

10 – 1, 2022

ISSN 2284-2918



*Thaumàzein*

Θαυμάζειν

RIVISTA DI FILOSOFIA

**KAIROS E APPARENZA**  
**KAIROS AND APPEARANCE**



## ***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 (Resolution no. 89, November 6, 2012)

Cover image: Photo by Jack B on Unsplash.

## 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, Alessandro Melioli, Andrea Mina, Giacomo Pezzano, Giuliana Romeo, Cinzia Ruggeri, Alessio Ruggiero, Paolo Vanini

***Thaumàzein* — Volume 10, Issue 1, 2022**

***Kairos e Apparenza***  
***Kairos and Appearance***

*Edited by*  
*Arianna Fermani and Daria Mazzieri*



## TABLE OF CONTENTS

### FOCUS

---

#### *KAIROS E APPARENZA / KAIROS AND APPEARANCE*

ARIANNA FERMANI

*«Sono il Momento opportuno, signore di ogni cosa»  
Riflessioni introduttive su pieghe e intrecci di *καιρός* e apparenza* 8

#### PARTE I

#### MOMENTO OPPORTUNO E APPARENZA: PAROLE E IDEE

STEFANO MASO

*Il kairos come occasione di mettersi alla prova* 22

ENRICO MARIA ARIEMMA

*“All’apparire del vero”: la sfida del visibile, la cattura del bene.  
Curvature linguistiche e codificazioni letterarie* 45

ARIANNA FERMANI

*“All’apparire del vero”: la sfida del visibile, la cattura del bene.  
Declinazioni filosofiche e rifrazioni concettuali* 71

ALESSANDRO STAVRU

*Il manifestarsi del daimonion di Socrate: kairos o tyche?* 90

**PARTE II**  
**MOMENTO OPPORTUNO E APPARENZA: ΦΥΣΙΣ Ε ΑΪΣΘΗΣΙΣ**

LUCIA PALPACELLI  
*Aisthesis come “scienza del particolare”:  
la sensazione nel De anima di Aristotele* 123

GIUSEPPE FEOLA  
*Temporalità e kairos come caratteri costitutivi della vita  
biologica nel pensiero di Aristotele* 144

**ESSAYS / SAGGI LIBERI**

---

DAVID ROOCHNIK  
*In defense of doxa: reflections on Plato’s Charmides* 166

DANIELE VALENTINI  
*Expanding the perspectives on affective scaffoldings:  
user-resource interactions and mind-shaping  
in digital environments* 189

FOCUS

*KAIROS* E APPARENZA /  
*KAIROS* AND APPEARANCE

ARIANNA FERMANI

«SONO IL MOMENTO OPPORTUNO,  
SIGNORE DI OGNI COSA»  
RIFLESSIONI INTRODUTTIVE SU PIEGHE  
E INTRECCI DI *ΚΑΙΡΟΣ* E APPARENZA

«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 (ὕπαντιάσαντι 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 ἅπαξ πτηνοῖσι παραθρέξαντά με ποσὶν

οὔτις ἔθ' ἰμείρων δράζεται ἐξόπιθεν)

(*Antologia Palatina* 16.275)<sup>1</sup>

*1. Brevi postille su due nozioni (apparentemente) "leggerissime"*

«Ormai l'aveva imparato. Le scelte si fanno in pochi secondi e si  
scontano per il tempo restante»

(P. Giordano, *La solitudine dei numeri primi*)

**P**erché ci è sembrato che potesse valere la pena, in questa raccolta di saggi,<sup>2</sup> puntare l'attenzione su due concetti, *καιρός* e apparenza,

<sup>1</sup> Un commento analitico a questo passo si trova nel contributo di S. Maso, *Il kairos come occasione di mettersi alla prova* (sotto, 25-27).

<sup>2</sup> Si tratta di alcuni dei contributi offerti in occasione del convegno (svoltosi in modalità online dal 4 al 6 maggio 2021) *Καιρὸς ἐν ᾧ χρόνος οὐ πολὺς*. *Il momento*



non soltanto evanescenti,<sup>3</sup> ma anche così apparentemente periferici all'interno della riflessione filosofica?

La filosofia, soprattutto antica, ha infatti elaborato, rendendole storicamente attive e operanti per venti e più secoli, nozioni ben più spesse e pesanti, si tratti del “solido cuore della ben rotonda verità” di parmenidea memoria o della eterna immutabilità dell'*eidos* platonico, espressione dell'unico “essere che veramente è”, e che sembrano dunque incidere ben più in profondità sul terreno della riflessione antica e sulla sua *Wirkungsgeschichte*.

Eppure siamo convinti che sia oggi necessario, e, senza che questa opzione si configuri come ozioso *divertissement*, intraprendere una riflessione ampia, articolata, inter-transdisciplinare su questi due concetti “leggerissimi”.<sup>4</sup> Da un lato il momento opportuno, che per costituzione e statuto è indefinibile, e per di più legato inscindibilmente e funzionalmente alla giusta misura, suo contraltare visivo;<sup>5</sup> dall'altro l'apparenza, ostinatamente destinata dal senso comune, in virtù del suo

*opportuno e l'apparenza*: *theoría, práxis, póiesis*, organizzato dalla cattedra di Storia della Filosofia Antica dell'Università di Macerata, in collaborazione con la Società Filosofica Italiana-Sezione di Macerata e grazie al lavoro organizzativo delle dottoresse Giada Capasso e Daria Mazzieri. Un ringraziamento particolare, per la disponibilità e la competenza, alla redattrice Rie Shibuya, e a Daria Mazzieri, co-curatrice di questo volume e autrice degli indici.

<sup>3</sup> Il *καίρως* si configura anche come un elemento estremamente sottile e quasi “impalpabile”, come una sorta di squarcio improvviso che si apre nello scorrere del tempo, per poi richiudersi immediatamente (cfr. A. Fermani, “*All'apparir del vero*”: *la sfida del visibile, la cattura del bene. Declinazioni filosofiche e rifrazioni concettuali*, sotto, 73).

<sup>4</sup> Si tratta dunque di un tempo per cui, in un certo senso, ne va dell'intera esistenza e che dunque è potenzialmente pesantissimo per i suoi effetti, e duraturo per i suoi esiti, ma che, contemporaneamente, è quasi impercettibile. Ecco anche perché si può dire che il *καίρως* è ὀξύς, ovvero “acuto”, “aguzzo”, “snello”, “rapido” e “veloce” (cfr. Fermani, sotto, 74).

<sup>5</sup> Chantraine (P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots: avec en supplément les Chroniques d'étymologie grecque*, achevé par J. Taillardat, O. Masson et J.-L. Perpillou, nouvelle édition, Paris, Klincksieck 2009) e Liddell e Scott (H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon. A New Edition*, rev. by Sir Stuart Jones, Oxford, Clarendon Press 1940<sup>2</sup>), riportano infatti, tra i primi significati di *καίρως*, proprio quelli di “giusta misura”, “proporzione”, “adeguatezza”.

scollamento dalla verità data e dall'essere “duro” e “puro”, all'ambito assiologicamente minoritario della parvenza, della falsità e dell'illusione.

In realtà ci troviamo di fronte a due concetti che, sia considerati singolarmente, sia illuminati nel loro intreccio, risultano essere dotati non solo di una ampiezza concettuale e di una ricchezza linguistico-semantiche straordinarie,<sup>6</sup> ma che si rivelano assolutamente cruciali e potentissimi nelle loro ricadute. La loro centralità, inoltre, risulta essere decisiva non solo nella riflessione filosofica ma, più in generale, nel contesto più ampio del pensiero antico.<sup>7</sup>

Essi, inoltre, si offrono come ineludibili crocevia delle vite degli uomini e delle donne di ogni tempo, visto, solo per dirne una, che dal coglimento del “momento opportuno” ne va del compimento e della realizzazione della vita umana e, più in generale, dell'esistenza dell'universo nella sua totalità, dei suoi esseri animati e anche di quelli inanimati.<sup>8</sup>

Per limitarsi, più nello specifico, all'ambito dell'esistenza umana, però, va rilevato come dalla corretta individuazione del *καιρός* derivi non solo la possibilità che l'essere umano realizzi una vita piena, buona e felice, ma, ancora prima e in modo più radicale – e attingendo a una delle vene più feconde e originarie della questione, ovvero all'ambito

---

<sup>6</sup> «Dal punto di vista etimologico *kairos* è un vero problema: molteplici le proposte» (Maso, sotto, 22). Sulle curvature etimologiche e linguistiche delle nozioni in questione, cfr. anche E.M. Ariemma, “*All'apparir del vero*”: *la sfida del visibile, la cattura del bene. Curvature linguistiche e codificazioni letterarie* (sotto, 49-51), e Fermani (sotto, 73-75).

<sup>7</sup> Il campo di applicazione del *καιρός* nella Grecia classica è vastissimo, e comprende ambiti diversi, dalla medicina alla politica, dalla strategia alla retorica. Anche nella poetica, il *καιρός* risulta essere una nozione dotata di una importanza cruciale (cfr. ad esempio, *Poetica pre-platonica. Testimonianze e frammenti*, testo, traduzione e commento a cura di G. Lanata, introduzione alla nuova edizione di E. Salvaneschi, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2020).

<sup>8</sup> In realtà, come ricorda G. Feola, *Temporalità e kairos come caratteri costitutivi della vita biologica nel pensiero di Aristotele* (sotto, 144-164), la nozione di *καιρός* pervade l'intera natura e non solo gli esseri animati: «Che il concetto si applichi anche a situazioni che interessano agenti non razionali, è chiaro da *HA* 626 b 29: “per la produzione del miele [da parte delle api] vi sono due *kairoi*: primavera e autunno”» (Feola, sotto, 156-157).

medico<sup>9</sup> – la possibilità che l'essere umano stesso, semplicemente, viva e schivi ogni giorno la morte.<sup>10</sup> Non a caso, come è stato ricordato da Enrico Ariemma a proposito del *καῖρός*, ovvero rispetto a quel «segmento impercettibile di tempo che appare per poi scomparire, da afferrare per non consegnarlo all'inafferrabilità», che «*riconoscerlo o misconoscerlo ha conseguenze sulla vita degli uomini*».<sup>11</sup>

Ecco allora perché si può dire, assumendo un “approccio multifocale”,<sup>12</sup> che, 1) da un certo punto di vista, l'opportunità, esattamente come l'adeguatezza, è ciò il cui vero significato «sta proprio nel fatto che non la si può definire»<sup>13</sup> (da qui, appunto, la sua suprema e magnifica vaghezza), ma, 2) da un altro punto di vista, che essa «è ciò che dà senso al momento e che invero assiologicamente il passato, prefigurando assiologicamente il futuro».<sup>14</sup>

Per di più, se del coglimento delle occasioni ne va letteralmente della vita, e se il *καῖρός* rappresenta un bene irrinunciabile dell'esistenza stessa, garantendone il corretto funzionamento, la salute e la

---

<sup>9</sup> Su cui si soffermano i contributi di Ariemma, Fermani e Maso.

<sup>10</sup> In realtà, seppur in contesti profondamente diversi, sia Feola (in particolare nel capitolo: 7. *Considerazioni finali. Morte e kairos*), sia Maso, sia Ariemma, sia A. Stavru, *Il manifestarsi del daimonion di Socrate: kairos o tyche?* (sotto, 90-121), dimostrano che anche nel momento della morte si può rinvenire un coglimento del *καῖρός*: «il *sapiens* è in grado di cogliere il *καῖρός* 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» (Maso, sotto, 35). Stavru, invece, ricorda come la morte di Socrate «è la più opportuna e dunque la migliore, la più felice e la più gradita agli dei» (Stavru, sotto, 102).

<sup>11</sup> Ariemma, sotto, 51 (corsivo mio).

<sup>12</sup> Per un approfondimento delle linee teoriche e delle ricadute storico-filosofiche di tale paradigma si rinvia a M. Migliori, E. Cattanei, A. Fermani (eds.), *By the Sophists to Aristotle through Plato. The necessity and utility of a Multifocal Approach*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2016; M. Migliori, A. Fermani (a cura di) *Filosofia antica. Una prospettiva multifocale*, Brescia, Scholé-Morcelliana, 2020; M. Migliori (a cura di), «Humanitas», numero speciale: *Il pensiero Multifocale*, 1-2, 2020.

<sup>13</sup> H.G. Gadamer, *Über die Verborgenheit der Gesundheit* (1993), trad. it. *Dove si nasconde la salute*, a cura di A. Grieco e V. Lingiardi, traduzione di M. Donati e M.E. Ponzio, Milano, Cortina, 1994, 141.

<sup>14</sup> Ariemma, sotto, 45.

compiutezza, allora è proprio ai nessi (polivoci e scivolosi) tra *καιρός* e bene<sup>15</sup> che occorre dedicare qualche breve riflessione.

*2. Perché il καιρός è buono e perché saperlo vedere e attuare fa bene (anche alla salute)*

Che il *καιρός* si configuri come il bene e, più nello specifico, come il tempo buono, viene detto esplicitamente da Aristotele in più luoghi del suo *corpus*. Come ricorda, ad esempio, Giuseppe Feola:

il *kairos* (*καιρός*), ossia la circostanza opportuna, è definito da Aristotele come “ciò che è buono (*τὰγαθόν*) nella categoria di tempo (*ἐν χρόνῳ*)» (*EN* 1096 a 26-27 = *EE* 1217 b 32), ossia il tempo ‘buono’ per la natura di qualcosa (quello in cui tale natura raggiunge la massima compiutezza) o per l’attuazione di un’azione: il primo significato si risolve nel secondo, perché il tempo di massima compiutezza prima di una cosa... sarà il tempo adeguato allo svolgimento dell’attività (*ἐνέργεια*) cui è finalizzata la compiutezza prima.<sup>16</sup>

Nel *καιρός*, dunque, il *τέλος* e l’*ἄκμή*, ovvero, insieme ma in sensi diversi, l’obiettivo e il punto più alto, si fondono in quella nozione cruciale

---

<sup>15</sup> Cogliere il *καιρός*, a dire il vero, potrebbe anche voler dire raggiungere un obiettivo sbagliato. Si tratta comunque dell’individuazione di un tempo “buono”, nel senso di “giusto”, “appropriato”, per realizzare lo scopo che ci è proposto. Il *καιρός*, però, si trasforma in tempo a tutti gli effetti “buono”, ovvero riempito, per così dire, di contenuti positivi, quando alla sua individuazione e attuazione coopera la fondamentale virtù della *φρόνησις* (su cui cfr. quanto diciamo più avanti, 19). Sui benefici prodotti dal *καιρός* all’interno della vita umana (e, nel caso specifico, all’interno della vita e all’attività educativa di Socrate), si rimanda al saggio di Stavru, che, attraversando la complessa nozione del demone socratico e delle modalità del suo manifestarsi al filosofo, rileva come la nozione di *kairos* «è fondamentale per comprendere le modalità di tale apparire: è infatti significativo che le [...] modalità del divino socratico [...] vengono a coincidere con alcuni tratti salienti del *kairos*. Esattamente come il *daimonion*, il *kairos* è volto a determinare un beneficio, è tale da istituire una *synousia* tra amici, ed è soprattutto istantaneo e irripetibile» (Stavru, sotto, 96).

<sup>16</sup> Feola, sotto, 156.

della riflessione aristotelica che è l' ἐνέργεια, cioè in quell'attività che è sì incessante ed inesauribile ma che necessita di dispiegarsi entro il perimetro di un tempo opportuno, al di fuori del quale tutto il percorso effettuato fino a quel momento diventerebbe inutile e inefficace, senza il quale tutto perderebbe senso e si svuoterebbe.

D'altro canto, come emerge chiaramente dalla dinamica espressa dalla medicina, il momento opportuno per certi versi “si dà”, indipendentemente dai soggetti che si trovano a subirlo e a sperimentarlo, nel senso che è inscritto nelle trame della natura e va semplicemente accettato (esattamente come bisogna attendere nove mesi per la nascita di un figlio), mentre dall'altra esso va intercettato, previsto e “coccolato”.<sup>17</sup>

Ecco perché, nel coglimento del momento opportuno, ovvero di quell'occasione irripetibile da acciuffare al volo, il soggetto è contemporaneamente, ma in sensi diversi, paziente e agente: “paziente” perché, letteralmente, patisce fenomeni, eventi, lassi temporali che non dipendono da lui e di cui, dunque, non è chiamato a rispondere; “agente” perché, di questi accadimenti esterni al suo raggio decisionale e al di fuori della sua capacità di azione, egli è chiamato comunque (per lo meno parzialmente) a rispondere, traducendo operativamente la visione e/o la pre-visione di questo momento opportuno in prassi. In questo senso si deve dire, in primo luogo, che «nel καιρός entra in campo il momento in cui il soggetto “decide” che si tratta di καιρός, cioè di “occasione opportuna”». <sup>18</sup>

Si tratta, allora, in qualche modo, di tentare un'impresa insieme difficilissima e meravigliosa: diventare signori del “supremo signore di ogni cosa”, assumersi la propria parte di responsabilità all'interno di un orizzonte che, per dirla coi greci, rientra nella sfera dell'οὐκ ἐφ' ἡμῖν, (di ciò che “non dipende da noi”). In questa «frazione di un tempo sfuggente, rivincita dell'uomo sul tempo»,<sup>19</sup> dunque, «la responsabilità dell'uomo non è eliminata o aggirata: piuttosto si è tradotta nella

---

<sup>17</sup> A questa accezione del καιρός come un elemento di cui prendersi cura e di cui farsi “sentinelle”, che emerge tramite il riferimento al bellissimo verbo καιροφυλακέω, si fa riferimento nei saggi di Ariemma e Fermani, rispettivamente alle pagine 50 e 85.

