

STEFANO MASO

IL *KAIROS* COME OCCASIONE DI
METTERSÌ ALLA PROVA

A.

Val la pena dapprima tentare di ‘definire’ il *καῖρος*. Dal punto di vista etimologico *kairos* è un vero problema: molteplici le proposte. È stato accostato a (*s*)*keir-ō* (cf. ted. *Schere*; ingl. *share*) e dunque ecco che designerebbe un istante critico, isolato, ‘ritagliato’ nel divenire. Si è poi confrontato il sistema *keir-ō* / *kri-n-o* con il sistema *cer-n-o* / *cre-vi*; quindi, sfruttando l’alternanza vocalica tipica delle lingue indoeuropee, ecco l’ipotesi **kar-y-os* > *kair-os* e l’ipotesi **ker-y-ō* / **kor-y-anos* > *koir-anos*: colui che taglia, decide.¹ Si è quindi pensato a *κήρ*, la ‘morte’ (*Etymologicum Gudianum*), *κάρ*, *κάρη*, la ‘testa’ [Passow 1831], *κύρω*, ‘incontrare’ / ‘imbattersi’ [Boisacq 1907], *κεράννυμι*, ‘mescolare’ / ‘unirsi’ [Brugmann 1905; Benveniste 1940].² L’accuratissimo recente studio di Monique Trédé-Boulmer [2015] rintraccia la presenza di *καῖρος* già nell’*Iliade*, anche se esso appare esclusivamente nella forma dell’aggettivo derivato *καίριος*³ (= ‘decisivo’) che ne attesta, molto probabilmente, l’esistenza già all’epoca di Omero. Dapprima la studiosa ne ricostruisce il significato generale, richiamandosi all’arte della caccia, nella quale la freccia può essere scagliata o troppo lontano o troppo vicino (*ὑπὲρ καιρόν* oppure *πρὸ καιροῦ*), motivo per cui è mancato l’obiettivo fondamentale: vale a dire, ciò che costituisce l’ora fatale per la preda e, per converso, il momento di successo per il cacciatore. Poi, proprio in riferimento a ciò, ecco

¹ Per queste ipotesi, rinvio a Moutsopoulos 1991, 32-33. Quanto ai dizionari di Chantraine e Frisk, l’etimologia è incerta. Anche il recente Beekes 2010, 617, conferma che non esiste un’etimologia affidabile.

² Cf. Trédé-Boulmer 2015, 16-17; 51-53.

³ *Il.* IV 185, VIII 84 e 326; XI 439.

affacciarsi l'ambivalenza fondamentale di *καιρός*,⁴ quella doppia faccia che la studiosa coglie esplicitamente allorché ne indaga la funzione e il significato tecnico nei diversi contesti della medicina, dell'arte politica, dell'oratoria e, per concludere, in Platone e in Aristotele.

Con intenzione teoretica esplicita Giacomo Marramao ha affrontato la questione del *καιρός* in un libro del 1992.⁵ Sullo sfondo di un dibattito serrato sulle concezioni fisiche e teoriche del 'tempo' classiche e contemporanee, lo studioso ripensa, fundamentalmente, ad Aristotele, sottolineando la genialità dello Stagirita nel riconnettere la sua definizione di *χρόνος* a quella di *ἀριθμός* e, soprattutto, teorizzando l'impossibilità di pensare il tempo se non in connessione con l'*anima*.⁶ Questo gli consente di vedere lo stretto legame non solo con Plotino (*Enneade* III 7 [45]) ed Agostino (*Confessioni* XI), ma anche – in prospettiva – con la teoria della relatività einsteiniana: al di là di quelli che giudica i fraintendimenti di Heidegger e di Bergson.⁷

Il punto chiave della tesi di Marramao consiste nel concentrarsi

⁴ Trédé-Boulmer 2015, 305-308.

⁵ A definire il quadro teoretico e la riflessione sulla concezione del tempo negli anni '90 contribuiscono i saggi raccolti in Ruggiu 1998.

⁶ Oltre alla celeberrima definizione aristotelica di *Phys.* IV 219 b 1, per cui il tempo è «ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον», Marramao 1992, 75, rinvia giustamente a *Phys.* IV 223 a 21-28: «Si potrebbe [...] dubitare se il tempo esista o meno senza l'esistenza dell'anima (πότερον δὲ μὴ οὐσης ψυχῆς εἴη ἂν ὁ χρόνος ἢ οὐ). Infatti, se non si ammette l'esistenza del numerante, è anche impossibile quella del numerabile (ἀδύνατον γὰρ ὄντος εἶναι τοῦ ἀριθμήσοντος ἀδύνατον καὶ ἀριθμητόν τι εἶναι), sicché, ovviamente, neppure il numero ci sarà. Numero, infatti, è o ciò che è stato numerato o il numerabile. Ma se è vero che nella natura delle cose soltanto l'anima o l'intelletto che è nell'anima hanno la capacità di numerare (εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς), risulta impossibile l'esistenza del tempo senza quella dell'anima (ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὐσης), a meno che non si consideri il tempo nella sua soggettività (ἀλλ' ἢ τοῦτο ὅποτε ὄν ἔστιν ὁ χρόνος), allo stesso modo che se, ad esempio, si ammettesse l'esistenza del movimento senza tener conto dell'anima (ἄνευ ψυχῆς)» (la traduzione è quella di L. Russo, Laterza 1968, accolta da Marramao).

⁷ Cf. Marramao 1992, 73-78, e i relativi rinvii al filosofo tedesco e a quello francese. Per Hegel, cf. anche Ruggiu 1998, 145-161. Per Bergson, cf. Hodges 2008, 399-429. Per un confronto tra il significato di tempo nella filosofia classica e la concezione moderna, cf. Wagner 2008, 19-145.

sull' 'ora' (νῦν) di Aristotele, che non sarebbe da interpretarsi come pura dimensione astratta quantitativa, ma dovrebbe essere assunto «entro il *continuum* – insieme oggettivo e soggettivo, fisico e psichico, patico e mentale – del tempo».⁸ Di qui, con un ulteriore passaggio, lo studioso tenta il recupero del significato etimologico di *tempus*, indaga sulla relazione tra tempo come 'distensione' e tempo come 'cesura', e ritiene possibile ritrovare – nella commistione di questa ampia serie di valenze – «quello che i Greci chiamavano *kairós*: il *tempo debito*, il *tempo opportuno*».⁹ Ma è proprio sull'interpretazione di 'tempo opportuno' come 'tempo debito' che l'interpretazione di Marramao risulta poco convincente.

Forse è utile, a questo punto, evocare il modo in cui i Greci pensavano al *καιρός*.

Nelle *παραγγελίαι* (*praeceptiones*) ricavabili dagli scritti di Ippocrate si legge:

Χρόνος ἐστὶν ἐν ᾧ καιρός, καὶ καιρὸς ἐν ᾧ χρόνος οὐ πολὺς· ἄκεσις χρόνος, ἔστι δὲ ἡνίκα καὶ καιρῶ.

