrando di essere contravenuto a un valore cui evidentemente non teneva. Con il proprio rincrescimento, al contrario, l'agente prova che in circostanze normali non avrebbe mai scelto l'azione che ha involontariamente compiuto.

Come abbiamo rilevato per il rincrescimento rispetto alle azioni volontarie, le aspettative etiche non si arrestano al mero fatto che qualcuno, in determinate circostanze, provi rincrescimento come agente, ma considerano anche il modo in cui tale rincrescimento si esprime. Sarebbe abbastanza anomalo che il camionista ritenesse quale forma sufficiente di compensazione l'indennizzo dell'assicurazione, e che questo bastasse a far cessare il suo rincrescimento. Ancora una volta, rileva Williams, ci si aspetta che il camionista, spinto dalla consapevolezza di essere responsabile, seppur in modo preterintenzionale, dell'evento, mantenga un desiderio di riparazione che vada al di là del possibile risarcimento erogato dalla compagnia assicuratrice.²⁵ Una riparazione che, anche quando materialmente impossibile, si può sempre tradurre in gesti simbolici che testimonino alle persone colpite il proprio coinvolgimento emotivo.²⁶

Ciò non significa estendere indefinitamente il nostro io e investirci di una responsabilità senza confini, che facilmente potrebbe trascendere

²⁵ Il fatto che Williams insista sulla rilevanza della riparazione nel rincrescimento dell'agente è un punto problematico, perché potrebbe esporre il rincrescimento ad accuse di irrazionalità. Se riteniamo di non essere colpevoli di ciò che cade fuori dal nostro controllo, il rincrescimento dell'agente, che per Williams ci spinge a adottare comportamenti compensativi verso la parte lesa, sembrerebbe implicare il contrario. Per evitare tale paradosso e difendere il contenuto razionale del rincrescimento, diversi autori negano la presenza nel rincrescimento di ogni senso di autorecriminazione e di volontà riparativa. In questa prospettiva, il rincrescimento è pienamente razionale nella misura in cui si esplica nella mera consapevolezza di non aver agito all'altezza dei propri valori morali. A tal proposito, cfr. Wolf 2001; Tannenbaum 2007; Raz 2012. Seguendo questa strada, il rincrescimento dell'agente rischia però di confondersi con la vergogna o la delusione di sé. Ecco perché altri studiosi sostengono la razionalità del rincrescimento dell'agente senza per questo sacrificarne gli aspetti potenzialmente problematici (come l'importanza della componente riparativa). MacKenzie 2017, per esempio, si sofferma sul ruolo sociale che esso svolge e che dal suo punto di vista definisce i contorni della sua giustificabilità, mentre Sussman 2018 difende la peculiare razionalità del rincrescimento dell'agente perché riflette i possibili conflitti derivanti dal trovarsi a vivere in un mondo che condividiamo con altri agenti, un mondo segnato da una comune vulnerabilità alla sorte.

²⁶ Per un'indagine su quali possano essere le risposte più appropriate a beneficio della vittima che, allo stesso tempo, non incolpino l'agente (un agente che, come nel caso analizzato da Williams, non è colpevole nella misura in cui non avrebbe potuto fare niente per evitare l'accaduto), cfr. Wojtowicz 2022a.

in sentimenti di egocentrismo e onnipotenza. Ma nemmeno considerare moralmente rilevante solo ciò che dipende dalla nostra assoluta volontà. Williams espone molto bene i termini della questione:

La nostra storia di agenti è una trama in cui tutto ciò che è prodotto dalla volontà è circondato, sostenuto e in parte costituito da cose che non lo sono, cosicché la riflessione può muoversi soltanto in una di queste due direzioni: o affermare che il concetto di azione responsabile è del tutto superficiale e di scarsa utilità nel dare una spiegazione armonica di ciò che accade, oppure affermare che non è un concetto superficiale, ma che in definitiva non è possibile isolarlo dal resto [Williams 1987, 44].