<sup>18</sup> Maso, sotto, 28.

<sup>19</sup> Ariemma, sotto, 65.

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». <sup>20</sup>

Peraltro, la dialettica agente-paziente rimanda, più nello specifico, all’ambito medico, in cui il nesso tra guarigione e coglimento del καιρός, da intendere, insieme, come momento giusto (in cui, ad esempio, intervenire per praticare la terapia e per salvare il paziente) e come luogo giusto (ovvero come quella parte precisa del corpo che, una volta colpita, conduce alla morte), delimita un altro interessante ambito di indagine, mettendo in campo questioni epistemologiche di grande rilievo e di assoluto interesse.

La guarigione avviene nel tempo, ma per la guarigione (e per la terapia che la favorisce) c’è un momento opportuno di cui il medico deve farsi interprete, basandosi non tanto sulle opinioni e sui ragionamenti condivisi, ma sull’esperienza e sulla casistica, dunque sul riconoscimento delle variabili individuali, temperate dal calcolo, e sulla valutazione accurata di incidenti e fenomeni. Del resto, il più famoso degli aforismi ippocratei incrocia vita, arte, tempo debito, esperienza, decisione (*Hipp. Aph. I 1*):

«Ο βίος βραχύς, η δε τέχνη μακρή, ο δε καιρός οξύς, η δε πείρα σφαλερή, η δε κρίσις χαλεπή» [«L’arte è lunga, l’occasione fuggevole, l’esperienza pericolosa e il giudizio difficile»].

Il καιρός è qui significativamente collocato in posizione mediana all’interno della sequenza delle cinque coppie aggettivo-sostantivo: schiacciato tra la terribile brevità della vita e il percorso lungo e difficile verso qualunque risultato, tra la rischiosa incertezza di ogni tentativo e la gravosa e decisiva difficoltà di ogni giudizio, il nesso καιρός οξύς racconta di un modo di stare al mondo che accetta il corpo a corpo con l’irripetibilità contestuale, che appare incalzante, stringente, urgente, serrata, instabile, precaria. <sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Maso, sotto, 42.

<sup>21</sup> Ariemma, sotto 51.

Il medico, pertanto, deve farsi mediatore tra alto e basso, “mixare” universale e particolare, calare i precetti generali nella situazione specifica, praticarli qui ed ora, “sporcarsi le mani” con tutto ciò che è impreciso, continuamente cangiante e mutevole e che, perciò stesso, ha bisogno di mente agile e pensiero flessibile. In questo mondo qui, infatti, ovvero nel nostro mondo, le regole fissate una volta per tutte, non sono valide, perché sono troppo rigide: esattissime e perfette *in sé* ma inadeguate e sclerotizzate *per noi*.<sup>22</sup> La «scienza che possiede il fondamento delle realtà più eccellenti»,<sup>23</sup> che in sé è certamente ottima, per noi e al nostro livello risulta inappropriata, e va sostituita da un sapere più duttile, da una misura meno esatta, più approssimativa, certo, ma anche più elastica. Tale imprecisione, peraltro, non solo non si configura come una *capitis deminutio* della scienza in questione, ma casomai è sintomo di apertura, di ricchezza e di flessibilità, visto che, come ricorda Emone nell'*Antigone* sofoclea: «un uomo, anche se è saggio, non deve vergognarsi di continuare ad imparare, e di non essere rigido».<sup>24</sup>

Così come Ulisse – archetipo di una retorica fondata sul *kairós* – è *polytropos*, e cioè in grado di utilizzare diversi modi di espressione intorno alla stessa cosa, adattandosi a condizioni particolari, allo stesso modo *polytropos* dovrà essere anche il medico che sappia cogliere il momento e la forma più opportuni per il proprio intervento terapeutico. Il *kairós* assume così la forma di un “sapere” che si adatta alle circostanze, e assume conseguentemente forme diverse, rinunciando alla rigidità apodittica dell'*epistème*.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Sulla fondamentale distinzione epistemologica tra “in sé” e “per noi” si sofferma L. Palpacelli, *Aisthesis come “scienza del particolare”: la sensazione nel De anima di Aristotele*, sotto, 123-143.

<sup>23</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea* VI, 7, 1141 b 20-21 (trad. it. di A. Fermani, in: Aristotele, *Le tre Etiche. Etica Eudemia, Etica Nicomachea, Grande Etica, con la prima traduzione italiana del trattato Sulle Virtù e sui Vizi*, presentazione di M. Migliori, Bompiani Il Pensiero Occidentale, ristampa Giunti, Milano 2020).

<sup>24</sup> Sofocle, *Antigone*, vv. 710-712 (trad. it. A. di Tonelli, in: Eschilo, Sofocle, Euripide, *Tutte le tragedie*, Bompiani Il pensiero Occidentale, Milano 2018).

<sup>25</sup> U. Curi, *L'apparire del bello. Nascita di un'idea*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, 31.

3. Dall' attimo fuggente al luogo giusto: il *καιρός* che si vede

«Πάντα γὰρ καιρῶ καλά»  
(Sofocle, *Edipo re*, v. 1516)

«L'essere *kalós* non è una qualità *assoluta*, ma è piuttosto la conseguenza di una relazione con ciò che è *kairós*»<sup>26</sup>  
(U. Curi, *L'apparire del bello*)

Il *καιρός*, però, non solo attraversa le vite come *timing*, come scansione temporale appropriata e ritmica, ma si dà anche a vedere e, quindi, appare, si manifesta nella dimensione spaziale.<sup>27</sup> «Il *καιρός*, pertanto, oltre ad essere caratterizzato da una evidente declinazione temporale, è dotato anche di una dimensione visiva ed è chiamato ad assumere, per così dire, una “curvatura spaziale”».<sup>28</sup>

Il *tempo buono* è, dunque, anche *spazio buono*, è manifestazione visibile del bene, è espressione di misura, di *ῥυθμός*, ovvero di quel movimento regolato, proporzionato, bello e armonico, anche a vedersi.

In questo senso l'apparenza non solo non è un nascondimento del vero ma si configura anche come una fondamentale chiave di accesso al vero stesso e, anzi, come una sua manifestazione privilegiata.<sup>29</sup> Per capire tutto questo basterebbe far risuonare il termine latino *occasio*, mirabile intreccio tra le categorie dello spazio e del tempo: «*occasio* è, effettivamente,

<sup>26</sup> Curi, *L'apparire...*, 27.

<sup>27</sup> Dello stretto legame tra spazio e tempo, nozioni indisgiungibili nell'impianto aristotelico, dà conto Feola, che ricorda come «di questa concezione del tempo è emblema lo strumento più usato al tempo di Aristotele per misurarlo: la meridiana. In essa, diverse posizioni della punta dell'ombra dello stilo corrispondono a diverse tacche nella scala graduata; diverse connessioni *posizioni della punta dell'ombra+tacche* indicano diverse posizioni rispetto al Sole del luogo terrestre (prima-e-poi del moto)» (Feola, sotto, 147).

<sup>28</sup> Fermani, sotto, 75.

<sup>29</sup> Ed ecco anche perché, come mostra la Palpacelli, l'*aisthesis* rappresenta in alcuni contesti, come ad esempio in quello fisico, una chiave d'accesso privilegiata alla verità: «il punto di vista predominante in *Fisica*, dunque, è quello della sensazione (κατὰ τὴν αἴσθησιν): rispetto ad essa si misura il più chiaro e il più conoscibile» (Palpacelli, sotto, 126).



l'apparir del vero, che non potrebbe manifestarsi interrompendo il tempo se non si palesasse contemporaneamente all'interno di un luogo. Essa è dunque autentico cronotopo, ideale unità di spazio e tempo che definisce (anche poetologicamente) le coordinate del rappresentabile». <sup>30</sup>

Ma non è solo nel *ῥυθμός* che, cronotopicamente, il tempo si fa luogo, perché c'è anche un'altra prospettiva privilegiata da cui guardare questo vincolo indissolubile tra *καιρός* e apparenza; la bellezza. Come è stato ricordato da Umberto Curi, infatti, «non vi è un “bello” in sé, indipendente da ogni circostanza temporale. Affinché si possa parlare di “bello”, è necessario che esso intervenga *al momento opportuno*». <sup>31</sup>

La citazione in esergo, tratta dall'*Edipo re*, dice sostanzialmente la stessa cosa: «tutto ciò che è bello è tale se accade nel momento opportuno». Detto in altre parole: il *kairos* fa belle tutte le cose e la bellezza, non a caso, è per Platone anche l'unica Idea che appare, visto che ad essa, «unica, tocca in sorte di discendere tra le cose di quaggiù rendendosi visibile e attivando un desiderio straordinariamente intenso (*κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν, ἐκφανέστατον εἶναικαὶ ἐρασμιώτατον*)». <sup>32</sup>

Perché è vero che, per lo più, la vita è fatta di tempi tutti uguali, ma ogni tanto capita anche di vivere momenti magici, di essere folgorati da istanti che sfiorano l'eterno, e che “si impongono”, esattamente come si impone la bellezza, definita appunto da Platone come ciò che “splende”. <sup>33</sup>

Ma se si può dire che «la comparsa della bellezza alla vista è come il balenare di un lampo. Un evento improvviso, una luce vivissima, un rischiaramento abbagliante», <sup>34</sup> si deve anche ricordare che l'istantaneità irripetibile della bellezza riguarda, più in generale, il *kairos*, che è, contemporaneamente, qualcosa che è nel tempo e che, insieme ma da un diverso punto di vista, rappresenta «un punto di rottura nello scorrere amorfo del tempo». <sup>35</sup>

<sup>30</sup> Ariemma, sotto, 59.

<sup>31</sup> Curi, *L'apparire del bello...*, 27.

<sup>32</sup> Platone, *Fedro* 250 D 7-E 1 (trad. it. Ariemma).

<sup>33</sup> Cfr. Platone, *Fedro*, 250 B, 250 C.

<sup>34</sup> Curi, *L'apparire del bello...*, 55.

<sup>35</sup> Stavru, sotto, 96, il cui contributo ruota intorno alla natura *kairologica* del *daimonion* socratico, si riferisce, nello specifico, al tempo paideutico.

Ad illuminare da un'altra angolatura sia la questione dell'"attimo" come interruzione feconda della sequenza temporale, sia l'intreccio tra *καῖρός* e apparenza con l'aggiunta del fondamentale tassello della sensazione è, in particolare, il contributo di Lucia Palpacelli. Nella ricca e densa ricostruzione del pensiero aristotelico da parte della studiosa, emerge, tra l'altro, la centralità del concetto di potenza che, si ricorda, «Aristotele in questo caso ha bisogno di affinare per renderlo *il più possibile "piegato" sulla realtà*, in modo di essere in grado di spiegarla nella sua complessità». <sup>36</sup> Ed è proprio nelle trame di questo concetto di potenza che trova spazio il concetto stesso di *καῖρός*, visto che il processo di attivazione della sensazione *avviene esattamente nell'attimo* in cui il sensibile muove l'organo di senso. «Avviene, quindi, in un preciso momento, perché la facoltà sensitiva, appunto, non percepisce da sé ma ha bisogno del sensibile, come il combustibile non brucia da se stesso, ma ha bisogno del fuoco». <sup>37</sup>

La centralità del coglimento del *καῖρός*, ovvero di quella che si configura come una vera e propria cattura dell'apparenza, inoltre, si manifesta non solo all'interno del processo percettivo, ma in generale a livello fisico, dove, come ricorda sempre la Palpacelli «*il banco di prova della teoria e dei principi fisici sono proprio i fenomeni e l'esperienza*», <sup>38</sup> evidenziando, da un altro punto di vista, la centralità della dimensione fenomenica, visto che per la scienza della natura il fine (*τέλος*) è «ciò che si manifesta alla sensazione (*κατὰ τὴν αἴσθησιν*) sempre in modo appropriato (*κυρίως*)» (*De caelo*, III, 7, 306 a 16-17).

#### *4. Quando le cose sono come sembrano, ovvero quando la verità è quella che appare: il καῖρός come accettazione della sfida del visibile*

Inoltre, come i vari contributi di questa raccolta mostrano con particolare insistenza, seppur a partire da punti di vista diversi, nella cattura fulminea del *καῖρός* è costitutivamente inscritta anche la dimensione

---

<sup>36</sup> Palpacelli, sotto, 139.

<sup>37</sup> Palpacelli, sotto, 139.

<sup>38</sup> Palpacelli, sotto, 127-128.

del rischio (κίνδυνος), da intendere contemporaneamente come ciò «cui il soggetto si espone ma da cui, insieme, è attratto».<sup>39</sup>

Il rischio, però, a sua volta, pare destinato ad intrecciarsi alla nozione di καιρός per lo meno in due modi: «nel “guizzo fulmineo” (“o adesso o mai più”) che presiede al coglimento della *occasio*, 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 καιρός, per altri versi è ancora più pericoloso non afferrarlo, non saper cogliere l’occasione, sprecare l’opportunità».<sup>40</sup>

Nel rischio, pertanto, c’è anche un potenziale enorme, che non va assolutamente sprecato. Esso, infatti, non si dà solo come elemento imponderabile e come tratto che esula dalla sfera della competenza e delle responsabilità umane, ma si offre anche come ingrediente prezioso e insostituibile dell’esistenza: perché la vita umana è, per costituzione ed essenza, “esposta”, rischiosa, precaria, ma tale “esposizione” può rappresentare una risorsa insostituibile. Ecco perché, per dirla con Platone (*Fedone*, 114 D 6), καλὸς... ὁ κίνδυνος: il “rischio è bello”. La bellezza, crocevia virtuoso di apparenza e momento opportuno, ritorna.

Ma il rischio, va subito aggiunto, può essere bello solo se tale esposizione viene addomesticata, amministrata dalla saggezza, ovvero da quella φρόνησις che rappresenta, appunto, «la facoltà che consente di evitare/aggirare il rischio o, quantomeno, di ridurlo a un pericolo circoscritto».<sup>41</sup>

E nel nesso φρόνησις-καιρός torna, ancora una volta, la dialettica attività-passività, già più volte richiamata, visto che «se φρόνησις è facoltà che spetta al soggetto ‘attivare’, καιρός appare indipendente dal soggetto, anche se poi la decisione di riconoscere e profittare di καιρός è, per altro verso, dipendente di nuovo da φρόνησις».<sup>42</sup>

Si tratta, allora, da un lato di assumere consapevolmente il rischio, collocandolo saggiamente e armonicamente nelle trame dell’esistenza e, dall’altra, di accettare la fatale sfida del visibile, nella costante

---

<sup>39</sup> Maso, sotto, 28.

<sup>40</sup> Fermani, sotto, 74.

<sup>41</sup> Maso, sotto, 28.

<sup>42</sup> Maso, sotto, 28-29.

consapevolezza che l'apparenza non sempre è nemica della verità ma che essa può rappresentare la sua più potente manifestazione,<sup>43</sup> che non si configura come il lato basso, come il versante oscuro e fragile dell'essere, ma piuttosto come il suo fondamentale epifenomeno.<sup>44</sup>

Accettare la sfida del visibile, allora, significa innanzitutto diventare consapevoli del fatto che il *phainomenon*, ovvero ciò che appare, «è l'ente nel suo manifestarsi a colui che lo prende in considerazione. Più in generale, *si tratta del modo in cui la realtà fisica manifesta [...] la propria 'verità'*».<sup>45</sup>

Ecco perché, chiudendo il cerchio rispetto alle riflessioni con cui questa breve introduzione ha preso le mosse, si può dire che riflettere sul *καίρος* come “attimo immenso” per cui vale la pena rischiare, e «come uno di quegli attimi terreni che è pregato di durare»,<sup>46</sup> è tutt'altro che un esercizio ozioso, visto che si tratta di una occasione irrinunciabile di pienezza, di bellezza, di visione e attingimento del vero: «il *kalón kaléi*, “il bello chiama”. Chiama a compiere un percorso di ascesa che è insieme un viaggio iniziatico, un processo di guarigione, un itinerario di approssimazione alla verità».<sup>47</sup>

---

<sup>43</sup> Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque...*, definisce l'apparenza come «montrer, mettre en lumière [...] devenir visible, venir à la lumière, se montrer, apparaître [...] visible, manifeste».

<sup>44</sup> Per evidenti ragioni di spazio si tralasciano quasi del tutto altre declinazioni dell'apparenza, che saranno affrontate, nello specifico, nel secondo numero speciale sul tema, all'interno del volume 11, fascicolo 2 di *Thaumazein*.

<sup>45</sup> S. Maso, *L. Ph. G. Lingua philosophica graeca. Dizionario di Greco filosofico*, Mimesis, Milano 2010, 126 (corsivo mio).