Il tempo è il luogo dove sta l'occasione, e l'occasione è il luogo in cui di tempo non ce n'è molto; la cura/guarigione si realizza nel tempo, ma anche qualora ci si trovi nell'occasione opportuna (= ma anche è questione di opportunità) (Hipp., *Praec.* 1.1).

Questo testo, compreso negli scritti di Ippocrate ma sicuramente più tardo, esprime comunque la concezione del grande medico,¹⁰ di una

⁸ Marramao 1992, 77. È problematica l'etimologia di *tempus*. Sembrerebbe derivare dall'«astrattizzazione» di termini derivati come *tempestus*, *tempestas*, *temperare*; quindi: *temperatura*, *temperatio* [99]. De Vaan 2008, 611, rinvia a un ipotetico protoitalico **tempos-* (stretch, measure), e a un ugualmente ipotetico protoindoeuropeo **temp-os* (stretch). Ritiene che vi sia una «semantic shift from 'stretching' to 'measuring' which we also find in *templum*».

⁹ Marramao 1992, 99.

¹⁰ Qualcosa di analogo si evince da un passo del trattato sulla 'correttezza nelle procedure', *De decente habitu* (Littré IX, 229), in cui si legge che i medici filosofi devono: «essere ben disposti all'occasione opportuna e pronti a coglierla», πρὸς τὸν καιρὸν εὖθετοι καὶ λημματικοί.

generazione più anziano di Platone e Aristotele. Ippocrate sembra pensare al *καιρός* come a quella fase del tempo in cui è opportuno praticare la cura. L'effetto di una pratica medica dipende anche dal fattore 'tempo', nel senso dell'opportunità/tempestività dell'intervento. Rispetto a questa situazione, sembra proprio che Ippocrate intenda il 'tempo opportuno' come 'tempo debito'.¹¹

B.

Tuttavia, se ci si accosta al mito, la situazione sembra diversa. In *Antologia Palatina* 16.275 (la celebre raccolta di poesia ellenistica, messa a punto nel X secolo) un certo Posidippo interpella il dio semisconosciuto *Καιρός*, abitualmente raffigurato come un giovane con un ciuffo di capelli davanti e completamente calvo sulla nuca.¹² Questo giovane ci corre incontro e sfreccia via. Posidippo tra l'altro gli chiede:

- Ma tu, chi sei? Σὺ δὲ τίς
- Sono il Momento opportuno, signore di ogni cosa. *Καιρὸς ὁ πανδαμάτωρ*
- [...]
- Perché i capelli sono solo davanti agli occhi? Ἡ δὲ κόμη τί κατ'ὄψιν;
- Perché chi viene incontro l'afferra. Ὑπαντιάσαντι λαβέσθαι.
- Non hai capelli dietro, perché? Τὰξόπιθεν πρὸς τί φαλακρὰ πέλει;
- Perché, una volta che io gli sia sfrecciato accanto sugli alati piedi, nessuno, per quanto lo desideri, mi afferra da dietro!
Τὸν γὰρ ἄπαξ πτηνοῖσι παραθρέξαντά με ποσσὶν οὔτις ἔθ' ἰμείρων δράζεται ἐξόπιθεν.

¹¹ La frase conclusiva del testo pseudo-ippocratico resta comunque di difficile interpretazione; Trédé-Boulmer 2015, 162 n. 24, ricorda che essa è stata commentata da Crisippo e da Galeno (cf. Littré IX, 250-251). In particolare Crisippo leggeva il passo in modo allegorico: *χρόνος* avrebbe rappresentato la 'teoria' che si acquisisce nel tempo, e *καιρός* la 'pratica' legata all'esperienza frutto dell'occasione. Galeno invece considerava il tempo della *τέχνη* quello in cui il *καιρός* modifica e cambia i corpi.

¹² Un'indagine di tipo iconologico è proposta da Zaccaria Ruggiu 1998, 315-337.

Sono qui in evidenza:

1. Il legame del *καίρός* con la prontezza/destrezza e, insieme, con la fortuna.

Ma anche:

2. Il legame del *καίρός* con la struttura del tempo e, soprattutto, con il *ῥῶν*.

Quanto al punto (1), si rinvia sia alla capacità del soggetto agente di agire in modo pronto, rapido, efficace, scegliendo con precisione (e competenza) il momento opportuno per intervenire; sia ai fattori di contorno che possono contribuire al successo dell'intervento: dunque a qualcosa di esterno, di indipendente dalla volontà e abilità del soggetto agente. Non pare interferire la modalità in cui nella sua veloce corsa si comporta il dio che corre; fondamentale è solo il suo aspetto fisico caratterizzato da una chioma fluente per davanti quasi a rendergli invisibile, e quindi sconosciuto, il fine della sua corsa: ma tale aspetto fisico sembra essere noto a chi lo deve 'afferrare'.

Quanto al punto (2), è possibile richiamare – a solo titolo esemplificativo – un passo dalla *Elettra* di Sofocle: al verso 1368 il Pedagogo interviene e dice ai due fratelli Oreste ed Elettra e all'amico Pilade che «ora è il momento opportuno per agire (*ῥῶν καίρος ἔρδειν*); I servi sono a letto e Clitennestra è sola nelle sue stanze del palazzo».

Il *ῥῶν* è studiato in modo specifico da Aristotele nella *Fisica*: libro IV, cap. 13, 222 a 10-b 29. Soprattutto *ῥῶν* (ma per certi aspetti anche *καίρος*) appaiono caratterizzati dal senso della 'istantaneità'. Il *ῥῶν* è definito, tra l'altro, *πέρας χρόνου*, nel senso che è conclusione del passato e principio del futuro. In questo senso, *ῥῶν* divide; ma divide in potenza (*διαίρει δὲ δυνάμει*, a 14), perché di fatto è sempre un elemento che pure anche lega (costituisce cioè l'unità delle distinzioni / parti: passato e futuro).

Di conseguenza è così possibile spiegare che il $\nu\acute{\nu}\nu$ non ‘è’ mai, perché sempre sfugge. Si ritrova qui il limite della concezione classica del tempo cui si riferiva Marramao.¹³

Ma, tornando al $\nu\acute{\nu}\nu$ di Aristotele: inteso come qualcosa che non è mai perché sempre sfugge, esso si accosta prepotentemente al $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ perché anche il $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ sempre sfugge (così Posidippo). Eppure non è esclusa la possibilità di ‘afferrare’ la chioma del tempo e quindi non è esclusa la possibilità di ‘vivere’ l’istante: vale a dire, di mutare la condizione del soggetto di fronte al tempo. Per questo occorre però uscire dal modello fin qui descritto e che, necessariamente, il soggetto si esponga, che giochi le sue carte: che decida nel momento più opportuno nel modo più opportuno.