Williams, ovviamente, propende per la seconda ipotesi: riconoscere il peso e la legittimità di tutti quei legami etici che intessono il nostro agire nel mondo ci permette di capire fenomeni (come l'*agent-regret*) che non verrebbero proficuamente restituiti dalle nozioni morali classiche (nel nostro caso, i concetti di responsabilità e di colpa), ancora aderenti, pur con tutte le possibili riserve, alla sfera dell'intenzionalità.

5. Conclusioni

Abbiamo iniziato esaminando la struttura concettuale della colpa, tenendo a mente il modello teorico che la vede contrapposta alla vergogna. Se chi si sente in colpa in genere valuta negativamente uno specifico comportamento che contravviene a una norma considerata autorevole, chi prova vergogna sente vacillare un proprio aspetto identitario. È a partire da tale differenza di oggetto intenzionale che nella colpa si instaura quel legame con la responsabilità che, per contro, nella vergogna è assente. Ciò non significa che non possiamo provare vergogna anche per azioni di cui siamo e ci sentiamo responsabili, perché magari rivelano ai nostri occhi aspetti della nostra identità biasimevoli o in cui non ci riconosciamo. Ma il focus della vergogna rimane appunto la nostra identità, mentre quello della colpa, riguardando specifiche azioni e comportamenti, interpella direttamente la nostra responsabilità. Tale senso di responsabilità, che sembra essere presente anche in quei casi in

cui la colpa non è immediatamente riconducibile ad azioni volontarie, deve però misurarsi con una sorta di dissidio interno alla colpa stessa. La colpa viene percepita al contempo come qualcosa di noi e di altro da noi, e ciò potrebbe determinare o modulare l'effettiva assunzione di responsabilità da parte del soggetto colpevole. Chi sente che la propria colpa gli è completamente aliena, difficilmente riuscirà ad assumersi la piena responsabilità del male che ha commesso. Ma nemmeno quando la colpa raggiunge e ingloba parti troppo ampie del proprio senso di sé l'agente riesce a viverla in modo proficuo, perché egli potrebbe mettere in atto delle contromisure attraverso cui o se ne dissocia, o allarga le maglie della propria griglia morale così da ridurne la portata. Il fatto che la colpa tendenzialmente non intacchi degli aspetti identitari (o comunque non metta a rischio l'autoimmagine del soggetto) crea quello spazio necessario che permette al soggetto di trovare dentro di sé le giuste risorse per mobilitarsi e impegnarsi nella riparazione.

Siamo poi passati al rimorso, evidenziando come anch'esso si concentri su azioni di cui siamo responsabili. Nel rimorso, però, quell'intento riparativo che abbiamo individuato nella colpa è assente: in esso il soggetto è ripiegato in se stesso e nel passato, ossessionato dall'inversione di un tempo per sua natura irreversibile e dalla cancellazione di un'azione irrevocabile.

Abbiamo concluso trattando del rinascimento, identificandone i possibili oggetti intenzionali e distinguendo la forma generale di rinascimento dal cosiddetto «rinascimento dell'agente». Ci siamo soffermati sui diversi modi in cui Amélie Rorty e Bernard Williams intendono tale forma di rinascimento, la prima focalizzandosi sul rinascimento che riguarda le azioni volontarie, il secondo su quello per le azioni involontarie. La nostra indagine ci ha portato a evidenziare come le nostre reazioni affettive rivelino il legame che abbiamo con delle azioni compiute non intenzionalmente. È possibile rintracciare già in età omerica l'idea di un agente non riducibile alle sue intenzioni, un agente che si sente affettivamente coinvolto anche da ciò che ha involontariamente (o non del tutto volontariamente) causato e che è pronto a pagare un risarcimento.