<sup>46</sup> Si tratta dei bellissimi versi di Wislava Szymborska, *Attimo* (ricordati da Ariemma, sotto, 56): «fin dove si stende la vista, qui regna l'attimo. Uno di quegli attimi terreni che sono pregati di durare».

<sup>47</sup> Curi, *L'apparire del bello...*, 54.

PARTE I  
MOMENTO OPPORTUNO E APPARENZA:  
PAROLE E IDEE

## STEFANO MASO

IL *KAIROS* COME OCCASIONE DI  
METTERSI ALLA PROVA

A.

Val la pena dapprima tentare di ‘definire’ il *καιρός*. Dal punto di vista etimologico *kairos* è un vero problema: molteplici le proposte. È stato accostato a (*s*)*keir-ô* (cf. ted. *Schere*; ingl. *share*) e dunque ecco che designerebbe un istante critico, isolato, ‘ritagliato’ nel divenire. Si è poi confrontato il sistema *keir-ô* / *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-ô* / *\*kor-y-anos* > *koir-anos*: colui che taglia, decide.<sup>1</sup> 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].<sup>2</sup> L’accuratissimo recente studio di Monique Trédé-Boulmer [2015] rintraccia la presenza di *καιρός* già nell’*Iliade*, anche se esso appare esclusivamente nella forma dell’aggettivo derivato *καίριος*<sup>3</sup> (= ‘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

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Cf. Trédé-Boulmer 2015, 16-17; 51-53.

<sup>3</sup> *Il.* IV 185, VIII 84 e 326; XI 439.

affacciarsi l'ambivalenza fondamentale di *καιρός*,<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> 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*.<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup>

Il punto chiave della tesi di Marramao consiste nel concentrarsi

---

<sup>4</sup> Trédé-Boulmer 2015, 305-308.

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

<sup>6</sup> 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 μὴδὲν 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 ἐστιν 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).

<sup>7</sup> 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' (ῥῶν) 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».<sup>8</sup> 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*».<sup>9</sup> 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 χρόνῳ, 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,<sup>10</sup> di una

<sup>8</sup> 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 *\*tempo-* (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*».

<sup>9</sup> Marramao 1992, 99.

<sup>10</sup> 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'.<sup>11</sup>

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.<sup>12</sup> 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.

<sup>11</sup> 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.

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

Sono qui in evidenza:

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

Ma anche:

2. Il legame del *καῖρός* 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 καῖρός 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 *καῖρός*) 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.<sup>13</sup>

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.

---

<sup>13</sup> 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». <sup>14</sup> 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 <sup>15</sup> – distaccandosi dalla tradizione glottologica di scuola indoeuropeista <sup>16</sup> – vide nella componente *κιν* la presenza dell’accadico *kīnu* (legittimo), *kintu* < *kittu* (giustizia); essa si intreccerebbe però con il latino *cinis* (gr. *κόνις*), 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? <sup>17</sup>

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

<sup>14</sup> «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.*

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

<sup>16</sup> 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.

<sup>17</sup> 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  
ἔστι.

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 ὤρμησθε, 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 *καιρός* 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.<sup>18</sup>

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

---

<sup>18</sup> 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:<sup>19</sup>

*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, aspe-  
ra, 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».

<sup>19</sup> 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, *ῥῶν*, 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’ani-  
mo 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 inci-  
tor; libet illic stare ubi ipse Sol tre-  
pidat’.  
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*.<sup>20</sup> Era nel *Fedro* che per la prima volta erano stati posti in evidenza termini quali: *καιρός*, *ἀκαιρία*, *εὐκαιρία*.<sup>21</sup> 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*.<sup>22</sup>

#### 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.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> 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.*

<sup>21</sup> 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».

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

<sup>23</sup> 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).<sup>24</sup>

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.<sup>25</sup> 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, exhibeo, 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).

---

<sup>24</sup> 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».

<sup>25</sup> 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 ἢ 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,<sup>26</sup> efficacemente unisce l'aspetto occasionale all'elemento

<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup> 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»<sup>28</sup> 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).

<sup>27</sup> 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.

<sup>28</sup> 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.<sup>29</sup>

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

---

<sup>29</sup> Cf. Pind., *Olimp.* 1.129-130: ὁ μέγας δὲ κίνδυνος ἄναλκιν 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.<sup>30</sup> 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 animum 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*

---

<sup>30</sup> 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, Sagewood 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. [2006<sup>2</sup>], *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

## ENRICO MARIA ARIEMMA

“ALL’APPARIR DEL VERO”: LA SFIDA DEL  
VISIBILE, LA CATTURA DEL BENE.  
CURVATURE LINGUISTICHE E  
CODIFICAZIONI LETTERARIE

Forever is composed of nows  
(E. Dickinson)

SOMMARIO: 1. *Considerazioni provvisorie e liminali*; 2. *Divagazioni etimologiche e semantiche*; 3. *Tempus e occasio: torsioni e curvature latine del καιρός*; 4. *Cicerone, Orazio, Seneca: alcune esplorazioni diagonali*; 5. *Conclusioni altrettanto provvisorie (e multifocali)*.

1. *Considerazioni provvisorie e liminali*

L'éternité recherche une montre-bracelet  
(A. Breton)

**Θ**νατὰ θνατοῖσι πρέπει, diceva Pindaro scoprendo *ante diem* l’etica del finito.<sup>1</sup> Felicamente costretto entro le spire della appropriatezza incarnata dal πρέπον, un concetto screziato e complesso che definisce l’adeguatezza contestuale e la conformità operativa, le quali, quasi ἐξ αὐτομάτου, rendono bello l’adeguato,<sup>2</sup> l’uomo concretizza la realizzazione di se stesso all’interno di un tempo definito e in relazione a una casistica situazionale in cui, sempre, va colta e identificata l’opportunità che dà senso al momento e che invera assiologicamente il passato, prefigurando assiologicamente il futuro.

<sup>1</sup> Cf. Pind. *Isthm.* 5, 18.

<sup>2</sup> Ottime osservazioni in Fermani 2021. Cf. Plat. *Ipp. Mai.* 290d; *Pol.* 284e.

Il mondo antico pensa la finitudine come condizione costitutiva dell'uomo, il quale soltanto nel tempo della mortalità ha facoltà di implementarne senso e ragione; un tempo nel cui ambito la speranza è valore crinale, e dal quale mai è separata l'idea della fedeltà al presente per essere all'altezza della morte che verrà. In questo senso, forse, niente come uno straordinario pensiero di Salvatore Natoli rende appieno questa *Weltansicht* tanto complessa e prismatica:<sup>3</sup>

Il *καῖρός* non è da intendere come il puro e semplice istante, né è da identificare con l'istantaneità in quanto tale; è, piuttosto, il momento, ossia una situazione temporale articolata in se stessa e soprattutto collegata con il recente passato e l'immediato futuro. Questa temporalità è perfettamente congruente con lo *σκοπός*, poiché essa caratterizza il tempo come opportunità, come capacità di cogliere il meglio nella situazione data in vista di ciò che è più utile. Il *καῖρός* è, quindi, una determinazione complessa quanto lo *σκοπός*: come lo *skopos* raffigura una selezione tra una serie di possibilità date in vista dell'utilità e della realizzabilità di essa e, a ogni modo, in vista di un bene.

L'individuazione e la pratica del *πρέπον* come pragmatica della virtù è dunque cosa ardua, a tratti improba, eppure, sul finire del cammino, gratificante. Lo dice con chiarezza Esiodo, rimarcando come gli dèi abbiano previsto che la strada che conduce alla virtù si risolva in un

---

<sup>3</sup> Cf. Natoli 1986. Ma si veda anche Panofski 1975, 91 s.: «breve e decisivo momento, cioè, che segna una svolta nella vita degli esseri umani o nell'evoluzione dell'Universo. Questa concezione si illustrava con la figura originariamente conosciuta come opportunità. L'Opportunità veniva raffigurata in forma d'uomo (originariamente nudo), in movimento come per mutar luogo, normalmente giovane e mai molto vecchio, malgrado il fatto che il Tempo venga talvolta chiamato *poliòs* (dai capelli grigi) nella poesia greca. Era dotato di ali, tanto sulla schiena che al piede. Suoi attributi erano un paio di bilance, originariamente in equilibrio sul filo di un rasoio, in periodo più tardo, una o due ruote. Inoltre, il capo spesso presentava il ciuffo proverbiale per il quale si può afferrare la calva Opportunità. Era a causa di questo carattere astrusamente allegorico, che la figura di *Kairos*, o Opportunità, attirava gli spiriti tardoantichi e medievali. Sopravvisse fino all'undecimo secolo ed ebbe poi la tendenza a fondersi con la figura della Fortuna, essendo tale fusione favorita dal fatto che la parola latina per «*Kairos*», cioè *occasio*, ha il medesimo genere di fortuna».

cammino lungo e faticoso, addirittura impervio in una prima fase, salvo farsi più agevole, pur mantenendo la sua difficoltà, avvicinandosi alla vetta (*Erga* 289-292):

τῆς δ' ἀρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάρουθεν ἔθηκαν  
ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἴμος ἐς αὐτὴν  
καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον· ἐπὴν δ' εἰς ἄκρον ἵκηται,  
ῥηίδη δὴ ἔπειτα πέλει, χαλεπή περ ἐοῦσα.

E il poeta di Ascra ribadisce più avanti, fornendo la prima attestazione del termine *καιρός*, che sussiste un'interfaccia, di volta in volta feconda o funesta, tra circostanza e opportunità: ad esempio, non è il caso di appesantire troppo una nave che potrebbe subire la rottura degli assi e la conseguente perdita del carico: *καιρός* qui è sbilanciato nel senso del *μέτρον*, di giusta distanza tra l'eccesso e il difetto, tra il troppo e il troppo poco (*Erga* 289-292):

μηδ' ἐν νηυσὶν ἅπαντα βίον κοίλησι τίθεσθαι,  
ἀλλὰ πλέω λείπειν, τὰ δὲ μείονα φορτίζεσθαι·  
δεινὸν γὰρ πόντου μετὰ κύμασι πῆματι κύρσαι·  
δεινὸν δ' εἴ κ' ἐπ' ἄμαξαν ὑπέρβιον ἄχθος ἀείρας  
ἄξονα καυάξαις καὶ φορτία μαυρωθείη.  
μέτρα φυλάσσεσθαι· καιρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος.

Il *καιρός*, dunque, incrocia saggezza pratica, prudenza, e misura etica: categorie concettuali e formulazioni lessicali con le quali è inevitabile confrontarsi. Leggiamo ancora Natoli:

La prudenza (φρόνησις) [...] applica la formalità del principio, media l'istanza dell'immutabile con il mondo del divenire. La prudenza è essenzialmente criterio, il suo tempo è il *tempo opportuno* (*καιρός*), la sua funzione è il rinvenimento costante di equilibrio e di misura. Per questo, la prudenza è, per eccellenza, virtù politica, poiché è una caratteristica peculiare del politico decidere senza verità, anticipare l'evento senza assoluta certezza, produrre operazioni la cui validità non discende per deduzione, da immodificabili principi. La prudenza in quanto virtù del *retto agire* è una virtù rischiosa e nel contempo misurata.

Appare evidente, e lo confermano talune attestazioni post-esiodee, ad esempio in Teognide, che il valore temporale è solo una componente di un *Begriff* intricato e, soprattutto, suscettibile di normare<sup>4</sup> nella direzione della misura e della simmetria. La sottotraccia del tempo rimane a lungo latente, ma mai silente, semmai attiva e operante nella dimensione della tensione, del conflitto, della crisi, e della decisione che va presa in quel momento, o comunque nel momento nel quale si individua felicemente il tempo debito.<sup>5</sup>

Καιρός è allora un neutralizzatore attivo di opposizioni e contrasti, ago della bilancia<sup>6</sup> di situazione critiche e pure risolutore di esse nel momento decisivo, si riconosce con φρόνησις e μήτις e ha importantissime implicazioni, non soltanto sul versante dell'etica, ma anche nella prassi retorico-comunicativa e nella valutazione estetica. La letteratura sapienziale orienta bene in questa direzione: si pensi a un dittico di *sententiae* attribuite a Solone e Chilone che paiono esegesi amplificata del lapidario e criptico καιρόν γνῶθι, a sua volta sorta di versione presocratica del «conosci te stesso»: Σφραγίζου τοὺς μὲν λόγους σιγῆι, τὴν δὲ σιγὴν καιρῶι,<sup>7</sup> e ancora μηδὲν ἄγαν· καιρῶι πάντα πρόσσεστι καλά.<sup>8</sup> Di particolare interesse mi sembra la sovrapposizione tra καλόν e καιρός, che sfocia in una vera e propria teoria dell'estetica, ad esempio in Callistrato: μόνος κάλλους δημιουργὸς ὁ Καιρός.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> Cf. Wilson 1980, 178. Si veda Theogn. 412: μηδὲν ἄγαν σπεύδειν· καιρός δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος.

<sup>5</sup> Buone osservazioni su questo punto in Smith 2002, 52.

<sup>6</sup> Su questo punto importante Philippon 1949, 93.

<sup>7</sup> Per diverse rese, cf. Petrolini 1977, 360. Cf. Anche Kinneavy 2002, 58 ss.

<sup>8</sup> Cf. Di Iulio 2017; e già Levi 1923, 260-281.

<sup>9</sup> Cf. Trédé-Boulmer 2020, 66-69.



## 2. *Divagazioni etimologiche e semantiche*

Non esiste domani. È mio solo  
il momento, io soltanto chi esiste  
in quest'istante, che sarà magari  
l'ultimo di chi mi fingo.  
(F. Pessoa [R. Reis])

Chantraine oscilla, fecondamente, tra κεράννυμι, mescolare, κρίνω, giudicare, dividere, e κείρω, tagliare, mentre Levi valorizza l'affinità tra κήρ, morte, e κάρα, capo. La Trédé-Boulmer si muove in prospettiva sincretica tra le due posizioni: καιρός «implique à chaque fois une coupure, une rupture dans la continuité spatiale ou temporelle».<sup>10</sup> Ora, c'è un luogo del libro VIII dell'*Iliade* in cui καιρός non compare (la prima attestazione, si diceva, è in Esiodo), e al cui interno, tuttavia, si registra una delle quattro occorrenze omeriche di καιρίος (Hom. *Il.* 8, 324-329):

τὸν δ' αὖ κορυθαίολος Ἔκτωρ  
αὐερόντα παρ' ὄμον, ὅθι κληῖς ἀποέργει  
αὐχένα τε στῆθός τε, μάλιστα δὲ καιρίον ἐστι,  
τῆ ρ' ἐπὶ οἷ μεμαῶτα βάλεν λίθῳ ὀκρίοντι,  
ῥῆξε δὲ οἱ νευρήν· νάρκησε δὲ χεῖρ ἐπὶ καρπῷ,  
στῆ δὲ γνύξ ἐριπών, τόξον δὲ οἱ ἔκπεσε χειρός

Si tratta dell'uccisione di Teucro da parte di Ettore: la precisione terminologica di Omero è davvero sorprendente, e regala al lettore una rendicontazione scannerizzata dell'azione dell'eroe, il quale, spezzando la corda dell'arco, colpisce il nemico sulla spalla, esattamente in quella zona interstiziale in cui collo e petto sono separati dalla clavicola: quello è il punto vitale, il punto chiave, il punto fatale, il punto perforato nel quale si attiva il passaggio dalla vita alla morte. Il passo conforta la tesi di Onians secondo cui καιρός è filiazione astrattizzata e metaforizzata di καιρός, arco. Pertanto καιρός sintetizza da un lato

<sup>10</sup> Trédé-Boulmer 2020, 59.

il *target* della freccia scoccata e, dall'altro, contemporaneamente, il momento giusto per scoccarla andando a segno: lascia agglutinare su di sé due coappartenenze di senso, quello logistico e quello temporale. Un po' come quando Odisseo, ormai pronto a sterminare i proci, solleva l'arco, lo guarda, ne esamina il budello di pecora, e, tendendo la corda, provoca un suono armonioso come quello di una rondine. Ricorda, e la stupenda similitudine omerica lo rimarca, un esperto suonatore mentre incorda la lira, quasi a voler suggerire che Odisseo altro non è che il cantore della propria epopea (Hom. *Od.* 21, 404-411):

ἀτὰρ πολύμητις Ὀδυσσεύς,  
 αὐτίκ' ἐπεὶ μέγα τόξον ἐβάστασε καὶ ἶδε πάντη,  
 ὡς ὄτ' ἀνήρ φόρμιγγος ἐπιστάμενος καὶ αἰοιδῆς  
 ῥῆϊδίως ἐτάνυσσε νέφ' περὶ κόλλοπι χορδήν,  
 ἄσπας ἀμφοτέρωθεν εὐστρεφὲς ἔντερον οἴος,  
 ὡς ἄρ' ἄτερ σπουδῆς τάνυσεν μέγα τόξον Ὀδυσσεύς.  
 δεξιτερῇ δ' ἄρα χειρὶ λαβὼν πειρήσατο νευρῆς·  
 ἦ δ' ὑπὸ καλὸν ἄεισε, χελιδόνι εἰκέλη αὐδήν.