L’‘afferrare’ diventa il tratto specifico di come il $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ si distingua radicalmente dal $\nu\acute{\nu}\nu$. Con l’‘afferrare’ il $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ perde la sua ‘istantaneità’ e passa alla ‘continuità’. Ciò ha il suo risvolto nel quadro delle conseguenze del $\lambda\alpha\beta\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$: il momento è opportuno nell’avvio di un processo (p.e. di cura e, in generale, di azione) che vede, da un lato, il soggetto protagonista di una decisione; dall’altro, quanto dipenderà da fattori non controllati (ma anche non controllabili) dal soggetto stesso.

¹³ Senza riferirci a quella psicologica (che fondamentalmente rimonta a Plotino, Agostino e Bergson), val la pena riflettere sulla moderna impostazione ‘quantistica’ che descrive in modo rivoluzionario il problema del ‘continuum’, il problema del tempo e il problema della coscienza, introducendo il concetto di ‘entanglement quantistico’, in base a cui solo due o più stati quantici per sovrapposizione consentono la descrizione di un sistema. Questa condizione di ‘stati sovrapposti’ rimette in discussione il concetto stesso di ‘istante’, $\tau\acute{o}\ \nu\acute{\nu}\nu$, e quello di limite, $\tau\acute{o}\ \pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$. D’altra parte, il problema del ‘cambiamento di stato’ – o, meglio, di ‘quando accade il cambiamento’ – è questione approfondita dalla logica moderna in riferimento anche alla concezione aristotelica e all’inevitabile pericolo di contraddizione che vi si può scorgere. Rinvio a Priest 2006, cap. 11, e, recentemente, a Cavini 2019, 408-418; a titolo di esempio, quest’ultimo studioso si interroga su quale sia, di fatto, l’istante della morte di Socrate, allorché si formulino 4 ipotesi: (a) quando è già morto; (b) quando è ancora in vita; (c) quando è sia vivo che morto; (d) quando non è né morto né vivo. È evidente che le ipotesi (c) e (d) evocano il celeberrimo esperimento del ‘gatto di Schrödinger’.

C.

Nel *καιρός* entra in campo il momento in cui il soggetto «decide» che si tratta di *καιρός*, cioè di «occasione opportuna». ¹⁴ In questa ‘decisione’ il soggetto si arrischia.

Interessa, perciò, sondare il concetto di *καιρός* unitamente a quello di *κίνδυνος*: cioè di ‘rischio’ cui il soggetto si espone ma da cui, insieme, è attratto.

Sul possibile etimo ricostruibile per *κίνδυνος*, Giovanni Semerano ¹⁵ – distaccandosi dalla tradizione glottologica di scuola indoeuropeista ¹⁶ – vide nella componente *κιν* la presenza dell’accadico *kīnu* (legittimo), *kintu* < *kittu* (giustizia); essa si intreccerebbe però con il latino *cinis* (gr. *κόνης*), la cenere del fuoco, collegabile all’accadico *kinūnum* e ad altre lingue mesopotamiche fino all’arabo *kānūn*: la fornace, il braciere dove stanno il fuoco e la cenere. Segue la componente *-δυν* che nell’accadico *dūnu*, *dunnu* significa forza, vigore, violenza. Tutto ciò – il fuoco, la cenere, la violenza – potrebbe far pensare che al fondo di *kindynos* stia quella che comunemente si chiama «la prova del fuoco», il momento in cui l’uomo corre l’estremo rischio: quello di veder fallire tutte le sue aspettative. L’idea del fuoco, della forza: la prova del fuoco? l’ordalia? ¹⁷

C’è poi una connessione evidente tra «rischio» e «razionalità»: è *φρόνησις* la facoltà che consente di evitare/aggirare il rischio o, quantomeno, di ridurlo a un pericolo circoscritto.

Ebbene: se *φρόνησις* è facoltà che spetta al soggetto ‘attivare’, *καιρός* appare indipendente dal soggetto, anche se poi la decisione di

¹⁴ «Occasio» è il termine latino comunemente usato per tradurre il *καιρός* greco. Ecco come appare in *Phaedr.*, 5.8.1-5: *cursu volucris, pendens in novacula, calvus, comosa fronte, nudo corpore, (quem si occuparis, teneas; elapsum semel non ipse possit Iuppiter reprehendere), occasionem rerum significat brevem.*

¹⁵ Semerano 1994, I, 140. Sul fondamento della categoria filosofica di ‘rischio’ – e, in parallelo, di ‘pericolo’ – rinvio a Maso 2006, 17-37.

¹⁶ Chantraine 1983, I, 532, ritiene «controversee» l’etimologia indoeuropea di *κίνδυνος*. In uno studio del 1933, 208, aveva appoggiato l’ipotesi di una origine pre-greca / anatolica. Un quadro riassuntivo in Beekes 2010, 699-700.

¹⁷ Seneca, *ep.* 13.1, conferma che nella prova del fuoco si sperimenta il vero coraggio, quello che nel pericolo non si lascia sottoporre all’arbitrio altrui: *Sic verus ille animus et in alienum non venturus arbitrium probatur; haec eius obrussa est.*

riconoscere e profittare di *καιρός* è, per altro verso, dipendente di nuovo da *φρόνησις*.

A titolo di esempio si consideri un passo dell'*Iliade* in cui Diomede chiede che Ulisse vada con lui nell'impresa progettata:

τούτου γ' ἔσπομένοιο καὶ ἐκ πυρὸς αἰθομένοιο
ἄμφω νοστήσαιμεν, ἐπεὶ περίοιδε νοῆσαι,

che mi segua, e anche dal fuoco che avvampa
entrambi ne usciremo fuori: perché lui sa pensare (*Il.* 10.246-7).

Il problema è proprio questo: al pericolo fa da contrappunto la capacità di pensare; quest'ultima, nel momento pratico, implica la capacità di scegliere il *momento opportuno* per agire.

Si considerino alcuni esempi:

1. Nell'apologo 251, dedicato al pipistrello e alle donnole, Esopo così conclude:

[...] ἀτὰρ οὖν καὶ ἡμᾶς δεῖ μὴ ἀεὶ τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν
λογιζομένους, ὅτι οἱ τοῖς καιροῖς συµµετασχηµατιζόμενοι
πολλάκις τοὺς κινδύνους ἐκφεύγουσιν.

(La favola mostra che) non bisogna sempre ricorrere agli stessi espedienti, ma che – adattandosi alle circostanze – spesso i pericoli si possono evitare.

Più in generale, Esopo (*Fab.* 249) ammonisce che:

‘Ο μῦθος δηλοῖ ὅτι πᾶν τὸ παρὰ καιρὸν πραττόμενον ἐπικίνδυνόν ἐστι.

La favola mostra che tutto ciò che si fa al di fuori del momento opportuno è pericoloso.