Il contributo di Williams è prezioso perché, tramite la via dell'affettività, ci dà una dimostrazione pratica di quanto la sfera

della responsabilità incorpori anche le azioni non intenzionali e, più in generale, le richieste di cui siamo oggetto. Riconoscere il peso e la legittimità dei legami etici che costituiscono la trama del nostro agire nel mondo ci permette di capire perché possiamo rincrescerci in tutte quelle situazioni non immediatamente riconducibili alla sfera della nostra volontà, e in che misura il nostro senso morale si estenda anche al modo in cui reagiamo a tali situazioni.

Bibliografia

- Adkins, A.W.H. [1964], *La morale dei Greci: da Omero ad Aristotele*, tr. it. di R. Ambrosini, Roma/Bari, Laterza (ed. or. 1960).
- Arendt, H. [2017], *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. di S. Finzi, Milano, Bompiani (ed. or. 1958).
- Aristotele [2005], *Etica Nicomachea*, tr. it. di C. Natali, Roma/Bari, Laterza.
- Bagnoli, C. (ed.) [2011], *Morality and the Emotions*, New York, Oxford University Press.
- Baumeister, R.F., Stillwell, A.M., Heatherton, T.F. [1995], Interpersonal Aspects of Guilt: Evidence from Narrative Studies, in: J.P. Tangney, K.W. Fischer (eds.), *Self-Conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride*, New York, Guilford Press, 255-273.
- Benedict, R. [2017], *Il crisantemo e la spada. Modelli di cultura giapponese*, tr. it. di M. Lavaggi, Roma/Bari, Laterza (ed. or. 1946).
- Calhoun, C. [2004], An Apology for Moral Shame, in: *Journal of Political Philosophy* 12, 127-146.
- D'Arms, J., Jacobson, D. [2000], The Moralistic Fallacy: on the "Appropriateness" of Emotions, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 61, 65-90.
- Dodds, E.R. [2009], *I Greci e l'irrazionale*, tr. it. di V. Vacca De Bosis, Milano, Rizzoli (ed. or. 1951).

- Fussi, A. [2018], *Per una teoria della vergogna*, Pisa, Edizioni ETS.
- Harris, N., Walgrave, L., Braithwaite, J. [2004], Emotional Dynamics in Restorative Conferences, in: *Theoretical Criminology* 8, 191-210.
- Jankélévitch, V. [2000], *La cattiva coscienza*, tr. it. di D. Discipio, Bari, Dedalo (ed. or. 1936).
- Kant, I. [1997], *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it. di F. Gonnelli, Roma/Bari, Laterza (ed. or. 1785).
- Leach, C.W., Iyer, A., Pedersen, A. [2006], Anger and Guilt About Ingroup Advantage Explain the Willingness for Political Action, in: *Personality and Social Psychology Bulletin* 32, 1232-1245.
- Lewis, H.B. [1971], *Shame and guilt in neurosis*, New York, International Universities Press.
- Lindsay-Hartz, J. [1984], Contrasting Experiences of Shame and Guilt, in: *American Behavioral Scientist* 27, 689-704.
- Lindsay-Hartz, J., de Rivera, J., Mascolo, M.F. [1995], Differentiating Guilt and Shame and Their Effects on Motivation, in: J.P. Tangney, K.W. Fischer (eds.), *Self-Conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride*, New York, Guilford Press, 274-300.
- MacKenzie, J. [2017], Agent-Regret and the Social Practice of Moral Luck, in: *Res Philosophica* 94, 95-117.
- Mead, M. (ed.) [2002], *Cooperation and Competition Among Primitive Peoples*, London, Routledge.
- Morris, H. [1987], Nonmoral Guilt, in: F. Schoeman (ed.), *Responsibility, Character, and the Emotions. New Essays in Moral Psychology*, New York, Cambridge University Press, 220-240.
- Niedenthal, P.M., Tangney, J.P., Gavanski, I. [1994], "If Only I Weren't" Versus "If Only I Hadn't": Distinguishing Shame and Guilt in Counterfactual Thinking, in: *Journal of Personality and Social Psychology* 67, 585-595.
- Omero [1950], *Iliade*, tr. it. di R. Calzecchi Onesti, Torino, Einaudi.
- Omero [1963], *Odissea*, tr. it. di R. Calzecchi Onesti, Torino, Einaudi.