La vicenda di Odisseo, πολύμητις, uomo di intelligenza attiva, finitima e coapparentata all'astuzia, duttile, capace di venire a capo di qualsiasi ἀπορία e di qualsiasi ἀμηχανία,<sup>11</sup> insegna che il καιρός non va soltanto individuato nel momento in cui appare come tempo debito e irripetibile, ma va cercato, previsto, costruito, pianificato, progettato. È necessario esserne sentinella, va accuratamente spiato attendendolo con circospezione, ed è opportuno fornirvi norma e ritmo: ecco il senso di tre verbi straordinariamente espressivi come καιροφυλακῶ, καιροτηρέω, καιρονομέω.

Non mette conto in questa sede affrontare nel dettaglio le affascinanti declinazioni che il concetto di καιρός subisce sia nelle formalizzazioni della retorica, sia nelle articolazioni del genere tragico,<sup>12</sup> sia nella teoria e prassi della medicina; proprio in ambito medico, tuttavia, si

<sup>11</sup> Basti pensare a Hom. *Od.* 294-296, quando Odisseo, disperato per le intemperanze antropofaghe del Ciclope, racconta: ἡμεῖς δὲ κλαίοντες ἀνεσχέθομεν Διὶ χεῖρας, / σχέτλια ἔργ' ὀρώοντες, ἀμηχανίη δ' ἔχε θυμόν.

<sup>12</sup> Su questo aspetto ottima rassegna in Caputo 2019, 211-212.

trova la definizione più articolata e calzante del *καιρός*: si tratta di una enunciazione capace di shakerare in cocktail virtuoso elemento meramente temporale (*χρόνος*) e individuazione autonoma del momento opportuno, esperienza pratica e ragionamento teorico (*Corp. Hipp., Παραγγελίαι [Praecepta]*, 1):

Χρόνος ἐστὶν ἐν ᾧ καιρός, καὶ καιρὸς ἐν ᾧ χρόνος οὐ πολὺς ἄσκεισις χρόνω, ἔστι δὲ ἡνίκα καὶ καιρῶ. δεῖ γε μὴν ταῦτα εἰδῶτα μὴ λογισμῶ πρότερον πιθανῶ προσέχοντα ἡτρεῦειν ἀλλὰ τριβῆ μετὰ λόγου.

Il *καιρός* dunque, il segmento impercettibile di tempo che appare per poi scomparire, da afferrare per non consegnarlo all'inafferrabilità, è dentro il tempo; riconoscerlo o misconoscerlo ha conseguenze sulla vita degli uomini. La guarigione avviene nel tempo, ma per la guarigione (e per la terapia che la favorisce) c'è un momento opportuno di cui il medico deve farsi interprete, basandosi non tanto sulle opinioni e sui ragionamenti condivisi, ma sull'esperienza e sulla casistica, dunque sul riconoscimento delle variabili individuali, temperate dal calcolo, e sulla valutazione accurata di incidenti e fenomeni.<sup>13</sup> Del resto, il più famoso degli aforismi ippocratei incrocia vita, arte, tempo debito, esperienza, decisione (*Hipp. Aph. I 1*):

Ὁ βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρὴ, ὁ δὲ καιρὸς οἷζύς, ἡ δὲ πείρα σφαλερὴ, ἡ δὲ κρίσις χαλεπὴ.

Il *καιρός* è qui significativamente collocato in posizione mediana all'interno della sequenza delle cinque coppie aggettivo-sostantivo: schiacciato tra la terribile brevità della vita e il percorso lungo e difficile verso qualunque risultato, tra la rischiosa incertezza di ogni tentativo e la gravosa e decisiva difficoltà di ogni giudizio, il nesso *καιρός οἷζύς* racconta di un modo di stare al mondo che accetta il corpo a corpo con l'irripetibilità contestuale, che appare incalzante, stringente, urgente, serrata, instabile, precaria.

<sup>13</sup> Su Ippocrate cf. tra gli altri Eskin 2002, 97 ss., con ampia bibliografia di riferimento.

3. *Tempus e occasio: torsioni e curvature latine del καιρός*

Piglia il tempo che fugge pel ciuffetto  
prima che nasca qualche gran sospetto.  
(A. Poliziano)

Nella sua recente “apologia del tempo debito” Giacomo Marramao<sup>14</sup> insiste sulla complessità della metabolizzazione latina del καιρός; si tratta di «ripensare radicalmente l’equazione di καιρός e *tempus* a partire da una deangolazione prospettica in grado di farci risalire fino all’enigmatica scaturigine del lemma latino». *Tempus* indica, in latino, il tempo segmentato, contrapposto a *aevum*, il tempo continuo nella sua linearità; le sue due supposte derivazioni da τείνω o τέμνω danno conto di una distensione lineare e continua o di una frattura cadenzata e quasi metronomica, ritmica. Si tratta di capire se *tempus* dia origine a *tempestas* e/o *temperatio*, *temperare* (e la mescolanza “frenante” di un verbo come *temperare* rimanderebbe anche al κεράννυμι greco, con cui καιρός potrebbe essere compromesso) o se, al contrario, ne sia, in un momento successivo, l’astrattizzazione.<sup>15</sup> Trovo invece assai suggestivo il sincronismo semantico per cui, secondo Weinrich,<sup>16</sup> *tempus* riconduce alla «dimensione ‘pulsologica’ delle tempie (*tempora*), in quanto sede appropriata per la misurazione della velocità delle pulsazioni».

Credo di potere affermare, a integrazione e a supporto di questa tesi, che questa visione autenticamente multifocale di un sostantivo dalla semantica apparentemente bloccata come *tempus* sia testimonio di una coscienza latente, anche e soprattutto a livello poetologico, di questa fecondissima ambiguità. Un luogo dalla incidenza programmatica difficilmente sottovalutabile, il proemio delle *Metamorfosi* di Ovidio, pare maliosamente suggerire una esegesi doppia del sintagma *ad mea tempora* (‘fino ai miei tempi’, e insieme ‘fino alle mie tempie’). È un μέγα βιβλίον (*perpetuum ... carmen*) dall’*imprinting* apparentemente

---

<sup>14</sup> Marramao 2020, 11.

<sup>15</sup> Cf. Benveniste 1940.

<sup>16</sup> Cf. Weinrich 1978.

anticallimacheo, che ha la pretesa di imporre al lettore una durata cronologica superiore a quella di qualsiasi epos antico, eppure riscatta la inusitata estensione dell'arco temporale abbracciato attraverso il profilo stilisticamente prezioso, dotto, sottilissimo incarnato da *deducite*, con il quale si chiede il canonico ausilio, incipitario e proemiale, degli dei, e che rimanda alla *deductio in tenuitatem* della lana, via via più raffinata man mano che viene tessuta. E una operazione del genere, che coinvolge nel racconto tutto il tempo, ben merita due tempie incoronate (Ov. *Met.* 1, 1-4):<sup>17</sup>

In nova fert animus mutatas dicere formas  
 corpora; di, coeptis, nam vos mutatis et illas,  
 adspirate meis primaque ab origine mundi  
 ad mea perpetuum deducite tempora carmen.

Certamente Marramao coglie nel segno quando disegna una idea di *καιρός* «non come mera *Occasio* ma come ‘tempo debito’ dell’incontro tra freccia e bersaglio, ispirazione e opera, per cui il tempo ‘kairologico’ appare dunque come unico possibile punto di intersezione tra progetto e realtà esistenziale». Di certo il latino distingue in maniera relativamente precisa tra *occasio* e *tempus*. Si può partire dal celebre *Phaedr.* 5, 8:<sup>18</sup>

Cursu uolucris, pendens in nouacula,  
 caluus, comosa fronte, nudo corpore,  
 (quem si occuparis, teneas; elapsum semel  
 non ipse possit Iuppiter reprehendere),  
 occasionem rerum significat breuem.  
 Effectus impediret ne segnis mora,  
 finxere antiqui talem effigiem Temporis.

Perché la *occasio* è *σήμα*, (*significat*), perché è in grado di rendersi segno visibile di un concetto astratto, la brevità? Evidentemente perché, nuda e calva ma con fronte chiomata, corre veloce (dunque *βραχύτης* e *ταχύτης*), sta, letteralmente, sul filo del rasoio (come nella notissima

<sup>17</sup> Riesame della questione in Barchiesi 2003, con bibliografia. Per la *deductio in tenuitatem*, cf. Serv. *Ad Buc.* 5.

<sup>18</sup> Fondamentale in proposito, e con ampia bibliografia, Mattiacci 2011.

personificazione lisippea che enfatizza la nozione di equilibrio con l'aggiunta della bilancia oscillante).<sup>19</sup> *Occasio* ha una profilatura viscida, quasi oleosa, che la rende permeabile alla derapata proditoria (*elapsum*, con lo splendido movimento a reazione del preposizionale *ex*); insomma, e, dunque, à la *Machiavelli*, bisogna «batterla e urtarla» come con la Fortuna che è donna: infatti, una volta sfuggita, nemmeno Giove in persona sarebbe in grado di recuperarla (anche in questo caso il *surplus* semantico garantito dell'iterativo *re* invera e implementa l'icasticità di *prehendere*). Il combinato disposto *occupo – teneas*, 'prendere con tutta la forza riducendola a prigioniera' (*occupo* è composto di *capio*) e 'mantenendo la presa salda', comporta lo spregio di ogni indugio indolente (*segnis mora*), ostativo di qualunque successo (*effectus*), come l'ingegnoso impiego di *impedio* dimostra: il verbo denuncia nel suo etimo un impaccio di postura e di passo, antipodico rispetto alla eterea e fulminea agilità di *Occasio*.

Questa descrizione, *lato sensu* efrastica, di *occasio* è, però, come si legge in *explicit*, una *effigies temporis*. Se si è già discusso più sopra delle derivazioni possibili di *tempus*, tempo certamente segmentato (*templum*), il recinto entro il quale, nel tempo rituale, si venerano gli dèi, *occasio* è l'opportunità che cade, si direbbe ca(d)sualmente, quasi parandosi davanti e frapponendo ostacolo (*ob*), apparendo in tutta la sua ingombrante presenza. *Occasio* è, in un certo senso, *tempus* che si rende epifanico entro uno spazio sul quale insiste anche chi deve coglierne, per così dire, giustezza, esattezza, proporzione, grazie a una visione preventiva in vista di una non negoziabile torsione etica ed esistenziale.

La tensione che sussiste tra *occasio* e *tempus* trova una codificazione fecondissima in un luogo del *de inventione* di Cicerone, in cui la discriminante è l'*opportunitas*, un concetto screziato e articolato, che ha riverberi nella prassi retorica così come nella consuetudine delle relazioni sociali: è *opportunus*, come recita l'Ernout-Meillet, "ce qui pousse envers le port", e questo sia nella nautica, che è il crogiuolo specialistico in cui prende forma il vocabolo, sia nella facoltà di scandire la propria esistenza su ritmi adeguati alle occasioni. *Opportunus* reca

<sup>19</sup> Cf. Hom. *Il.* 10, 173: ἐπὶ ξυροῦ ἴσταται ἀκμῆς, e, per la progressiva allure paremiologica assunta dall'espressione, Soph. *Ant.* 996: φρόνει βεβῶς αὖ νῦν ἐπὶ ξυροῦ τύχης (così Tiresia, laddove inclinerei a valorizzare la presenza di φρόνει).

in sé lo stigma dell'interruzione della continuità temporale, della discriminante etica e prassica costituita dal semantema *por*, indicante sia l'apertura che il passaggio attraverso l'apertura, con tutti i rischi – i *per-icula* – che l'*ex-per-imentum* comporta. E non a caso *importunus* è invece il maldestro, quello che apre la porta sbagliata nel momento sbagliato, l'*ἄκαιρος* che, privo di quella *sprezzatura* che sarebbe piaciuta al Cortegiano di Baldassar Castiglione, e/o della guicciardiniana *discrezione*, difetta di adesione e duttilità, oltre che di eleganza, che ora va costruita, ora si rivela innata (Cic. *Inv.* 2, 27):

Occasio autem est pars temporis habens in se alicuius rei idoneam faciendi aut non faciendi opportunitatem. Quare cum tempore hoc differt: nam genere quidem utrumque idem esse intellegitur, uerum in tempore spatium quodam modo declaratur, quod in annis aut in anno aut in aliqua anni parte spectatur, in occasione ad spatium temporis faciendi quaedam opportunitas intellegitur adiuncta.

La *idonea opportunitas* dà dunque senso e colore alla *occasio*, che è a sua volta *pars temporis*. Invece *tempus* è connesso all'idea di segmentazione, di porzione individuabile oggettivamente – le stagioni, ad esempio – laddove *occasio*, che è connessa al tempo essendone *pars*, rivendica rispetto al tempo un importante specifico qualitativo, tramite il meccanismo della *adiunctio*: è la condizione propizia che rende la *occasio* tempo debito e non soltanto *spatium temporis*.

*Occasio* fa registrare trentanove occorrenze in Plauto; in cinque di esse, nell'unità di enunciato, *occasio* è affiancata a *tempus* (nella poesia latina l'accostamento si riscontra nel solo Plauto), per tre volte nella sequenza *occasio et tempus* (due volte col verbo *sum*, una con *venio*, più interessante perché *venio* rende dinamicamente il passaggio da un momento in cui l'occasione da cogliere non si è ancora manifestata alla percezione del suo apparire).<sup>20</sup> Dopo Plauto, al netto di sporadiche occorrenze nella commedia (Terenzio, Afranio), nell'epigramma (Marziale), nella satira (Giovenale), oltre a un luogo oraziano della massima rilevanza e del quale si discuterà più avanti, *occasio* riaffiora nel

<sup>20</sup> Questi i passi: Plaut. *Asin.* 728; *Men.* 552; *Persa* 725; *Pseud.* 958; *Trin.* 999.

tardoantico prima in Ausonio (nel celebre epigramma sul *simulachrum Occasionis et Poenitentiae*),<sup>21</sup> poi nel solo Venanzio Fortunato. Interessanti, invece, alcune attestazioni, in numero di sei, all'interno delle *sententiae* di Publilio Siro: in esse leggiamo che mai bisogna lasciare andare l'occasione di stare in guardia (102: *Cauendi nulla est dimittenda occasio*), che il tempo giusto viene meno a furia di pensare e ripensare (163: *Deliberando saepe perit occasio*), che se si presenta l'occasione anche l'uomo semplice può esserne attratto (265: *Hominem etiam frugi flectit saepe occasio*), che una volta persa la si ritrova raramente (493: *Occasio receptus difficiles habet*), che difficilmente si presenta, ma perderla è questione di un attimo (496: *Occasio aegre offertur, facile amittitur*), e che ogni circostanza può essere buona se c'è da rivendicare qualcosa (577: *Quicquid uindicandum est, omnis optima est occasio*).

#### 4. Cicerone, Orazio, Seneca: alcune esplorazioni diagonali

Fin dove si stende la vista,  
qui regna l'attimo.  
Uno di quegli attimi terreni  
che sono pregati di durare.  
(Wisława Szymborska, Attimo)

Per Cicerone il valore della *virtus* si palesa essenzialmente nell'azione: in questo, Cicerone è un romano ed è per questo motivo che si preoccupa di calibrare (e limitare) ogni accensione verso l'indagine scientifica, mai da anteporre all'attività politica.<sup>22</sup> In questo senso, tra l'azione perfetta del saggio, paradigma normativo tutto sommato svincolato

<sup>21</sup> Cf. Auson. *Ep.* 12, 45, 1-8: "Cuius opus?" "Phidiae, qui signum Pallados, eius, / Quique Iouem fecit, tertia palma ego sum. / Sum dea quae rara et paucis Occasio nota." / "Quid rotulae insistis?" "stare loco nequeo." / "Quid talaria habes?" "uolucris sum; Mercurius quae / Et Fortuna solet, trado ego, cum uolui." / "Crine tegis faciem." "cognosci nolo." "sed heus tu / Occipiti caluo es." "ne teneat fugiens."

<sup>22</sup> Sempre utilissimo Narducci 1989, 111-55.



dalla complessità del reale, e l'azione che è giusto compiere «nel pieno rispetto delle prerogative e del ruolo di ognuno, per conseguire la virtù»,<sup>23</sup> Cicerone sceglie di riprofilare le regole del comportamento accettabile nella prospettiva, una volta di più deangolata e multifocale, della pluralità di comportamenti sociali e di opzioni esistenziali. In questo senso, il *decorum*, che salda, in una prospettiva di comunità eticamente solidale, dignità morale e personale e bellezza socialmente ed esteticamente armonizzata, diviene un autentico parametro di attivazione comportamentale. Come si colloca il *καίρος* in questo discorso? Entra qui in gioco il cortocircuito con la *φρόνησις*, avveduta accortezza propellente di buone scelte.<sup>24</sup> Nella sezione incipitaria dell'opera, in verità, attività teoretica e saggezza pratica paiono collocarsi su piani contigui, quando non identici, ancorate entrambe all'ambito della *perspicientia veri* (Cic. *Off.* 1, 15):

ea parte, quae prima descripta est, in qua sapientiam et prudentiam ponimus, inest indagatio atque inuentio ueri, eiusque uirtutis hoc munus est proprium. Vt enim quisque maxime perspicit, quid in re quaque uerissimum sit, quique acutissime et celerrime potest et uidere et explicare rationem, is prudentissimus et sapientissimus rite haberi solet.