2. Ecco un esempio tratto dalla *Guerra di Peloponneso* di Tucidide: il comandante ateniese Nicia, incaricato suo malgrado di attaccare la Sicilia, pronuncia un discorso all'assemblea in cui segnala i rischi di una azione in un momento 'non opportuno':

ἀσθενῆς ἄν μου ὁ λόγος εἴη, εἰ τὰ τε ὑπάρχοντα σφύζειν παραιοίην καὶ μὴ τοῖς ἐτοίμοις περὶ τῶν ἀφανῶν καὶ μελλόντων κινδυνεύειν· ὡς δὲ οὔτε ἐν καιρῷ σπεύδετε οὔτε ῥάδιά ἐστι κατασχεῖν ἐφ' ἃ ὥρμησθε, ταῦτα διδάξω.

Sarebbe debole il mio discorso se vi esortassi a conservare quello che è presente e a non correre qualche rischio in vista di beni incerti e futuri; tuttavia vi mostrerò che non è il momento opportuno per essere frettolosi nell'azione, né che è facile a ottenersi quello a cui vi accingete (6.9.3.4).

3. Frequente è poi l'abbinamento di κίνδυνος e καιρός in Polibio. Un esempio:

καὶ χρώμενος τολμερῶς καὶ παραβόλως ἑαυτῷ κατὰ τὸν τοῦ κινδύνου καιρὸν ἐρρωμένως τὸν βίον μετήλλαξεν.

(Amilcare) mentre affrontava con ardimento e audacia il momento del pericolo lottando con vigore morì (2.1.8-9).

4. Nel *Critone* di Platone, 44A8 c'è una battuta in cui Socrate dice:

καὶ κινδυνεύεις ἐν καιρῷ τινὶ οὐκ ἐγειραί με.

Hai corso un pericolo in tale occasione a non svegliarmi.

Il che può essere interpretato anche come: «Ti è andata bene a non svegliarmi, in quel momento».

Sono questi solo alcuni esempi tratti da opere e autori di differente collocazione; tuttavia, sono utili a perfezionare l'accezione particolare in cui va considerato il *καῖρός* all'interno della storia nel suo divenire: esso costituisce un momento di 'crisi' della 'continuità', un momento favorevole al realizzarsi di qualcosa altrimenti irrealizzabile.

Si apre per questa via il territorio della 'possibilità' (e questo è quanto Heidegger ha evidenziato a proposito della struttura del 'tempo' in generale). Ma *κίνδυνος* richiama il momento decisionale nella sua assolutezza; è il soggetto a decidere di procedere in un modo o nell'altro. E di sicuro tende a farlo nel momento opportuno.

Certamente, per il soggetto che agisce, il momento opportuno non è immediatamente dato dalle circostanze, ma fondamentalmente dipende dall'interpretazione che, delle circostanze, viene data dal soggetto medesimo. Di fatto, per una medesima serie di fattori occasionali l'interpretazione di soggetti diversi può risultare diversa; ed è inoltre da considerare come il ruolo nell'interpretazione evochi la concezione olistica della realtà per cui il senso stesso del 'tempo' e del 'divenire' finiscono per essere colti come traduzione occasionale dell'eternità.¹⁸

Può essere utile esaminare ora, da vicino, un caso emblematico: quello di Fetonte, che Seneca ci presenta in *De providentia* 5.9-11. È lì possibile percepire fino in fondo come il momento opportuno implichi inevitabilmente la scelta e, dunque, il rischio che in essa è sotteso.

Il racconto è semplice ma Seneca, nel proporlo, realizza una suggestiva e raffinata opera di intarsio, inserendo due serie di versi di Ovidio: *Met.* 2.63-69 e 2.79-81. Il tema affrontato è quello del destino; Seneca si interroga per quale motivo ci si lamenti di quanto la natura ci ha riservato, e rivendica piuttosto il ruolo del destino e il carattere dell'uomo virtuoso che sa affrontare con sicurezza la sua strada non facile da percorrere.

Fetonte, figlio dell'oceanina Climene, ha da poco scoperto di essere

¹⁸ In questa direzione mi pare si muovano le considerazioni di Marramao 1992, 31, nel capitolo intitolato: "La danza cosmica della mente". Tra i riferimenti principali cui si richiama lo studioso si trova il libro di R. Penrose, *The Emperor's New Mind* [1990].

figlio del Sole, Febo; per averne conferma si reca dal padre e, in quanto suo figlio, gli estorce un regalo: chiede di poter guidare il suo cocchio. Febo non può tirarsi indietro, tuttavia è consapevole del pericolo che il figlio corre: sa che salire sul suo cocchio costituisce un'occasione straordinaria ma pericolosa. Dunque, un'occasione 'non opportuna', a suo parere: un'occasione che, invece, agli occhi di Fetonte si presenta come un'opportunità eccezionale, altrimenti sprecata. Così Seneca/Ovidio:¹⁹

Non erit illi planum iter: sursum oportet ac deorsum eat, fluctuetur ac nauigium in turbido regat. Contra fortunam illi tenendus est cursus; multa accident dura, aspera, sed quae molliat et conplanet ipse.
[...]

Non sarà pianeggiante per lui la strada: bisogna che vada di su e di giù, che sia in balia dei flutti e la nave governi nella tempesta. Contro la fortuna deve tenere la rotta; molte situazioni gli accadranno, dure, aspre, ma tali che lui le addolcisca e le appiani.
[...]

Ardua prima uia est et quam uix mane recentes enituntur equi; medio est altissima caelo, unde mare et terras ipsi mihi saepe uidere sit timor et pauida trepidet formidine pectus. Ultima prona uia est et eget moderamine certo; tunc etiam quae me subiectis excipit undis, ne ferar in praeceps, Tethys solet ima uereri.
(Ov., *Met.* 2.63-69)

Erta è la via all'inizio del viaggio e per la quale al mattino salgono a fatica i cavalli; la parte più alta si trova nel mezzo del cielo, da cui persino io ho paura a guardare mare e terre, ed il petto trema di folle paura. L'ultima parte della strada è in discesa e necessita di briglie sicure; allora anche Tethis, posta nella parte più profonda e che mi accoglie nelle onde sottostanti, solitamente teme che io cada giù a precipizio.

Haec cum audisset ille generosus adulescens, 'placet' inquit 'uia, escendo; est tanti per ista ire casuro'.

Udite queste parole, quel giovane generoso disse: «Mi piace la strada: io salgo; è di gran valore andare per queste strade dove posso cadere».

¹⁹ Questa la successione: Sen., *prov.* 5.9; Ov., *Met.* 2.63-69; Sen., *prov.* 5.11; Ov., *Met.* 2.79-81; Sen., *prov.* 5.11. Sul tema, cf. Torre 2003, § 5; Maso 2006a, I, § 8.

Ma la decisione è presa: essa consiste nel sfruttare di un momento di 'krisis' che concretamente ha le sembianze del *καιρός*; un *καιρός* che per Fetonte è opportuno, mentre non lo è per il Sole.