- Raz, J. [2012], Agency and Luck, in: U. Heuer, G. Lang (eds.), *Luck, Value, and Commitment: Themes from the Ethics of Bernard Williams*, Oxford, Oxford University Press, 133-163.
- Rodogno, R. [2010], Guilt, Anger, and Retribution, in: *Legal Theory* 16, 59-76.
- Rorty, A.O. [1980], Agent Regret, in: A.O. Rorty (ed.), *Explaining Emotions*, Berkeley, University of California Press, 489-506.
- Shakespeare, W. [2008], *Macbeth*, tr. it. di G. Bulla, Roma, Newton Compton (ed. or. 1623).
- Sussman, D. [2018], Is Agent-Regret Rational?, in: *Ethics* 128, 788-808.
- Tangney, J.P. [1993], Shame and Guilt, in: C.G. Costello (ed.), *Symptoms of Depression*, New York, Wiley, 161-180.
- Tangney, J.P., Dearing, R.L. [2002], *Shame and guilt*, New York, Guilford Press.
- Tannenbaum, J. [2007], Emotional Expressions of Moral Value, in: *Philosophical Studies* 132, 43-57.
- Taylor, G. [1985], *Pride, Shame, and Guilt. Emotions of Self-Assessment*, New York, Oxford University Press.
- Teroni, F., Deonna, J.A. [2008], Differentiating Shame from Guilt, in: *Consciousness and cognition* 17, 725-740.
- Velleman, J.D. [2001], The Genesis of Shame, in: *Philosophy and Public Affairs* 30, 27-52.
- White, J.F. [2017], Revelatory Regret and the Standpoint of the Agent, in: *Midwest Studies in Philosophy* 41, 225-240.
- Wicker, F.W., Payne, G.C., Morgan, R.D. [1983], Participant Descriptions of Guilt and Shame, in: *Motivation and Emotion* 7, 25-39.
- Williams, B. [1973], Morality and the Emotions, in: B. Williams, *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 207-229 (ed. or. 1966).
- Williams, B. [1987], *Sorte morale*, tr. it. di R. Rini, Milano, il Saggiatore (ed. or. 1981).
- Williams, B. [2007], *Vergogna e necessità*, tr. it. di M. Serra, Bologna, Il Mulino (ed. or. 1993).

- Wojtowicz, J. [2022a], Agent-Regret, Accidents, and Respect, in: *The Journal of Ethics* 26, 501-516.
- Wojtowicz, J. [2022b], The Purity of Agent-Regret, in: *Philosophy* 97, 71-90.
- Wolf, S. [2001], The Moral of Moral Luck, in: *Philosophic Exchange* 31, 2-16.

Bernard Williams' Agent-Regret: A Comparison with Guilt, Remorse, and Other Forms of Regret

Keywords

Bernard Williams; agent-regret; guilt; remorse; shame

Abstract

This essay explores Bernard Williams' notion of agent-regret, comparing it with guilt, remorse, and other forms of regret. I first highlight some features of the intentional structure of guilt (also in relation to shame) and remorse, and then proceed to the analysis of regret. I discuss several examples of regret, including Williams' discussion of the truck driver who accidentally runs over a child. In agreement with Williams, I argue that agent-regret has a moral significance not captured by either guilt or remorse. If we generally feel guilty or remorseful for intentional actions or omissions, regret shows that we are emotionally attached even to the involuntary aspects of what we do. Agent-regret suggests that our concept of responsibility is broader than we think, and its phenomenology (as well as its potential action tendencies) may be indicative of an agent's morality.

Simone Gasparoni
University of Pisa / University of Florence, Italy
E-mail: simone.gasparoni95@gmail.com



ISSN 2284-2918