Ricerca e scoperta della verità sono dunque appannaggio di *sapientia* e *prudentia*, dal che discende acutezza e velocità di spiegazione, appannaggio di colui che, a giusta ragione, è ritenuto saggio e sapiente (rimarcherei qui il chiasmo a distanza, che non è mero vezzo stilistico, ma possibile orientamento assiologico, *sapientia-prudentia – prudentissimus-sapientissimus*). Ora, Cicerone si chiede: *Quid enim est, per deos, optabilius sapientia, quid praestantius, quid homini melius, quid homine dignius?* (Cic. *Off.* 2, 5), agganciando alla filosofia lo

<sup>23</sup> Cf. Picone 2012, 12. La resa in latino del paneziano *καθῆκον* era problematica già per Cicerone stesso, come testimonia uno scambio serrato con Attico: Cf. Cic. *Att.* 16.14.3 *Sed, ut aliud ex alio, mihi non est dubium quin quod Graeci kathekon, nos "officium". Id autem quid dubitas quin etiam in rem publicam praeclare caderet? Nonne dicimus "consulum officium, senatus officium"? Praeclare conuenit; aut da melius.*

<sup>24</sup> Sono debitore per questo e altri punti del mio discorso a Fermani 2014.

*studium sapientiae*, che ne è anzi traduzione (*si interpretari velis*). La riflessione che segue mi pare decisiva ai nostri fini.<sup>25</sup>

Ma la questione più interessante è che la conoscenza, che già era stata detta avere un condizionamento a monte (nel senso che non si può esercitare l'attività contemplativa se prima non si è provveduto alle incombenze quotidiane) sembra ricevere un condizionamento anche a valle. Ci troviamo, cioè, di fronte ad una seconda articolazione del rapporto tra conoscenza e azione o, più in generale, tra conoscenza e vita, che è per così dire a posteriori o che si situa ad un altro livello rispetto alla precedente [...].

Insomma, *sapientia* e *prudencia* in cosa sono vincolate, e in cosa la seconda tende a sganciarsi dalla prima? Pare qui evidente uno scivolamento, uno slittamento, uno scorrimento della *prudencia* sul versante della meditazione previsionale pratica.<sup>26</sup> Infatti, *virtutis enim laus omnis in actione consistit, a qua tamen fit intermissio saepe multique dantur ad studia reditus*. Dunque, vita pratica innanzitutto, con una frattura nella continuità temporale (*intermissio*) e conseguente ritorno agli *studia*. Rimane però ben fermo, e la sequenza argomentativa lo conferma, che la vita buona, risultante di virtuose decisioni, viene “prima” (temporalmente e assiologicamente) della *cognitio scientiae*, costretta a declinare se stessa esclusivamente entro il bacino della teoresi. Si affaccia allora sulla scena una *prudencia* dai connotati spiccatamente pratici e prassici e che forse condivide in parte qualcosa con una virtù pratica come la *temperantia*, quella virtù che per Cicerone, il quale

<sup>25</sup> Così ancora, assai bene, Fermani 2014, 368, il cui lavoro rimane ovviamente imprescindibile per la rilevazione criticamente vagliata del retroterra aristotelico dell'opera ciceroniana.

<sup>26</sup> Su questo punto è fondamentale Cic. *Off.* 1, 81, per il quale c'è bisogno di un grande talento per prevedere gli accadimenti e parametrare sulla previsione l'azione, senza indugio ma senza nemmeno avventatezza: *prudencia* e *consilium*, saggezza pratica e capacità di decisione ponderata: *Quamquam hoc animi, illud etiam ingenii magni est, praecipere cogitatione futura et aliquanto ante constituere, quid accidere possit in utramque partem et quid agendum sit, cum quid euenerit, nec committere, ut aliquando dicendum sit: "Non putaram". Haec sunt opera magni animi et excelsi et prudentiae aequae consiliiue fidenti.*

la definisce in maniera circostanziata anche nella relazione con la σωφροσύνη (*Tusc.* 3, 16),<sup>27</sup> non lascia compiere azioni turpi o indegne (*Tusc.*, 3, 37: *turpiter et nequiter facere nihil patietur*). Virtù anch'essa legata alla scelta, dunque, alla decisione, al rapporto con l'occasione pratica che appare nel tempo (*temperare* riporta a κεράννυμι) e va valutata, prima ancora che colta o tralasciata.

Giungiamo così alla discussione di due luoghi fondamentali. Il primo riguarda, ancora una volta, la relazione tra *opportunitas* e *occasio*, stavolta in silente intersezione con la saggezza pratica che la *prudentia* è suscettibile di incarnare (Cic. *Off.* 1, 142):

Deinceps de ordine rerum et de opportunitate temporum dicendum est. Haec autem scientia continentur ea, quam Graeci eutaxian nominant, non hanc, quam interpretamur modestiam, quo in uerbo modus inest, sed illa est eutaxia, in qua intellegitur ordinis conseruatio. Itaque, ut eandem nos modestiam appellemus, sic definitur a Stoicis, ut modestia sit scientia rerum earum, quae agentur aut dicentur, loco uso collocandarum. Locum autem actionis opportunitatem temporis esse dicunt; tempus autem actionis opportunum Graece eukairia, Latine appellatur occasio.

Il nesso causale spazio-temporale tra εὐταξία e εὐκαιρία non potrebbe essere più perspicuo; lo enfatizza la sequenza definita dalla *opportunitas temporum*, che è *scientia*, e il *locum actionis*, che è, appunto, *occasio*. Ancora una volta, *occasio* è, effettivamente, l'apparire del vero, che non potrebbe manifestarsi interrompendo il tempo se non si palesasse contemporaneamente all'interno di un luogo. Essa è dunque autentico cronotopo, ideale unità di spazio e tempo che definisce (anche poetologicamente) le coordinate del rappresentabile.

---

<sup>27</sup> *Tusc.* 3, 16: *Veri etiam simile illud est, qui sit temperans - quem Graeci σώφρονα appellant eamque uirtutem σωφροσύνην uocant, quam soleo equidem tum temperantiam, tum moderationem appellare, non numquam etiam modestiam, sed haud scio an recte ea uirtus frugalitas appellari possit; quod angustius apud Graecos ualet, qui frugi homines chresimous appellant, id est tantum modo utilis; at illud est latius; omnis enim abstinentia, omnis innocentia (quae apud Graecos usitatum nomen nullum habet, sed habere potest ablabeian; nam est innocentia adfectio talis animi quae noceat nemini), reliquas etiam uirtutes frugalitas continet.*

Ma è forse nel fondamentale *Off.* 1, 153, dopo aver definitivamente sancito il primato della socialità *engagée* sulla conoscenza disimpegnata, la quale ultima genera solitudine e, al limite, volontà suicide (*tamen si solitudo tanta sit, ut hominem uidere non possit, excedat e uita*), che Cicerone sposta in maniera non negoziabile il baricentro assiologico in favore della *prudencia*, intesa come perfezionamento e inveroamento ineludibile di qualsiasi accensione contemplativa:

Princepsque omnium uirtutum illa sapientia, quam σοφίαν Graeci uocant (prudenciam enim, quam Graeci φρόνησιν dicunt, aliam quandam intellegimus, quae est rerum expetendarum fugiendarumque scientia); illa autem sapientia, quam principem dixi, rerum est diuinarum et humanarum scientia, in qua continetur deorum et hominum communitas et societas inter ipsos; ea si maxima est, ut est, certe necesse est, quod a communitate ducatur officium, id esse maximum. Etenim cognitio contemplatioque [naturae] manca quodam modo atque inchoata sit, si nulla actio rerum consequatur. Ea autem actio in hominum commodis tuendis maxime cernitur; pertinet igitur ad societatem generis humani; ergo haec cognitioni anteponenda est. Atque id optimus quisque reapse ostendit et iudicat. Quis enim est tam cupidus in perspicienda cognoscendaque rerum natura, ut, si ei tractanti contemplantique res cognitione dignissimas subito sit allatum periculum discrimenque patriae, cui subuenire opitularique possit, non illa omnia relinquat atque abiciat, etiamsi dinumerare se stellas aut metiri mundi magnitudinem posse arbitretur? Atque hoc idem in parentis, in amici re aut periculo fecerit. Quibus rebus intellegitur studiis officiisque scientiae praeponenda esse officia iustitiae, quae pertinent ad hominum utilitatem, qua nihil homini esse debet antiquius.

Cosa accade quando è un poeta a cimentarsi con l'idea del λαμβάνειν καιρόν? Orazio declina in molti modi il concetto che per comodità definiremo del *carpe diem*,<sup>28</sup> sempre in forma di stretto ammonimento,

<sup>28</sup> Se il senso sia “strappare al tempo, giorno dopo giorno, l’oggi” o “lacerare il giorno godendolo nell’istante”, sulla base dell’*ego hunc lacero diem* di Plaut. *Stich.* 483, è questione insidiosa e tutto sommato impregiudicata. Oltre a Traina 1973, 248, si

e in dialogo incessante con la percezione dell'effimero. Come è noto, *carpo* si situa all'incrocio del prendere e del cogliere, con un movimento a spizzicare entro un processo traumatico di moderata violenza, e Traina, in un articolo rimasto insuperato, ha vivisezionato il verbo in chiave pancronica, indagando gli assi paradigmatico e sintagmatico.<sup>29</sup> Interessa in questa sede rilevare come l'unica occorrenza oraziana (e dell'intera poesia augustea) di *occasio* sia invece in sintagma con *rapio*, sintomo di un gesto impetuoso, che implica trascinarsi incontrollato, col massimo di forza in un minimo di tempo (Hor. *Epod.* 13, 1-5):

Horrida tempestas caelum contraxit et imbres  
nivesque deducunt Iovem; nunc mare, nunc siluae  
Threicio Aquilone sonant. Rapiamus, amici,  
occasionem de die, dumque virent genua,  
et decet, obducta solvatur fronte senectus.  
Tu vina Torquato move consule pressa meo

I temi sono i medesimi dell'ode 1,11, così come dell'altrettanto celebre ode del Soratte, la 1,9: tempo meteorologico inclemente, pressione sull'istante, logistica e ideologia simpotica. A questo proposito, inoltre, del massimo interesse è apparso ai commentatori un luogo del *de oratore* di Cicerone, nel quale, commentando un verso enniano di sede incerta, è perfettamente spiegata la strategia di selezione dei verbi relati alla sfera del prendere, con diversa intensità a seconda del contesto argomentativo e della contingenza sintagmatica (Cic. *De or.* 3, 162):

Viue, Vlixes; dum licet: oculis postremum lumen radiatum rape!  
Non dixit "pete" non "cape", – haberet enim moram sperantis  
diutius esse uicturum – sed "rape": est hoc uerbum ad id aptatum,  
quod ante dixerat, "dum licet".

Appare evidente, dunque, che la scelta di *rape* sia suggerita, se non imposta, dalla precarietà contestuale di *dum licet* (del tutto contiguo al

---

vedano Mazzoli 1991, 1025-1037, Traina 1993, 100-103 e, con ulteriori osservazioni, ancora Landolfi 1995 e Fo 2009, 64.

<sup>29</sup> Adotto la terminologia di Traina 1973, 229.

*dum virent genua* dell'epodo oraziano), laddove *cape* presupporrebbe un tempo meno compresso e una intensità meno fulminea e violenta.

Per Orazio, invece il tempo è possesso e al tempo stesso possesso negato, e quanto viene richiesto a Leuconoe, interlocutrice e destinataria interna di 1,11 è contratto nel semplice esortativo *sapias*: soltanto nella prospettiva del *sapere*, di quell'aver sapore, aver sale in zucca, non essere, in ultima analisi, insipidi, è possibile trovare la quadra per chi si cimenti con un tempo invidioso (*l'aetas invida* che blandisce con sguardo benevolo, salvo sorprendere quando è già fuggita mentre ancora si sta parlando<sup>30</sup>), con un domani totalmente fuori dall'umano dominio, con un giorno da gestire brano a brano. E soprattutto, tagliando fuori ogni speranza da uno arco temporale breve: *spatium*. Nulla di più calzante dell'incipit del *de brevitae vitae* di Seneca:

Maior pars mortalium, Pauline, de naturae malignitate  
conqueritur, quod in exiguum aevi gignimur, quod haec tam  
velociter, tam rapide dati nobis temporis spatia decurrunt, adeo  
ut exceptis admodum paucis ceteros in ipso vitae apparatu vita  
destituat.

Seneca rimedita un vocabolario che abbiamo visto farsi κοινή: va bene mettere le mani sull'*occasio*, ma prima bisogna andarsela a cercare, dice il filosofo con ingegnoso *hysteron-proteron* (Sen. *ben.* I 7: *occasionem, qua prodesset, et occupavit et quaesiit*), bisogna spiarla e poi afferrarla (Sen. *epist.* 22, 3: *hanc* (sc. *occasionem properantem*) *circumspice, hanc, si uideris, prende*); infine, *more horatiano*, ma usando l'espressivo e ancor più dinamico composto in luogo del semplice, e in un contesto in cui si teorizza la necessità di un *mollis exitus vitae*, laddove non valga più la pena di "durare questa fatica della vita", ghermire la prima che capita considerandola la migliore, se non se ne presentano altre (Sen. *Epist.* 70, 23: *cui difficilis occasio est, is proximam quamque pro optima arripiat, sit licet inaudita, sit noua. Non deerit ad mortem ingenium cui non defuerit animus*).<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Cf. Pasoli 1972.

<sup>31</sup> Su questo e altri aspetti del problema del tempo in Seneca, a titolo esemplificativo, cf. Viparelli 2000.

Per splendido paradosso, questa idea trova straordinaria realizzazione performativa in un luogo delle *Troiane* nel quale, al termine di una vera e propria pulizia etnica avviata dai Greci vincitori sui Troiani, è previsto il sacrificio/massacro di Astianatte, figlio di Ettore e vanamente nascosto dalla madre Andromaca alle spalle del sepolcro del padre. Ora, nella lentezza (anche espressiva) del clima sacrificale, caratterizzata dal solenne incedere di Ulisse e della sua giovane vittima, Astianatte elude il protocollo rituale con fulmineo senso dell'occasione: pur di non consegnarsi all'esecuzione annunciata, opta per un salto nel vuoto, leggerissimo e elusivo come il verbo che lo esprime, *desilio*: il suicidio diventa *mors voluntaria* che è anche *mors opportuna*, giacché evita di prolungare, fosse solo per un attimo, una vita che non varrebbe più la pena di essere protratta oltre (Sen. *Tro.* 1100-1103)<sup>32</sup>:

ac dum uerba fatidici et preces  
 concipit Ulysses uatis, et saeuos ciet  
 ad sacra superos, sponte desiluit sua  
 in media Priami regna.

Nell'epistola 77 Seneca teorizza la *opportunitas* dell'*honeste, prudenter, fortiter mori*, guardando al suicidio come ad una sorta di via di fuga rettilinea rispetto all'implosione del *circulum* determinato da una quantità di azioni uguali a se stesse: *nam vita, si moriendi virtus abest, seruitus est* (77, 15). La presenza della giusta causa, come è ampiamente noto, fornisce alla precettistica stoica ampia base giustificativa al gesto estremo, declinato nella sfera concettuale del καθήκον e nella

---

<sup>32</sup> Mi sono occupato di questa scena, dai rilevanti riverberi metateatrali, in Ariemma 2010. *Desilio* è verbo particolarmente caro a Seneca quando si tratta di teorizzare l'opportunità della morte se la vita è ormai disprezzabile. Il saggio può assurgere ad un'osservazione distaccata (*securus uidebit – aspiciet – bis*), una «disengaged spectatorship» che consente di optare per la morte quando la *compages mundi* risulti irrimediabilmente *soluta* (Sen. *Nat.* 6, 32, 4: *Stabit super illam uoraginem intrepidus et fortasse quo debet cadere desiliet*). Allo stesso modo, se una vita senza gioia non vale la pena di essere vissuta, il salto verso la morte è leggero, ed è un atto di giusta, gioiosa devozione (Sen. *ep.* 76, 29: *Sed ille quoque cui etiam hoc gaudium eripitur quod tractatio operis maximi et ultimi praestat, nihil cunctatus desiliet in mortem, facere recte pieque contentus*).

torsione operativa della ἐξἄγωγὴ εὐλογος. Se la morte, termine ultimo, viene metaforizzata nel traguardo del *portus*, allora esso *portus*, mai *recusandus*, può talora divenire *petendus*, come in 70 si incarica di confermare (70, 3). La volontà di rimanere in vita è l'elastico che separa dalla morte, *ad moriendum nihil aliud in mora esse quam velle* (70, 21). In qualsiasi attimo, qualora si attivi la consapevolezza piena ed incontrovertibile dispiacere della vita, si può dar corso volontario al percorso all'indietro: *placet? uiue. non placet? licet eo reuerti unde uenisti*.