Il momento, *ῥῆν*, della decisione si declina istantaneamente: *escendo*. Resta comunque evidente la consapevolezza del gesto: Fetonte sa che sta correndo il rischio di cadere: *casuro*.

A questo punto c'è un altro tentativo del Sole di 'rileggere' il significato di *καιρός*:

*Non desinit acrem animum metu
territare:*

*utque uiam teneas nulloque
errore traharis,
per tamen aduersi gradieris
cornua tauri
Haemoniosque arcus
uiolentique ora leonis.
(Ov., Met. 2.79-81)*

Il Sole non cessò di atterrire di paura quell'animato audace:

«Quand'anche tu sia padrone della strada
e non ti lasci tirar fuori da sviamenti,
dovrai tuttavia passare per le corna
del Toro che si fa incontro,
e per gli archi Emonii e
per la bocca del violento Leone».

Non c'è però nulla da fare: da quel momento le conseguenze risulteranno inevitabili e non dipenderanno più da Fetonte, una volta ribadita la sua scelta, cioè la sua interpretazione del *καιρός*:

*Post haec ait: 'iunge datos currus:
his quibus deterreri me putas incitor;
libet illic stare ubi ipse Sol trepidat'.
Humilis et inertis est tuta sectari:
per alta uirtus it.*

Dopo questo esclama: «Aggioga i cocchi che mi hai concesso: da queste parole, con cui credi di distogliermi, sono invece incitato. Mi piace stare ritto in piedi, là dove persino il Sole traballa». È da persona di bassa condizione ed ignava tener dietro a cose sicure; per luoghi elevati va la virtù».

Il *καιρός* diventa così l'occasione per mettersi alla prova. In riferimento a ciò val la pena ricordare che il latino *periculum* si riferisce al senso originario di *πεῖρα*, la 'prova', il 'tentativo'. Di fatto, *peritus* è colui che ha fatto qualche tentativo, che ha avuto un'esperienza; che è diventato 'esperto' perché ha avuto l'occasione (*καιρός*) di correre un pericolo e dunque di mettersi alla prova.

L'uomo che non si mette mai alla prova non è in grado di capire se non solo in potenza, ma anche di fatto, è quello che pensa di essere;

per di più non sarà nemmeno in grado di cogliere il valore formativo del *καιρός*.²⁰ Era nel *Fedro* che per la prima volta erano stati posti in evidenza termini quali: *καιρός*, *ἀκαιρία*, *εὐκαιρία*.²¹ Se in quel caso il contesto era quello dell'arte oratoria e del modo in cui correttamente o scorrettamente è possibile usare il linguaggio per ottenere i risultati che ci si ripromette, si assiste poi al passaggio da una visione tecnico-retorica del *καιρός* a una più vicina alla prospettiva morale (e politico-morale) del *μέτριον*, del *πρέπον*, e dell'*ἀρμότων*.²²

D.

Sempre Seneca ci consente di ribadire come il momento opportuno dipenda dall'interpretazione che, delle circostanze, viene data dal soggetto medesimo. È il caso del suicidio.

Esso non costituisce una scelta facile né deve rappresentare una 'sconsiderata' via di fuga di fronte al dolore e alle difficoltà della vita. Anzi: proprio perché il sapiente stoico predica l'imperturbabilità di fronte alla sofferenza morale e fisica, a lui spetta il compito di mantenersi saldo e di resistere di fronte a qualsiasi calamità.²³

²⁰ Su questo aspetto Seneca si sofferma altre volte, soprattutto in riferimento alla figura del *proficiens*, di colui che è in cammino verso la *virtus* e che – come Fetonte – deve osare qualcosa. Si pensi all'*adulescens incorruptus et ingenio vegetus* di *ep.* 71.25-28, il quale: *dicet fortunatiorem sibi videri qui omnia rerum adversarum onera rigida cervice sustollat, qui supra fortunam extet.*

²¹ Cf. *Phaedr.* 272A: «Qualora (chi vuole essere oratore), una volta in possesso di tutto questo, sia in grado di cogliere il momento giusto per parlare e quello per tacere (*καιρούς τοῦ πότε λεκτέον καὶ ἐπισχετέον*), e sappia discernere l'opportunità o la non opportunità (*τὴν εὐκαιρίαν τε καὶ ἀκαιρίαν διαγνόντι*) dello stile conciso e dello stile commovente, di quello dell'indignazione e di quante altre forme di discorsi abbia imparato, allora l'arte è realizzata in modo bello e compiuto; ma prima no».

²² Cf. Trédé-Boulmer 2015, 288-300. Tra i rinvii più significativi, cf. *Polit.* 257A-283B e 305D.

²³ Cf. Seneca, *ep.* 86. 40: *Sapiens virtutem, si licebit, in divitiis explicabit, si minus, in paupertate; si poterit, in patria, si minus, in exilio; si poterit, imperator, si minus, miles; si poterit, integer, si minus, debilis. Quamcumque fortunam acceperit, aliquid ex illa memorabile efficiet.* Su questo aspetto della *virtus* senecana, che pone al centro l'*αὐτάρκεια*, la bibliografia è nutrita. Cf. il saggio '*Sibi fidere*': *Sénèque entre 'otium'*

Tuttavia il *sapiens* è ‘sapiens’ in quanto riesce a mantenere la sua sapienza; il che significa: garantire integra la propria capacità razionale (e dunque la propria dignità di uomo). Si preannuncia, di conseguenza, una situazione paradossale, in cui il rischio di perdere la propria integrità razionale si incontra con la possibilità di rinunciare a una vita che non consente più di essere ‘sapiens’. Al *sapiens* (e, in questa prospettiva, solo al ‘sapiens’) è aperta la strada del suicidio, perché solo il *sapiens* – per definizione – è in grado di capire esattamente quando è giunto il momento in cui sta per perdere l’integrità della propria ragione.

In pratica, il *sapiens* è in grado di cogliere il *καιρός* nella più estrema delle condizioni: sa quando è giunto il momento opportuno per il suicidio, perché sa che non tanto il vivere è il vero bene, ma lo è ‘vivere bene’, cioè il vivere con la consapevolezza di vivere:

Non enim vivere bonum est, sed bene vivere. Itaque sapiens vivet quantum debet, non quantum potest. Videbit ubi victurus sit, cum quibus, quomodo, quid acturus. Cogitat semper qualis vita, non quanta sit. Si multa occurrunt molesta et tranquillitatem turbantia, emittit se; nec hoc tantum in necessitate ultima facit, sed cum primum illi coepit suspecta esse fortuna, diligenter circumspicit numquid illic desinendum sit. Nihil existimat sua referre, faciat finem an accipiat, tardius fiat an citius: non tamquam de magno detrimento timet; [...] bene autem mori est effugere male vivendi periculum.

Il bene non consiste nel vivere, ma nel vivere bene. Perciò il saggio vivrà non quanto può ma quanto deve. E considererà dove vivere, con chi, in che modo, e quale attività svolgere. Egli bada sempre alla qualità, non alla lunghezza della vita. Se le avversità che gli si presentano sono tante e turbano la sua serenità, si libera e non aspetta di trovarsi alle strette: non appena comincia a sospettare della sorte, considera seriamente se non sia il momento di farla finita. Non ritiene importante cercare la morte

et ‘constantia’, in Maso 2006b, 133-152. Da vedere anche Inwood 2005, nel saggio *Seneca on Freedom and Autonomy*, 302-321. Sul sapiente stoico e, in particolare, sul momento in cui si diviene sapienti, cf. Brouwer 2014, 51-91. Sull’uso della ragione e della virtù da parte del saggio, cf. Bénatouïl 2007, 161-183.

o accoglierla, morire prima o poi: non teme la morte come un grave danno; [...] morire bene significa sfuggire al pericolo di vivere male (*ep.* 70.4-6).²⁴

Più volte Seneca ritorna sul tema del suicidio soprattutto nel suo epistolario. Distingue le circostanze in cui è ingiustificato, da quelle in cui è giustificato.²⁵ Al centro si ritrova sempre una considerazione: lo stare in vita è fondamentale, a patto che non ne risenta l'animo, cioè la ragione. Allora diventa insensato vivere:

Morbum morte non fugiam, dumtaxat sanabilem nec officientem animo. Non adferam mihi manus propter dolorem: sic mori vinci est. Hunc tamen si sciero perpetuo mihi esse patiendum, exhibo, non propter ipsum, sed quia impedimento mihi futurus est ad omne propter quod vivitur; inbecillus est et ignavus qui propter dolorem moritur, stultus qui doloris causa vivit.

Non fuggirò la malattia con la morte, purché non sia una malattia inguaribile e non danneggi l'anima. Non mi darò la morte per paura del dolore: morire così significa darsi per vinto. Tuttavia, se saprò di dover soffrire per tutta la vita, me ne andrò non per il dolore in se stesso, ma perché mi sarebbe di ostacolo a tutte quelle attività che sono lo scopo dell'esistenza; è debole e vile chi si dà la morte per paura del dolore, è insensato chi vive per soffrire (*ep.* 58.36).

²⁴ Questa tesi si ritrova anche in *ep.* 58.34. In quel caso ci si raccomanda di agire per tempo (cioè nel tempo 'debito'), per non trovarsi nell'impossibilità di farlo quando sarebbe necessario: *fortasse paulo ante quam debet faciendum est, ne cum fieri debbit facere non possis; et cum maius periculum sit male vivendi quam cito moriendi, stultus est qui non exigua temporis mercede magnae rei aleam redimit.* A parere di Inwood 2007, 135, «Seneca doesn't think we are morally obliged to kill ourselves then, only that it is permissible and sensible to do so».

²⁵ Tra le prime, la mancanza dello stretto necessario per vivere (*ep.* 17.9: *necessaria deerunt*) e la malattia incurabile (*ep.* 58.36 e 98.15-16). Tra le seconde, la paura della morte (*ep.* 24.23; 70.8), il tedio per la vita (*ep.* 24.22: *taedio vitae*; 26: *faciendi videndique satietas*; *tr. an.* 2.15: *fastidio* [...] *vita*).

E.

Volendo ora procedere verso una conclusione: credo sia possibile distinguere due atteggiamenti non proprio identici.

Da un lato c'è Platone, che con grande passione evoca il 'coraggio', quell'approccio alla vita (o, come intendono i Greci, quella virtù) necessario a compiere le scelte nelle occasioni importanti. Tendenzialmente Platone ritiene 'giuste' queste scelte proprio perché l'uomo che coglie l'importanza di una scelta già immediatamente ne riconosce i tratti 'validi' soprattutto in riferimento al contesto morale. Da un orientamento di questo tipo deriva la definitiva responsabilizzazione del soggetto.

A esemplificazione si consideri il *Lachete*; a tema è il coraggio. Dopo che gli interlocutori si sono trovati d'accordo a ritenere il 'coraggio' una virtù, uno di essi, Nicia, sostiene che il coraggio è scienza; più precisamente dice che «è scienza delle cose che sono da temere e di quelle che sono da osare», τὴν ἀνδρείαν ἐπιστήμην φῆς δεινῶν τε καὶ θαρραλέων εἶναι (196D). A parere di Socrate occorre però essere più precisi, perché il coraggio non è scienza o conoscenza solo dei beni e dei mali futuri, ma anche di quelli presenti e passati: beni e mali, cioè, di ogni tempo, in 'assoluto', al pari di come accade con qualsiasi altra scienza (199B). Si tratta dunque della 'conoscenza' della *totalità* dei beni e dei mali:

οὐ μόνον δεινῶν τε καὶ θαρραλέων ἐπιστήμη ἡ ἀνδρεία ἐστίν,
ἀλλὰ σχεδόν τι ἡ περὶ πάντων ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν καὶ πάντως
ἐχόντων.

Non solo il coraggio è scienza delle cose che fanno paura e che sono da osare, ma lo è – più o meno – di tutti i beni e di tutti i mali che avvengono in tutte le circostanze (199C).

Si osservi l'importante richiamo al fatto che il coraggio si esprime soprattutto nella dimensione della scienza/conoscenza (ἐπιστήμη), cioè nel momento in cui si deve decidere ciò che è bene e ciò che è male. Sembra si stia 'traducendo' a tutti gli effetti nel campo dell'etica quella forma di 'intellettualismo' che sempre permane sullo sfondo

delle conclusioni socratiche. Ma non è solo questo: al di là del ritenere il coraggio un'esplicitazione della 'scienza/conoscenza', occorre che l'uomo si esponga e osi (ecco in questo caso l'uso del verbo *θαραλλέω* per indicare l'audacia necessaria a chi si impegna in ciò che è pericoloso).

Sempre Platone evoca il *καιρός* nel corso della vicenda educativa. È fondamentale che l'educatore o il maestro sappia cogliere il momento opportuno. Un esempio: in *Alcib. II*, 150D, Socrate consiglia ad Alcibiade di non aver fretta, cioè di aver pazienza e di aspettare il momento opportuno e la persona giusta che deve istruirlo: egli deve attendere finché chi si prenderà davvero cura di lui (*ὁ παιδεύσων ... οὗτος ᾧ μέλει περὶ σοῦ*) non gli si presenterà e gli consiglierà il da farsi: fino ad allora è più sicuro rinviare le decisioni «che esporsi al rischio di sbagliare, cioè di compiere qualcosa di pericoloso (*παρακινδυνεύειν τοσοῦτον κίνδυνον*)» (151A).