L'Astianatte delle *Troiane* agisce la parola del *praeceptum* epistolare, in linea, in qualche modo superandola, con l'idea senecana della *mors tempestiua*, evento che, nella sua articolazione concettuale e prassica, incrocia fecondamente quello, più complesso e prismatico, di *mors opportuna*, codificata genialmente da Cicerone nel notissimo passo del *de oratore* sulla dipartita di Lucio Licinio Crasso.<sup>33</sup> Un luogo del *de breuitate uitae* sulla morte di Druso aggiunge un ulteriore tassello all'interfaccia tra *καίρός* e suicidio: quando la morte arriva 'al momento giusto', nasce sempre il sospetto che sia stata autoprocurata. Posto infatti che la morte arriva sempre quando deve, avendolo stabilito i fati, i casi di morte *ante diem* non devono rattristare chi resta, perché vivere *diutius* potrebbe coincidere con l'accorrere di mali e sventure – e gli esempi illustri non mancano: Pompeo, Cicerone, Catone. Ora, se la *mors opportuna* per Seneca è una morte 'ideale', quella cioè che non si è concretizzata in quel dato momento, il *range* che viene a configurarsi tra essa e la morte reale tende a svilirsi di senso: e se caricare di pressione l'attimo presente, unico e irripetibile, si configura come la sola possibilità di intervento concreto nel corso inarrestabile degli eventi, allora il *desilit* di Astianatte è, davvero, la radicalizzazione nel *punctum temporis* della *εὐκαιρία*, della conclusione felice, felice perché, appunto, tempestiva non meno che opportuna, di una vita.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Cf. Cic. *de or.* 3, 30: non vidit *flagrantem bello Italiam, non ardentem inuidia senatum, non sceleris nefarii principes ciuitatis reos, non luctum filiae, non exsilium generi, non acerbissimam C. Mari fugam, non illam post reditum eius caedem omnium crudelissimam, non denique in omni genere deformatam eam ciuitatem*. Ottime osservazioni in Audano 2017, 40-41.

<sup>34</sup> Cf. Sen. *brev.* 6, 2: *aliquo dubitante an uoluntaria esset, nullo an tempestiua*. Utile



5. Conclusioni altrettanto provvisorie (e multifocali)

È tempo che sfugge, niente paura  
che prima o poi ci riprende

(I. Fossati)

La bellezza è nell'istante, la grazia nel tempo

(G. Leopardi)

In una straordinaria rivisitazione, dal titolo geniale di *Traduvariazione*, di un pezzo dell'*Invenzione dell'amore* di Tom Stoppard, a sua volta pregno di Orazio, Alessandro Fo coagula distaccata ironia e splenica mestizia:

S'io riavessi ancora indietro il mio tempo  
presterei maggior tempo  
alle poesie di Orazio che, nel tempo,  
stavano a suggerirti appena in tempo  
che non riavrà mai più indietro il tuo tempo.

Il tempo è croce e delizia: «siamo tutti in fondo a un inferno, dove ogni attimo è un miracolo»,<sup>35</sup> ha detto Cioran con visionaria, paradossale, multifocale lucidità. Proprio per questo la vita buona è dar senso a ciò che va protetto dalla mancanza di senso. Il *protinus vive* senecano insegna a collocarci sempre al vertice di una scalata incessante, ma in contemporanea sospensione del movimento ascensionale: sotto certi aspetti, il *καίρός* è sempre e per sempre; dunque, come assai bene dice Landolfi, l'unico bene certo ed inalienabile resta l'oggi, frazione di un tempo sfuggente, rivincita dell'uomo sul tempo. È lì che, possiamo dire con l'inarrivabile Leopardi in esergo a questo paragrafo, risiede la bellezza. Quella bellezza alla quale nel *Fedro*, unica, tocca in sorte di discendere tra le cose di quaggiù rendendosi visibile e attivando

---

e attendibile la ricostruzione di Ficca 1999, 111-113, che utilizza il precedente di Liv. 6 1, 7: *cui iudicio eum mors, adeo opportuna ut uoluntariam magna pars crederet, subtraxit.*

<sup>35</sup> Cioran 1986, 77.

un desiderio straordinariamente intenso (κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν, ἐκφανέστατον εἶναικαὶ ἐρασμιώτατον). Quella bellezza che è termine doppio per antonomasia perché esprime una eccedenza, ancor più che una presenza.<sup>36</sup> E il καιρός, anche nell'accezione malinconica oraziana, in tanta letteratura e altrettanta arte figurativa accostato a *Fortuna*, può diventare possesso, esattamente nella prospettiva in cui «la sorte si fa arte»:<sup>37</sup> è ampiamente noto come *fortuna* rechi in sé non soltanto l'idea del capriccio ma anche la realizzazione eccellente di un buon esito, e *fortunare*, sia pure in soli contesti augurativi, implica prosperità e successo.

Al tempo stesso, quel καιρός che insiste dentro il tempo mortale ci insegna che «esiste un momento in cui non c'è altro da fare che rischiare»,<sup>38</sup> come ha scritto uno straordinario José Saramago. A modesta esegesi di questo tratto di testo passato in aforisma aggiungerei che si tratta non soltanto di rischiare ma soprattutto di saper rischiare, per cui καιρός intercetta τέχνη, *occasio* intercetta *ars*, virtù intercetta, ancora una volta con Machiavelli, fortuna. «Succhiare il midollo della vita non significa strozzarsi con l'osso: c'è un tempo per il coraggio e un tempo per la cautela. E il vero uomo sa come distinguerli», dice John Keating in un momento chiave de *L'attimo fuggente*. E, deangolando per l'ultima volta lo sguardo, se la vita si svolge nel tempo, un tempo che grava come *aetas* su spalle spesso troppo fragili e strette, un tempo segmentato nelle cui faglie si annida il tempo debito e opportuno, mi appare ancora insuperata, per abbagliante insita bellezza e irrefrenabile commozione indotta, la lezione dell'*explicit* del *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, un inno al senso della vita e al nostro permanere nel tempo degli altri anche quando non ci saremo più:

Viviamo, Porfirio mio, e confortiamoci insieme: non ricusiamo di portare quella parte che il destino ci ha stabilita, dei mali della nostra specie. Sì bene attendiamo a tenerci compagnia l'un l'altro; e andiamoci incoraggiando, e dando mano e soccorso scambievolmente; per compiere nel miglior modo questa fatica

---

<sup>36</sup> Curi 2017, 25.

<sup>37</sup> Fermani 2019, 223.

<sup>38</sup> Saramago 1998, 34.

della vita. La quale senza alcun fallo sarà breve. E quando la morte verrà, allora non ci dorremo; e anche in quell'ultimo tempo gli amici e i compagni ci conforteranno: e ci rallegherà il pensiero che, poi che saremo spenti, essi molte volte ci ricorderanno e ci ameranno ancora.

## Bibliografia

The time is gone, the song is over  
 Though I'd something more to say  
 (Pink Floyd, *Time*)

- Ariemma, E. M., [2010], Raccontare la guerra a teatro. Considerazioni sul finale delle *Troades* di Seneca, in: *Aevum Antiquum* 10, 295-320.
- Audano, S. [2017], Retorica consolatrice e disinganno politico: il finale del discorso di Aderbale nel *Bellum Iugurthinum*, in: *Pan* 6, 33-42.
- Barchiesi, A. *et al.* [2003], Ovidio, *Metamorfosi*, vol. I, Milano, Mondadori.
- Benveniste, E. [1940], Latin *tempus*, in: *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à Alfred Ernout*, Paris, Klincksieck, 11-16.
- Caputo, A. [2019], Quando le parole ci guardano. Un percorso tra *Kronos, Chronos, Aion e Kairos*, in: *Logoi* 14, 182-214.
- Cioran, E.M. [1986], *Il funesto demiurgo*, Milano, Adelphi.
- Curi, U. [2017], *Il tempo della bellezza*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Di Iulio, E. [2017], Kairos: linee dell'evoluzione semantica del termine, in: *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* 18, <https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/erminia-di-iulio-01> (ultima verifica: 30.11.2021)
- 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.
- Fermani, A. [2014], Tra vita contemplativa e vita attiva: il *De Officiis* di Cicerone e le sue radici aristoteliche, in: *Etica e Politica* 16, 360-378.
- Fermani, A. [2019], *Vita felice umana*, Macerata, Eum.
- Fermani, A. [2021], *Virtù*, Milano, Unicopli.
- Ficca, F. [1999], Seneca e il concetto di *mors opportuna*: i tempi del vivere e del morire, in: *Bollettino di Studi Latini* 29, 103-118.
- Fo, A. [2009], Modi oraziani di pensare il tempo: tratti della fortuna moderna del *carpe diem* e di altri spunti delle *Odi*, in: S. Audano (a cura di), *Aspetti della Fortuna dell'Antico nella Cultura Europea, Atti della V giornata di studi*, Pisa, ETS, 61-107.
- Kinneavy, J.L. [2002], *Kairos* in Classical and Modern Rhetorical Theory, in: P. Sipiora, J.S. Baumlin (eds.), *Rhetoric and Kairos. Essays in History, Theory, and Praxis*, Albany, State University of New York Press, 58-76.
- Landolfi, L. [1995], Metro e forma. Lettura di Hor. 1, 11, in: *L'Antiquité Classique* 64, 217-235.
- Levi, D. [1923], Il *Καίρος* attraverso la letteratura greca, in: *Rendiconti della r. Accademia dei Lincei* 32, 260-281.
- Marramao, G. [2020], *Kairós. Apologia del tempo debito*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Mattiacci, S. [2020], Da Kairos a Occasio: un percorso tra letteratura e iconografia, in: L. Cristante, S. Ravalico (a cura di), *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*, Trieste, EUT, 127-154.
- Mazzoli, G. [1991], Il giorno “lacerato” e il tempo “sfruttato”, in: *Studi di Filologia Classica in onore di Giusto Monaco*, Università di Palermo, Facoltà di Lettere e Filosofia, II, 1025-1037.
- Narducci, E. [1989], *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Pisa, Giardini.
- Natoli, S. [1986], *L'esperienza del dolore*, Milano, Feltrinelli.

- Panofski, E. [1975], *Studi di iconologia. I temi umanistici nell'arte del Rinascimento*, tr. it. a cura di R. Pedio, Torino, Einaudi.
- Pasoli, E. [1972], La genesi espressiva del «carpe diem» oraziano, in: *La Rassegna Pugliese* 7, 331-333.
- Petrolini, E. [1977], Valenza filologica dell'antico termine «Καῖρός» attraverso le sue connessioni semantiche, in: *Sapienza. Rivista di filosofia e di teologia* 30, 346-362.
- Philippson, P. [1949], Il concetto greco di tempo nelle parole *Aion, Chronos, Kairos, Eniautos*, in: *Rivista di storia della filosofia* 4, 81-97.
- Picone G. [2012], Marco Tullio Cicerone, *De officiis*, Torino, Einaudi.
- Saramago, J. [1998], *Cecità*, Torino, Einaudi.
- Smith, E.J. [2002], Time and qualitative time, in: P. Sipiora, J.S. Baumlin (eds.), *Rhetoric and Kairos. Essays in History, Theory, and Praxis*, Albany, State University of New York Press, 46-57.
- Traina, A. [1973], Semantica del *carpe diem*, in: *Poeti latini (e neolatini). Note e saggi filologici*, Bologna, Pàtron, 227-251.
- Traina, A. [1993], La linea e il punto (ancora sul *carpe diem*), in: *Paideia* 48, 100-103.
- Trédé-Boulmer, M. [2020], *Kairos. L'à propos et l'occasion*, Paris, Les Belles Lettres.
- Viparelli, V. [2000], *Il senso e il non senso del tempo in Seneca*, Napoli, Loffredo.
- Weinrich, H. [1978], *La funzione dei tempi nel testo*, Bologna, Il Mulino.
- Wilson, J.R. [1980], Καῖρός as «Due Measure», in: *Glotta* 58, 177-204.

**“The appearance of true”:  
the challenge of the visible, the capture of the Good.  
Linguistic curvatures and literary declinations**

### **Keywords**

time; appearance; space; good life; Greek and Latin poetry; *kairos*; occasion; *tempus*

**Abstract**

This paper aims to verify specific points of intersections and declinations of the words *kairos* – *occasio* in the transit from the Greek world to the Latin world. Reconnaissance is performed through a sequence of poetic and philosophical texts. The analysis moves crossing practical wisdom, prudence, and ethical measure, enhancing the intersections with fundamental concepts such as *phronesis* or *prudentia* meeting among other writers such as Homer, Hesiod, Cicero, Horace, Ovid.

Enrico Maria Ariemma  
Dipartimento di Studi Umanistici (DIPSUM)  
Università di Salerno  
E-mail: emariemma@unisa.it

ARIANNA FERMANI

“ALL’APPARIR DEL VERO”: LA SFIDA DEL  
VISIBILE, LA CATTURA DEL BENE.  
DECLINAZIONI FILOSOFICHE E  
RIFRAZIONI CONCETTUALI

«Quanto più del tempo si tiene a conto, tanto più  
si dispera d’averne che basti, quanto più se ne  
gitta, tanto par che n’avanzi»  
G. Leopardi, *Zibaldone* 43

SOMMARIO: 1. *Riflessioni introduttive*; 2. *Pieghe linguistiche e concettuali del καιρός*; 3. *Il καιρός come “luogo giusto”*; 4. *Il καιρός come “tempo giusto”*; 4.1. *Il καιρός, il suo mancato coglimento e la responsabilità dell’apparire*; 5. *Riflessioni conclusive*; 5.1. *Il καιρός è nel tempo e fuori dal tempo*; 5.2. *Dinamiche di cattura e di produzioni del καιρός, tra rapidità e lentezza*; 5.3. *Spazi e tempi del καιρός: tra bene, giusta misura e felicità.*

*1. Riflessioni introduttive*

**P**er provare ad illuminare alcune delle innumerevoli questioni connesse alle due nozioni – parimenti complesse e cruciali – di καιρός e apparenza, può essere utile partire da quanto ricorda Giacomo Marramao nel suo saggio: *Kairós, Apologia del tempo debito* [Marramao 2020, 7]:

nella sua celebre personificazione allegorica, Lisippo raffigura Kairos come un fanciullo alato in atto di posarsi con il piede sinistro su una sfera. A sinistra la gamba flessa sostiene il corpo, e il braccio regge un rasoio sul quale oscilla la bilancia. A destra

la gamba è distesa per compensare la massa. Mentre una parte del peso è ancora affidata alle ali spiegate, la contrazione muscolare tradisce lo sforzo e l'abilità di mantenersi in equilibrio, prima di ripartire in volo.<sup>1</sup>

Nell'immagine in questione vengono sintetizzate alcune importanti articolazioni della nozione di *καρπός*: innanzitutto emerge la questione dell'equilibrio, difficile da raggiungere e sempre nuovamente da ristabilire; l'abilità di tenersi in bilico e lo sforzo di sorreggere il corpo in quella condizione di precarietà; la capacità di trovare, con destrezza, eleganza e, insieme, con tutta la "stabilità possibile" in quel momento critico e decisivo, un punto di appoggio.

Rappresentando il fanciullo alato nel momento esatto in cui si posa prima di spiccare nuovamente il volo, Lisippo riesce a rendere visibile quella sorta di feconda interruzione del tempo standard rappresentata dal *καρπός*. Esso, infatti, si configura come l'eccezionalità di un tempo che il soggetto non si trova semplicemente a sperimentare, a subire o ad attraversare passivamente, ma che è chiamato a realizzare in modo attivo. In un certo senso, infatti, mediante il *καρπός*, l'essere umano diventa l'artefice del proprio tempo o, quantomeno, il suo custode.

Questa sorta di interruzione del tempo ordinario mediante il coglimento e la produzione di un tempo "altro", collega il *καρπός* anche alla questione della lucidità dello sguardo, cioè alla capacità di veder bene, alla prontezza, temi su cui si tornerà più nello specifico più avanti.

---

<sup>1</sup> Se fosse vero, come attestano alcune fonti, che il prototipo dell'allegoria, destinata peraltro a dar origine a svariate versioni, sarebbe stato creato a Pella per Alessandro Magno (probabilmente tra il 336 e il 334), verrebbe ad instaurarsi un interessante collegamento, seppur indiretto, tra il *καρπός* e Aristotele, precettore del re macedone. All'interno del *corpus aristotelicum* il lemma in questione compare 103 volte (cfr. Radice & Bombacigno 2005).



## 2. Pieghe linguistiche e concettuali del *καιρός*

«Quasi tutto quel che gli uomini han detto di meglio è stato detto in greco»  
Marguerite Yourcenar, *Memorie di Adriano*

«Questa lingua ancorché da tanti secoli spenta, resta sempre inesauribile, e  
provvede a tutto»  
G. Leopardi, *Zibaldone* 738

Inoltre, questo tempo del tutto particolare che è il *καιρός*, oltre a configurarsi come una fuoriuscita dalle trame del tempo ordinario è, evidentemente, un estremo, un vertice dal punto di vista assiologico. Si tratta di un aspetto che emerge in primo piano, ad esempio, nel celebre verso esiodeo: *καιρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος*: «*kairos* di tutte le cose è l'ottimo». <sup>2</sup>

In *καιρός* rappresenta, dunque, il punto esatto di maturazione e di pienezza, l'*ἀκμή* e l'apice di ogni realtà, e dunque si configura come il momento della massima fioritura, della piena espansione. D'altro canto, pur esplicandosi come "apertura", come attuazione al massimo grado delle possibilità di un ente e dunque, in un certo senso, come sua "esplosione", il *καιρός* si configura anche come un elemento estremamente sottile e quasi "impalpabile", come una sorta di minuscola fenditura e di squarcio improvviso che si apre nello scorrere del tempo, per poi richiudersi immediatamente. Ecco anche perché il *καιρός* (che non a caso viene raffigurato come calvo ma dotato di un unico ciuffo di capelli sulla sommità del capo), va afferrato al volo, catturato con prontezza e acciuffato con rapidità fulminea.