Dall'altro lato c'è il caso di Aristotele. Con lo Stagirita la situazione va mutando. L'attenzione è riposta direttamente sulla centralità della ragione nel riconoscere il momento opportuno. Si legge in *EN* 1115 b 17-20:

ὁ μὲν οὖν ἂν δεῖ καὶ οὗ ἔνεκα ὑπομένων καὶ φοβούμενος, καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε, ὁμοίως δὲ καὶ θαρρῶν, ἀνδρείως· κατ' ἀξίαν γάρ, καὶ ὡς ἂν ὁ λόγος, πάσχει καὶ πράττει ὁ ἀνδρείως.

Orbene, colui che affronta, pur temendole, le cose che deve e per il fine che deve, e che corrispondentemente mostra ardimento come e quando si deve, è coraggioso: infatti, il coraggioso patisce e agisce secondo il valore delle circostanze e come prescrive la ragione.

La formula *ὡς δεῖ καὶ ὅτε*, che Aristotele impiega solo nelle opere di etica,²⁶ efficacemente unisce l'aspetto occasionale all'elemento

²⁶ La si ritrova soprattutto nell'*Etica Eudemia* e nell'*Etica Nicomachea*. Si veda in particolare *EE* 1247 b 23-25 e 1248 a 16-17, in cui Aristotele si chiede se non sia una questione di fortuna (*τύχη*) «desiderare l'oggetto dovuto al momento dovuto», τοῦ ἐπιθυμήσαι οὗ δεῖ καὶ ὅτε δεῖ. In *EN* si veda in particolare: 1104 b 20-23; 1119 a 17-18; 1120 b 24-25; 1125 b 24.

necessitante.²⁷ In *EN* 1142 b 26-28 teorizza il valore della deliberazione corretta in riferimento al fine che ci si propone; sarà buona la deliberazione meditata e non frettolosa, quella che è correttamente finalizzata all'utile:

ἔτι ἔστι πολὺν χρόνον βουλευόμενον τυχεῖν, τὸν δὲ ταχύ. οὐκοῦν οὐδ' ἐκείνη πω εὐβουλία, ἀλλ' ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ ὠφέλιμον, καὶ οὗ δει καὶ ὡς καὶ ὅτε.

È possibile che uno arrivi a ciò che vuole dopo aver a lungo soppesato la sua decisione, e un altro lo faccia in fretta. Ebbene, quest'ultima non sarà ancora una buona deliberazione, invece lo sarà quella che poggia sulla correttezza riguardo all'utile, e a ciò per mezzo di cui si deve, al come e al quando.

E non c'è dubbio che, per Aristotele, questo richiamo all' 'utile' sia il frutto di un'ulteriore evoluzione in direzione della 'giusta misura'²⁸ che qualifica la scelta di quello che si decide e del momento in cui lo si compie:

καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ ποιῶ αἱ ἀρεταί, καὶ ἐν τῷ ποσῶ τὸ μέτριον, καὶ ἐν τῷ πρὸς τι τὸ χρήσιμον, καὶ ἐν χρόνῳ καιρός, καὶ ἐν τόπῳ δίαίτα καὶ ἕτερα τοιαῦτα.

(Il bene si dice negli stessi modi in cui si dice l'essere): si dice infatti nella categoria della sostanza, come il dio e l'intelletto, e nella qualità, come la virtù, e nella quantità, come la giusta misura, e nella relazione, come l'utile, e nel tempo, come il momento opportuno, e nel luogo, come l'ambiente naturale, e via dicendo (*EN* 1096 a 24-27).

²⁷ Rispetto a questo è possibile probabilmente determinare il καιρός sia dal punto positivo (il bene inserito nella temporalità) sia dal punto di vista negativo (il bene svincolato dalla necessità); cf. Moutsopoulos 1991, 73-81.

²⁸ Secondo Trédé-Boulmer 2015, 302-303, è possibile percepire che – riprendendo probabilmente Ippocrate che al centro poneva la categoria del μέσον – καιρός non è più legato alla sola categoria del tempo. Esso diviene «le juste milieu». Cf. anche Moutsopoulos 1991, 69-72, sul concetto di medietà ontologica in riferimento all'essere del tempo come καιρός.

Ma anche Aristotele insiste poi sul tema del coraggio e distingue i coraggiosi dai temerari:

καὶ οἱ μὲν θρασεῖς προπετεῖς, καὶ βουλόμενοι πρὸ τῶν κινδύνων ἐν αὐτοῖς δ' ἀφίστανται, οἱ δ' ἀνδρεῖοι ἐν τοῖς ἔργοις ὀξεῖς, πρότερον δ' ἡσύχιοι.

I temerari, inoltre, sono precipitosi, e, mentre prima che i pericoli si presentino, li vogliono, quando i pericoli sono attuali si tirano indietro: i coraggiosi, invece, sono risoluti nei fatti e calmi prima (EN 1116 a 8-9).

Egli arriva quindi a presentare la figura del magnanimo, che non va confuso con colui che ‘semplicemente’ ama il rischio in sé; ma è colui che, una volta che ha ben chiaro di che si tratta, è disposto ad affrontare il rischio anche a costo della vita:

ὁ μὲν γὰρ μεγαλόψυχος [...] οὐκ ἔστι δὲ μικροκίνδυνος οὐδὲ φιλοκίνδυνος διὰ τὸ ὀλίγα τιμᾶν, μεγαλοκίνδυνος δέ, καὶ ὅταν κινδυνεύῃ, ἀφειδῆς τοῦ βίου ὡς οὐκ ἄξιον ὄν πάντως ζῆν.

L'uomo magnanimo [...] non si mette in pericolo per le cose da poco né ama il rischio di per sé, per il fatto che poche sono le cose che apprezza; ma affronta grandi rischi e, quando lo fa, non ha riguardo per la vita, dato che non è degno per lui vivere a tutti i costi (EN 1124 b 5-9).

Ancora una volta è collocata al centro la capacità soggettiva di riconoscere il momento che si presenta come ‘momento opportuno’: declinato in direzione dell'uomo magnanimo e fiero, questo atteggiamento/proposito rinvia al momento ‘critico’ in cui ne va della vita stessa. È ormai lontana l'eroica concezione che attribuiva al mortale *senz'altro* la virtù del coraggio.²⁹

Quanto allo stoicismo e a Seneca, occorre almeno prendere in considerazione il modo in cui è evocato il destino (*fortuna*) e come

²⁹ Cf. Pind., *Olimp.* 1.129-130: ὁ μέγας δὲ κίνδυνος ἀναλκιν οὐ φῶτα λαμβάνει, «Il grande pericolo non accetta un mortale imbelles».

rispetto a esso si comporti (o debba comportarsi) l'uomo che verso l'acquisizione della virtù procede.³⁰ Per la scuola stoica il ruolo di πρόνοια è centrale e, in particolare, occorre qui sottolineare la sua coimplicazione con il λόγος, con ciò che dà senso all'«essere» nel suo «realizzarsi» e quindi al «destino» stesso. Nella *Lettera 91* dapprima il filosofo si concentra sull'«inatteso», su quanto ci accade inaspettatamente: *inexpectata* (§ 3), su ciò che ci giunge sorprendendoci e che invece non dovrebbe sopraggiungerci come tale: *nihil nobis inprovisum esse debet* (§ 4). Il suggerimento senecano va in direzione della «previdenza» che dovrebbe connotare l'uomo saggio: *in omnia praemittendus animus cogitandumque non quid solet sed quidquid potest fieri (ibid)*.