D'altro canto, se il *καιρός* è *ἀκμή*, questo significa anche che esso costituisce il punto culminante in cui l'agire è possibile e in cui ogni cosa si trova sul filo del rasoio. La Ruggiu, a questo proposito, osserva che: «l'espressione "stare sulla lama del rasoio" richiama un punto di appoggio estremamente sottile e acuminato, un vero punto di equilibrio, che deve essere considerato compiuto e solido ma solo nella puntualità

---

<sup>2</sup> Hes. *Op.* in Colonna 1993, 290.

dell'istante nel quale esso si afferma mentre uno scostamento appena percepibile, sia prima che dopo, porta alla rottura dell'equilibrio» [Zaccaria Ruggiu, 2006].

Il filo del rasoio simboleggia, quindi, l'estrema brevità e l'assoluta precarietà di un istante che, però, è tale da determinare, in alcuni casi, l'andamento dell'intera esistenza. Si tratta dunque di un tempo per cui, in un certo senso, ne va dell'intera esistenza e che dunque è potenzialmente *pesantissimo* per i suoi effetti, “spesso” e duraturo per i suoi esiti, ma che, contemporaneamente, è quasi impercettibile, esile e *leggerissimo*. Ecco anche perché si può dire che il *καιρός* è *ὄξύς*, ovvero “acuto”, “aguzzo”, “snello”, “rapido” e “veloce”. Non a caso, come recita il celeberrimo aforisma ippocratico:<sup>3</sup> Ὁ βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρὴ, ὁ δὲ καιρὸς ὄξύς, ἡ δὲ πεῖρα σφαλερὴ, ἡ δὲ κρίσις χαλεπή: «l'arte è lunga, l'occasione fuggevole, l'esperimento pericoloso e il giudizio difficile».

L'estrema fuggevolezza del *καιρός* che, appunto, è *ὄξύς* - esattamente come è *praeceps* l'*occasio*<sup>4</sup> - da un lato rende necessaria la rapidità della cattura del *καιρός* stesso e, dall'altra, esprime la pericolosità dell'operazione. Nel “guizzo fulmineo” (“o adesso o mai più”) che presiede al coglimento della *occasio*, in quell'operazione che esige destrezza, abilità e lucidità, è infatti rinvenibile un duplice “pericolo”:<sup>5</sup> 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 “acciuffare” il *καιρός*, per altri versi è ancora più pericoloso non afferrarlo, non saper cogliere l'occasione, sprecare l'opportunità.

Inoltre, pensare il *καιρός* in questi termini, mettendo in campo le categorie della rapidità, della destrezza e anche della pericolosità, significa anche mettere in campo una triplice dimensione visiva, su cui si tornerà nello specifico più avanti. Il *καιρός*, infatti:

<sup>3</sup> Ippocrate di Coo, *Aforismi*, 1, 1. L'aforisma è spesso citato in forma abbreviata *Ars longa, vita brevis*, con un evidente richiamo al *De brevitate vitae* 1, 1 di Seneca.

<sup>4</sup> La resa latina di tale aforisma è la seguente: *Vita brevis, ars longa, occasio praeceps, experimentum periculosum, iudicium difficile*.

<sup>5</sup> La dimensione della pericolosità è insita nello stesso aggettivo latino *praeceps*, che significa “veloce”, “rapido”, ma anche “pericoloso”, “rischioso”, “rovinoso”.

1. *va visto* nel momento in cui appare (proprio per poter essere catturato);
2. *va pre-visto*, nel senso che *va atteso e aspettato*;
3. è tale, una volta colto, da far *cambiare* letteralmente *la visione* della vita.

### 3. *Il καιρός come “luogo giusto”*

Nel καιρός, pertanto, c'è un evidente un profilo “visivo”, che peraltro si snoda in una serie di articolazioni interne su cui ci si soffermerà più avanti. Questo significa anche che esso *si dà a vedere* e, quindi, *appare, si manifesta* nella dimensione spaziale. Il καιρός, pertanto, oltre ad essere caratterizzato da una evidente declinazione temporale, è dotato anche di una dimensione visiva ed è chiamato ad assumere, per così dire, una “curvatura spaziale”.<sup>6</sup>

Anzi, la dimensione visiva del καιρός è la prima ad emergere nella rassegna di sensi del termine fornita da Chantraine<sup>7</sup> e da Liddell e Scott<sup>8</sup>, che riportano, tra i primi significati, proprio quelli di “giusta misura”, “proporzione”, “adeguatezza”.<sup>9</sup>

Il valore spaziale della nozione di καιρός, peraltro, emerge in modo chiarissimo anche all'interno del *corpus ippocraticum*, in cui vengono distinti i casi in cui una malattia può essere considerata grave o meno a seconda del punto del corpo interessato.<sup>10</sup> Ma se da un lato, per uccidere, occorre individuare e colpire la parte “appropriata” del corpo, cogliere il “punto giusto”, dall'altro, vedere il καιρός può essere di “vitale importanza”, nel senso che può “salvarci la vita”.

Il καιρός, in ogni caso, *va colto*, nel senso che *va guardato*, *va*

<sup>6</sup> Su cui cfr. Wilson 1981, 418, quando parla di «spatial or tactical *kairos*».

<sup>7</sup> DELG 480: «le point juste qui touché au but».

<sup>8</sup> Cfr. LSJ, 859: «due measure, proportion, fitness».

<sup>9</sup> La seconda sfera di applicazione, inoltre, rimanda all'ambito del tempo: «of time: exact or critical time, opportunity» (LSJ, 859).

<sup>10</sup> Ὅκόσα δὲ τῶν νοσημάτων ἢ τραμάτων μὴ ἐς θάνατον φέρει, ἀλλὰ καίρια ἔστιν: «d'autres maladies ou blessures ne sont pas mortelles, mais elles ont de la gravité» (Hippocrates, *Des Maladies, livre premiere*, sez. 5, trad. Littré).

visto, come emerge anche nel termine greco di epoca tarda *καιροπτία* (o *καιροπτεία*)<sup>11</sup> che significa appunto “vedere la propria opportunità”, “vedere il *καιρός*”.

La medesima duplice declinazione, spaziale e temporale, del *καιρός* si ritrova, in modo molto interessante, anche nell’aggettivo *καίριος*, che significa, “nel luogo o nel tempo opportuno”, “conveniente”, “adatto” e che, nel caso delle ferite, significa “mortale”, “pericoloso”.

Non a caso, in *Riproduzione degli animali*, V, 5, 785 a, Aristotele, parlando l’osso che circonda il cervello dei cavalli, afferma che: «esso è più sottile di quello di tutti gli altri animali e la prova è che il colpo inferto in questa regione è loro mortale (*καίριος ἢ πληγῆ*), perciò anche Omero<sup>12</sup> ha così scritto: dove i primi peli dei cavalli nascono sul capo ed è luogo opportuno (*καίριον ἔστιν*)».<sup>13</sup>

Inoltre, una delle declinazioni spaziali della nozione di *καιρός* – in base a cui esso, oltre ad avere un valore meramente descrittivo, assume anche un significato assiologico-valutativo – è quella della “giusta misura”, come emerge chiaramente, ad esempio, dall’espressione: *κατὰ καιρόν*, che significa, appunto, “secondo misura”, “secondo la giusta misura”.

Monique Trédé, nel suo fondamentale saggio *Kairos* [Trédé 1992, 67], dà all’espressione *κατὰ καιρόν* la traduzione “misura”, sostenendo che «on entrevoit les règles d’une morale du kairos qui, en toutes circonstances, évite aussi bien l’excès que le défaut, et vise non seulement à une juste moyenne entre le tout et le rien mais à un équilibre, une *συμμετρία*».

Se dunque ciò che è “misurato” (*κατὰ καιρόν*), è anche ciò che esprime una appropriatezza di tipo etico, *παρά καιρόν* significa, al contrario, “smisurato”, “inappropriato”.

Il collegamento della nozione di *καιρός* alla sfera della misura emerge con chiarezza anche in Aristotele, *Topici* I, 107 a 9-10:

qualche volta, poi, “ciò che è buono” indica il fatto di essere “in un determinato tempo”, come ad esempio il fatto di darsi

<sup>11</sup> *LSJ*, 859.

<sup>12</sup> Il riferimento è a Omero, *Iliade* VIII-83-84.

<sup>13</sup> Trad. Lanza & Vegetti 2018.

al momento opportuno: il momento opportuno, infatti, si dice “il momento buono”. Spesso, poi, ciò che è buono risulta essere connesso alla misura; infatti si dice che anche il misurato è buono (λέγεται γὰρ καὶ τὸ μέτριον ἀγαθόν).<sup>14</sup>

Analogamente, in *Filebo* 66 a 6-7, Platone pone la fondamentale triade “misura”, “bontà” e “καιρός”, affermando che: «il piacere non è il primo bene e neppure il secondo, ma il primo è in qualche modo nei pressi della misura (περὶ μέτρον), di ciò che è misurato e conveniente (καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον)».<sup>15</sup>

Il καιρός, dunque, vestendo i panni della misura e dell'eccellenza, rappresenta non solo una regola dal punto di vista etico, ma anche il fondamento della bellezza e dell'armonia sotto il profilo “estetico”<sup>16</sup> e in ambito ontologico-metafisico. In ogni caso, esso va colto e va centrato, esattamente come va centrato ogni bersaglio esistenziale. E ogni volta, per fare centro, ci vuole una vista acuta, ovviamente, ma è necessaria anche la capacità di pre-vedere, ovvero di anticipare gli scenari futuri. In altre parole, si rende necessario il possesso di quell'abilità di cogliere visivamente il giusto mezzo e di protendersi verso di esso, che Aristotele chiamò saggezza (φρόνησις).

Peraltro, la misura calcolata dalla saggezza – una misura sempre rivedibile, sempre mutevole, sempre nuovamente da ricalcolare in base alla situazione data – implica anche la messa in campo della nozione di εὐστοχία, ovvero della “destrezza nel cogliere nel segno”, dell’“abilità nel colpire”.

Per mirare bene, in altre parole, occorre opportunamente miscelare la rapidità dell'εὐστοχία ad una giusta dose di sapienza ed esercizio. Questo secondo snodo della questione, però, apre la strada al secondo “profilo” del καιρός, a cui saranno dedicate, nello specifico, le pagine che seguono.

<sup>14</sup> Aristotele, *Topici*, trad. Fermani 2016a.

<sup>15</sup> Trad. Migliori 2000.

<sup>16</sup> «In its classical usage *kairos* is a beautifully flexible word of both moral and aesthetic significance» [Wilson 1980, 177].

#### 4. *Il καιρός come “tempo giusto”*

Per di più, esattamente come accade anche negli altri campi, l'essere più rapidi e più lenti deriva soprattutto dal fatto di essere esercitati, così accade anche nei discorsi, cosicché, anche se qualcosa ci sembra chiaro, dal momento che siamo fuori allenamento, spesso ci lasciamo sfuggire i momenti opportuni (τῶν καιρῶν).<sup>17</sup>

Questo passo delle *Confutazioni Sofistiche* di Aristotele appare interessante perché in esso emerge l'imprescindibilità dell'esperienza per il coglimento del momento opportuno. Se non si ha esperienza, infatti, risulta molto difficile capire qual è il momento giusto per intervenire in un discorso e per ottenere il risultato comunicativo sperato, soprattutto se si tratta di una comunicazione finalizzata a mettere in difficoltà l'interlocutore.

Il coglimento del momento opportuno, pertanto, ha una evidente ricaduta anche sul piano comunicativo e ha, più in generale, un indissolubile collegamento al bene. Tanto è vero che lo stesso Aristotele, ricordando che «ad ogni categoria corrisponde un bene», afferma che, nella categoria del tempo, «il bene si dà come momento opportuno (ἐν χρόνῳ καιρός)».<sup>18</sup>

Un'affermazione di questo tipo, unita alla consapevolezza all'universale tendenza al bene che contraddistingue l'impianto teleologico aristotelico fin nelle sue fondamenta, implica però, seppur brevemente, lo scandaglio di alcuni nodi teorici. Tra questi, il nesso tra καιρός e apparenza.

<sup>17</sup> Aristotele, *Confutazioni Sofistiche*, 175 a 26 (trad. da Fermani 2016b).

<sup>18</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea* I, 6, 1096 a 26-27 (la traduzione di questa e delle altre Etiche aristoteliche è tratta da Fermani 2020).

#### 4.1. Il *καιρός*, il suo mancato coglimento e la responsabilità dell'apparire

Se da un lato è vero, stando ad una delle affermazioni centrali dell'etica aristotelica, che «l'oggetto dell'aspirazione e della volontà è o il bene o ciò che appare bene (τὸ γὰρ ὀρεκτὸν καὶ βουλευτὸν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν)»,<sup>19</sup> va anche rilevato come, sulla base di un *discrimen* fondamentale, tale apparenza risulta essere *vera* nel virtuoso e *falsa* nel vizioso.

Lo *σπουδαῖος*, il virtuoso per eccellenza, infatti, è colui che, per il fatto di “essersi coltivato bene”, per aver fatto scelte adeguate, “*vede bene*” e costituisce l'autentico criterio di giudizio e un'appropriata unità di misura. Costui, infatti, ad avviso di Aristotele, *vede il vero* in ogni singolo caso.

Ci troviamo qui di fronte a un crocevia ineludibile, che richiama una questione molto studiata e di grande interesse quale quella della “responsabilità dell'apparire”. Stando infatti a quanto leggiamo in *Etica Nicomachea* III, 5, 1114 a 32-1114 b 3:

siamo padroni del modo in cui le cose ci appaiono [...] ad ognuno, sulla base delle caratteristiche che possiede, appare [buono] un fine diverso [...] se ciascuno è in qualche modo causa del proprio stato abituale, lui stesso sarà, in qualche modo, anche *causa dell'apparire* (τῆς φαντασίας ἔσται πῶς αὐτὸς αἴτιος).

Alla “scivolosità” dell'apparenza, che muta a seconda dell'osservatore (e che risulta corretta nel caso di un osservatore dotato metaforicamente di una buona vista, come il virtuoso, e scorretta nel caso di un soggetto “accecato” dal vizio) fa perfettamente *pendant* la scivolosità del *καιρός*, che viene anche a configurarsi anche come una sorta di crinale: «se *kairós* ha finito per significare *occasione favorevole*, si capisce che abbia potuto significare, al contrario, l'istante “fatale” nel quale il destino vira verso la sventura» [Aubenque 2018, 119].

Sul versante opposto rispetto al *καιρός*, peraltro, si situa ciò che è *ἄκαιρος*, ovvero ciò che è “intempestivo”, “inopportuno”, “sconveniente”, “disadatto”.

<sup>19</sup> Aristotele, *Etica Eudemia* VII, 2, 1235 b 25-26.

L'aggettivo, che rappresenta un *hapax legomenon* all'interno del *corpus aristotelicum*, compare in *Retorica* 1406 a 11, ovvero in un passo in cui si parla della freddezza del linguaggio e in cui si afferma che ci sono vari modi per generarla e che uno di questi consiste nel generare epiteti ἄκαιροι, ovvero, appunto, “inadatti al contesto”, “inappropriati rispetto alla situazione”.

Inoltre, a forza di non cogliere il καιρός, si finisce per assumere un comportamento inappropriato, per essere “fuori tempo”. Il verbo greco che esprime magnificamente tale sfasatura temporale è ἀκαιρεύομαι, che significa “non avere opportunità” ma che, più in generale, indica il fatto di “essere fuori tempo”, “comportarsi in modo inappropriato”, in modo “stonato” rispetto alla situazione. In inglese, peraltro, il verbo ἀκαιρεύομαι viene reso con “behave unseasonably”,<sup>20</sup> che letteralmente significa “comportarsi non seguendo la stagione”.

Il coglimento del καιρός, pertanto, assume anche una declinazione sociale, nel senso che si configura anche come capacità di ritmarsi, di cogliere i momenti giusti, sia rispetto alle scansioni e ai tempi della propria esistenza, sia nelle relazioni con gli altri. La dimensione relazionale emerge, non a caso, anche in un ulteriore significato di ἄκαιρος quale quello di “assenza di tatto”. Essere dotati della capacità di cogliere il καιρός, infatti, significa anche essere persone di tatto, ovvero essere capaci di mettere in atto, quando occorre, un'opera – sottile e intelligente – di dissimulazione della verità. Chi è in grado di comportarsi in questo modo non è falso, ad avviso di Aristotele, ma semmai elegante, cioè è dotato di quella ἐμμέλεια che indica, insieme “accordo nel canto”, “appropriata modulazione della voce”, “concordanza”, e “convenienza”.