Inoltre Seneca precisa che:

Tota ante oculos sortis humanae condicio ponatur, nec quantum frequenter evenit sed quantum plurimum potest evenire praesumamus animo, si nolumus opprimi nec illis inusitatis velut novis obstupefieri; in plenum cogitanda fortuna est.

Dobbiamo metterci sotto agli occhi ogni aspetto del destino: non figuriamoci quanto accade spesso, ma quanto può con grandissima probabilità accadere, se non vogliamo farci schiacciare e rimanere attoniti di fronte a eventi insoliti come se fossero straordinari; la fortuna va considerata nella sua totalità (*ep.* 91.8).

Seneca si concentra sulla consapevolezza della propria forza e del proprio compito di fronte al destino che tutto ha in suo potere e tutto può «osare»:

Itaque formetur animus ad intellectum patientiamque sortis suae et sciat nihil inausum esse fortunae, adversus imperia illam idem

³⁰ Anche per Seneca il coraggio è fondamentale. Lo è soprattutto nel momento di affrontare il destino; si tratta, anche nel caso di Seneca, di un atteggiamento strettamente dipendente dalla capacità di esercitare la ragione: *non est enim inconsulta temeritas nec periculorum amor nec formidabilium adpetitio: scientia est distinguendi quid sit malum et quid non sit. Diligentissima in tutela sui fortitudo est et eadem patientissima eorum quibus falsa species malorum est (ep.* 85.28).

habere iuris quod adversus imperantis, adversus urbes idem posse quod adversus homines.

Sappia dunque il nostro animo comprendere e sopportare il proprio destino, sappia che la fortuna può osare tutto e detiene gli stessi diritti su ciò che impera e su chi detiene l'autorità, e che ha lo stesso potere sulla città e sui cittadini (*ep.* 91.15).

Si osservi come, magistralmente, Seneca inserisca il destino del singolo uomo (*sors sua*) in quello più generale (*fortuna*) e come proprio al destino nella sua valenza più assoluta sia accreditata la possibilità di «osare», cioè di procedere in una direzione svincolata da remore di alcun tipo rispetto al rischio dell'esistenza (e della natura) stessa. Come si può dedurre, la responsabilità dell'uomo non è eliminata o aggirata: piuttosto si è tradotta nella capacità di interrogare il senso del tutto (e, dunque, il destino) cosicché quanto si deciderà potrà corrispondere a quanto risulterà logico decidere al momento opportuno. Sarà un 'mettersi alla prova' a tutti gli effetti radicale.

Bibliografia

- Beekes, R. [2010], *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden/Boston, Brill.
- Bénatouïl, T. [2007], *Faire usage: la pratique du Stoïcisme*, Paris, Vrin.
- Benveniste, É. [1940], Latin tempus, in: *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Alfred Ernout*, Paris, Klincksieck, 11-46.
- Boisacq, E. [1907], *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck.
- Brouwer, R. [2014], *The Stoic Sage. The Early Stoics on Wisdom, Sageliness and Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Brugmann, K. [1905], Verdunkelte Nominalkomposita des Griechischen und des Lateinischen, in: *Indogermanische Forschungen* 17, 351-366.

- Cavini, W. [2019], Socrates Dies: Plato and Aristotle on the Moment of Change, in: D. Sfondoni-Mentzou (ed.), *Proceeding of the World Congress, Aristotle 2400 Years*, Thessaloniki, Aristotle University of Thessaloniki, 408-414.
- Chantraine, P. [1933], *La formation de noms en grec ancien*, Paris, Champion.
- Chantraine, P. [1983], *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck.
- De Vaan, M. [2008], *Etymological Dictionary of Latin and The Other Italic Language*, Leiden/Boston, Brill.
- Hodges, M. [2008], Rethinking Time's Arrow. Bergson, Deleuze and the Anthropology of Time, in: *Anthropological Theory* 8 (4), 399-429.
- Inwood, B. [2005], *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford, Clarendon Press.
- Inwood, B. [2007], *Seneca. Selected Philosophical Letters*, Oxford, Oxford University Press.
- Marramao, G. [1992], *Kairós. Apologia del tempo debito*, Bari, Laterza.
- Maso, S. [2006a], *Fondements philosophiques du risque*, Paris, L'Harmattan.
- Maso, S. [2006b], *Le regard de la vérité. Cinq études sur Sénèque*, Paris, L'Harmattan.
- Moutsopoulos, E. [1991], *Kairos. La mise et l'enjeu*, Paris, Vrin.
- Passow, F. [1831], *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Leipzig, Vogel.
- Penrose, R. [1990], *The Emperor's New Mind*, Oxford, Oxford University Press.
- Priest, G. [2006²], *In Contradiction: A Study of the Transconsistent*, Oxford, Clarendon Press.
- Ruggiu, L. (ed.) [1998], *Filosofia del tempo*, Milano, B. Mondadori.
- Semerano, G. [1994], *Le origini della cultura europea*, vol. II, 1: *Dizionario della lingua greca*, Firenze, Olschki.

- Torre, C. [2003], *Sublime del potere, potere del sublime*, in: S. Simonetta (ed.), *Potere Sovrano: simboli, limiti, abusi*, Bologna, Il Mulino.
- Trédé-Boulmer, M. [2015], *Kairos. L'à-propos et l'occasion*, Paris, Les Belles Lettres.
- Wagner, M.F. [2008], *The Enigmatic Reality of Time: Aristotle, Plotinus, and Today. Ancient Mediterranean and Medieval Texts and Contexts*, Leiden/Boston, Brill.
- Zaccaria Ruggiu, A. [1998], *Appendice: Aion Chronos Kairos. L'immagine del tempo nel mondo greco e romano*, in: Ruggiu [1998], 293-343.

Kairos: the opportunity to test yourself

Keywords

kairos; risk; suicide; *sapiens*; courage

Abstract

Once the etymological meaning of *kairos* has been analyzed, it is a question of grasping its value with respect to the more general conception of time and the instant, so that we can better define the theory of acting and deciding in the Greek and Roman world. The comparison is above all with Aristotle. Then we move on to probe the relationship between *kairos* and *kindunos*: a direct connection between risk and decision-making will emerge. The case of Phaeton is analyzed, starting with Seneca's *De providentia*. Hence, here is the figure of the Stoic *sapiens* facing the moment of choosing the opportune time for death. The theme of courage and the role of *phronesis* are evoked, to define the way in which the responsibility of the subject comes into play in front of the *kairos*.

Stefano Maso
Università Ca' Foscari – Venezia
E-mail: maso@unive.it