La persona elegante, infatti, è

una persona corretta. Infatti chi è amante della verità (ὁ γὰρ φιλαλήθης) nelle cose di poca importanza, lo è ancora di più in quelle di maggiore importanza: egli eviterà la menzogna considerandola cosa vergognosa, dato che la evita anche quando non ha conseguenze dannose. Un individuo del genere merita di essere lodato. D'altra parte egli tende piuttosto ad *attenuare la verità* (τοῦ ἀληθοῦς ἀποκλίνει); infatti, comportandosi così, è

---

<sup>20</sup> *LSJ*, 859.



evidentemente *più elegante*, dal momento che l'eccesso risulta essere fastidioso (ἐμμελέστερον γὰρ φαίνεται διὰ τὸ ἐπαχθεῖς τὰς ὑπερβολὰς εἶναι).<sup>21</sup>

“Dire la verità”, sempre, comunque e ad ogni costo, ad avviso dello Stagirita, può non risultare appropriato ed “elegante”, appunto. In alcuni casi, infatti, è opportuno, ovvero più conveniente e più bello, sminuire, attenuare la verità, adottando una sorta di atteggiamento di *understatement*.

Si profila qui un ulteriore legame del *καιρός* con la bellezza, con la convenienza, con la bontà, come è attestato anche, nella lingua greca, dalla presenza di altri due interessanti aggettivi che consolidano e rafforzano tale legame: *εὔκαιρος* (“opportuno”, “conveniente”) e *ἐπίκαιρος* (che significa “a tempo e luogo opportuno”, esprimendo, ancora una volta, la duplice curvatura, spaziale e temporale, nella nozione di *καιρός*).

Che dunque il *καιρός* venga a svolgere un ruolo di primo piano non solo, genericamente, in ambito comunicativo ma anche, più nello specifico, rispetto alla questione della comunicazione della verità, emerge non solo nel testo aristotelico appena ricordato, ma anche in un altro luogo molto celebre, quale la parte finale del *Fedro* platonico, in cui si afferma la necessità, per una prassi educativa corretta, di non dire tutto a tutti, genericamente, senza filtri e senza rispettare i tempi e le caratteristiche dell'interlocutore:

Dunque, dopo aver considerato queste cose quanto basta, chi vuole essere oratore osservando all'atto pratico come queste cose esistano e operino, deve essere capace di tener dietro ad esse con acuta sensibilità [...]. Quando, in possesso di tutte queste cose sia in grado di cogliere il momento giusto per parlare e quello per tacere e sappia discernere l'opportunità o la non opportunità (τὴν εὔκαιρίαν τε καὶ ἀκαιρίαν) dello stile conciso e dello stile commovente, allora l'arte sarà realizzata in modo bello e compiuto ma prima no.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> *Etica Nicomachea* IV, 7, 1127 b 3-9.

<sup>22</sup> Platone, *Fedro* 271 D 7-272 A 8, trad. Reale 1993.

La conoscenza e il rispetto del *καιρός*, d'altro canto, che assume anche le vesti di un “addomesticamento della verità”, si fonda sul principio generale – che vale ovviamente non solo in ambito educativo e non solo nella sfera umana, ma che include e abbraccia ogni essere della natura – secondo cui c'è un “tempo giusto per ogni cosa”.

Come si legge infatti nella *Politica*<sup>23</sup> aristotelica ci sono tempi da cogliere opportunamente (τοῖς χρόνοις εὐκαιρῶς) anche per assicurare la procreazione e, più in generale, per realizzare il bene.

*E contrario*, il male si configura esattamente come l'incapacità di cogliere il tempo giusto, come il non saper né vedere né *pre-vedere*, ovvero, nella prospettiva aristotelica, come il non essere saggi.

Si instaura, pertanto, un nesso strettissimo della saggezza con la questione del tempo, visto che essere viziosi e, più in generale, non riuscire nella vita vuol dire, letteralmente, “perdere tempo”.

Nella *Divisione* 46 dedicata alla nozione di ἀτυχία, ovvero di “sfortuna”, tra i vari significati del termine c'è quello in base cui essere sfortunati significa, appunto, non saper cogliere il *καιρός*: «L'aver sfortuna nelle occasioni (ἐν τοῖς καιροῖς), poi, è essere in ritardo o in anticipo, e fallire l'occasione» [Rossitto 2005, 179].

Il male, dunque, in un certo senso, si configura anche come non essere saggi o “prudenti” nel senso etimologico del termine, visto che chi è “prudente”, stando ad Isidoro di Siviglia, è *porro videns*, ossia è colui *che vede al di là*: «è infatti perspicace e prevede l'esito di casi incerti» (*praespicax est enim et incertorum praevidet casus*).<sup>24</sup>

Allora, se «essere virtuoso non vuol dire soltanto agire come si deve, ma anche con chi si deve e dove si deve» [Aubenque 2018, 75] e, appunto, *quando* si deve, essere vizioso vuol dire fallire in ciascuna di queste direzioni. In altri termini, essere viziosi vuol dire anche, letteralmente, “perdere tempo”.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Aristotele, *Politica* 1335 a 31-32.

<sup>24</sup> Isid. *Etym.* 10.201 (= Valastro Canale 2006, 849).

<sup>25</sup> Per un approfondimento della questione si rimanda a Fermani 2019, 56 ss.

## 5. Riflessioni conclusive

ὥσπερ οὖν ὁ Ζεῦξις αἰτιωμένων αὐτόν τινων ὅτι ζωγραφεῖ βραδέως,  
 “ὁμολογῶ” εἶπεν “ἐν πολλῷ χρόνῳ γράφειν, καὶ γὰρ εἰς πολὺν”.

Così dunque Zeusi, chiedendogli alcuni perché dipingesse lentamente, rispose: “riconosco di dipingere in molto tempo: e infatti i miei dipinti dureranno molto tempo”.

Plut. *de amic.* 5, 94f

### 5.1. Il *καιρός* è nel tempo e fuori dal tempo

Cercando di raccogliere le fila di questo breve percorso di attraversamento della nozione di *καιρός*, si deve dire, in primo luogo, che esso rappresenta un momento e, insieme, anche un punto, vista la sua duplice dimensione, temporale e spaziale. Tale momento, però, si deve anche aggiungere, si colloca contemporaneamente – ma in sensi diversi – sia 1) *nel tempo* (visto che, come si è già visto, Aristotele afferma esplicitamente ἐν χρόνῳ καιρός<sup>26</sup>) sia 2) *fuori dal tempo*, nel senso che esso ha una potenza tale da rompere la sequenza temporale. In questo suo fuoriuscire dal tempo ordinario, in questa sua costitutiva eccedenza, il *καιρός* ha la capacità di squarciare la visione tradizionale e di permettere al soggetto che è in grado di coglierlo e di vedere ciò che fino a quel tempo non aveva visto.

Emerge dunque, ora in modo probabilmente più chiaro, la molteplice declinazione visiva del *καιρός*, ovvero di ciò che va intravisto, prefigurato e che, una volta visto, può permettere di vedere le cose diversamente. In questo senso il *καιρός* può configurarsi come un tempo “altro” ed “alto” (nel senso di eccedente rispetto all’ordinario), tale da permettere al soggetto di riconquistare se stesso e tutti gli altri momenti della propria esistenza, e in cui rivede se stesso e il mondo in una nuova luce.

In questo senso si può anche dire che il *καιρός* è prodotto dal soggetto,

<sup>26</sup> *Etica Nicomachea* I, 6, 1096 a 26-27.

è ciò a cui il soggetto stesso dà forma, ma che, a sua volta, esso è anche ciò che dà forma all'esistenza (o ciò che è in grado di "rimetterla in forma"). Dal rispondere o non rispondere a una determinata occasione, infatti, la nostra vita può prendere letteralmente un'altra direzione. Di qui il nesso tra *καιρός* e pericolo, a cui si è fatto riferimento all'inizio di questo itinerario, pericolo che si configura anche (e soprattutto) come incapacità di intravedere il proprio *καιρός* e dunque come inabilità – teorica e pratica insieme – di cogliere la propria occasione, di portare nella propria vita quel brevissimo e, insieme, potentissimo istante che sfiora l'eterno.

### *5.2. Dinamiche di cattura e di produzioni del καιρός, tra rapidità e lentezza*

Inoltre, ad illuminare un'altra interessante sfasatura intrinseca alla nozione in questione, va rilevato come il *καιρός* si configuri, da un lato, come un tempo sottile, acuto e rapidissimo da cogliere al volo, da catturare con prontezza e abilità, ma dall'altro esso rappresenta anche un tempo che va aspettato, che va coltivato, da attendere con pazienza e con cura. Il *καιρός*, infatti, come si è visto, è anche un tempo già da sempre assegnato, presente in natura (come ad esempio il tempo della maturazione dei frutti o della nascita e dello sviluppo degli animali). In questo senso, esso si offre come quel tempo "buono e giusto" che, ad esempio, trova perfettamente spazio e giustificazione all'interno dell'universo finalistico aristotelico. E se nel primo senso la cattura del *καιρός* esige rapidità e destrezza, nel secondo orizzonte è necessario, al contrario, mettere in campo le categorie della lentezza e della calma. Non è un caso se, ancora una volta, la lingua greca ci inonda di bellezza come un verbo *καιροφυλακέω* che significa "spiare l'occasione", "cogliere l'opportunità", ma che ha in sé, vista la sua derivazione da *φυλάττω*, la dimensione della cura, della custodia e della protezione.

Il *καιρός* necessita, dunque, anche del rispetto dei necessari tempi di attesa, e ha bisogno di calma e di ritmi rilassati. Questo vale in molti ambiti e assume una particolare pregnanza in ambito educativo, come emerge in un magnifico passo della *Politica* aristotelica: «il gioco deve essere praticato prevalentemente durante l'occupazione [...] e

perciò bisogna “attendere il momento propizio” (καιροφυλακοῦντας) e introdurlo come una medicina». <sup>27</sup>

Coltivare un’anima, così come coltivare un terreno, implica dunque un sapiente gioco dialettico di raccolte rapide dei “frutti” e di attese lunghe e pazienti della loro piena maturazione. Non a caso, in greco, si può trovare sia l’espressione λαμβάνομαι τοῦ καιροῦ (che significa “afferrare l’occasione”), sia quelle, per molti versi sinonime, di τηρέω τὸν καιρὸν e καιροφυλακέω, traducibili entrambe con “aspettare un’occasione favorevole”.

### 5.3. Spazi e tempi del καιρός: tra bene, giusta misura e felicità

Nei vari (anche opposti) profili del καιρός sopra illuminati emerge, però, un comune e strutturale riferimento al bene.

Nell’*Etica Eudemia*, non a caso, Aristotele afferma che:

Il bene [...] si dice in molti modi, quanti sono quelli dell’essere. Come, infatti, è stato distinto altrove, l’essere può significare la sostanza, la qualità, la quantità, il tempo, l’essere mosso e il muovere, e il bene si trova in ciascuno di questi casi: nella sostanza è l’intelletto e dio, nella qualità il giusto, nella quantità la giusta misura, nel tempo il momento opportuno (ἐν δὲ τῷ πότῃ ὁ καιρός), e nel movimento chi insegna e chi riceve l’insegnamento. <sup>28</sup>

E ancora in *Etica Eudemia* I, 8, 1217 b 37-38, Aristotele, accostando ancora una volta καιρός e giusta misura, afferma che

neppure i beni di una stessa categoria possono essere espressi da una sola scienza, come per esempio il tempo opportuno o la giusta misura, ma l’una studia un diverso tempo opportuno, e l’altra una diversa giusta misura. Per esempio, per quanto riguarda l’alimentazione, il tempo opportuno e la giusta misura (τὸν καιρὸν καὶ τὸ μέτριον) sono studiati dalla medicina e dalla

<sup>27</sup> Aristotele, *Politica* VIII, 3 1337 b 36-43-1337 b 42, trad. Viano 2002.

<sup>28</sup> Aristotele, *Etica Eudemia* I, 8, 1217 b 25-33.

ginnastica (ἀλλ' οὐδὲ τὰ ὁμοιοσημόνως λεγόμενα ἀγαθὰ μᾶς ἔστι θεωρῆσαι, οἷον τὸν καιρὸν ἢ τὸ μέτριον).

In conclusione si può dunque affermare che, dall'attraversamento del ricco retroterra linguistico- concettuale della nozione di καιρός, emerge la possibilità dell'assunzione e del riconoscimento, da parte dell'essere umano, del καιρός presente nel mondo della natura. In quest'ultimo, infatti, c'è un "tempo giusto" indipendente dalla volontà umana (es. il tempo necessario alla nascita dei figli e alla maturazione dei frutti) ma di cui l'essere umano, se è saggio, può riappropriarsi, se non vuole sprecare tempo e condannarsi, con ciò, all'infelicità e all'insignificanza.

Dal coglimento del καιρός, dunque, può dipendere la nostra vita felice la quale, per Aristotele, si realizza in un tempo compiuto, ha bisogno di dispiegarsi in una vita intera.<sup>29</sup> D'altro canto, cambiando prospettiva e deangolando lo sguardo, si può anche dire che l'eternità può risiedere in un attimo, e questo vale soprattutto rispetto al mondo meravigliosamente sfuggente della vita umana.

La felicità, pertanto, implica impegno, cura, custodia, esattamente come il καιρός, quel tempo dopo il quale nulla è come prima, quel tempo che l'essere umano ha il compito di catturare con prontezza ma anche di "accudire" adagio, facendosene φύλαξ ("custode", "protettore"), come espresso dallo straordinario verbo καιροφυλακέω già ricordato.

Essere felici, in altre parole, significa prendersi cura della propria esistenza nel suo scandirsi, dandole i tempi giusti, "ritmandola" (non a caso, un altro modo di chiamare il tempo è appunto ῥυθμός<sup>30</sup>), facendola "suonare" armonicamente, rendendola bella, dentro e fuori.

Mi sia infine consentita un'ultima postilla: in questo ritorno alle origini tramite le parole (e qui, nello specifico, seguendo alcune delle pieghe linguistiche e concettuali della ricchissima nozione di καιρός), non c'è solo tentativo – qui evidentemente estremamente limitato – di recupero di una lingua, ma c'è, più in generale, lo sforzo di ritornare a se stessi da un'altra prospettiva, visto che

<sup>29</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea* I, 1098 a 18.

<sup>30</sup> Che significa, tra l'altro, "movimento regolato" o "a battuta", "ritmo", "armonia", "svolgimento armonioso del discorso", "simmetria", "proporzione", "giustezza", "nel modo appropriato".

non si tratta [...] solo di lingua: si tratta di pensiero, di storia, di immaginazione. Si tratta di incontri infiniti: con suoni, metafore, etimologie; con schiere di personaggi umani e divini [...]. E poi c'è tutta l'ambiguità delle cose antiche, i cui messaggi si offrono e si sottraggono a un tempo, e ci costringono ad apprendere altri codici, altre categorie, altre intenzioni [...]. E c'è – non scordiamocelo – il nostro continuo mutare attraverso la stessa frequentazione dei testi antichi: quel che apprendiamo via via, infatti, ci cambia e ci prepara a tornare sull'appreso con altri occhi [Gardini 2021, 12-13].

## Bibliografia

### Dizionari e lessici

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

*LSJ* = H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, A New Edition Rev. by Sir Stuart Jones, Oxford, Clarendon Press 1940<sup>2</sup>.

Radice, R., Bombacigno, R. [2005], *Aristoteles, Lexicon*, con CD-ROM, Milano, Biblia.

*TLG* = *Thesaurus Linguae Graecae*.

### Fonti

Colonna, A. [1993], *Esiado, Opere*, Torino, Utet.

Fermani, A. [2016a], *Aristotele, Confutazioni Sofistiche*, in: Aristotele, *Organon: Categorie, De Interpretatione, Analitici Primi, Analitici Secundi, Topici, Confutazioni Sofistiche*, coordinamento generale di M. Migliori, Milano, Bompiani.

Fermani, A. [2016b], *Aristotele, Topici*, in: Aristotele, *Organon:*

*Categorie, De Interpretatione, Analitici Primi, Analitici Secondi, Topici, Confutazioni Sofistiche*, coordinamento generale di M. Migliori, Milano, Bompiani.

Fermani, A. [2020], *Aristotele, Le tre Etiche. Etica Eudemia, Etica Nicomachea, Grande Etica, con la prima traduzione italiana del trattato Sulle Virtù e sui Vizi*, presentazione di M. Migliori, Milano, Bompiani (ed. or. 2008).

Lanza, D., Vegetti, M. [2018], *Aristotele, La Vita*, Milano, Bompiani Il Pensiero Occidentale.

Litré, É. [1849], *Hippocrates, Des Maladies*, livre premier, in: *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, voll. 6, Paris, Baillière, 138-205.

Migliori, M. [2000], *Platone, Filebo*, introduzione, traduzione, note, apparati e appendice bibliografica di M. Migliori, Milano, Bompiani.

Reale, G. [1993], *Platone, Fedro*, introduzione, traduzione, note, apparati e appendice bibliografica di G. Reale, Milano, Bompiani.

Rossitto, C. [2005], Aristotele e altri autori, *Divisioni*, presentazione di E. Berti, Milano, Bompiani.

Valastro Canale, A. [2006], *Isidoro di Siviglia, Etimologie o Origini*, 2 voll., Torino, Utet.

Viano, C.A. [2002], *Aristotele, Politica*, Milano, Rizzoli.

## Studi critici

Aubenque, P. [2018], *La prudenza in Aristotele*, trad. it. a cura di F. Fabbris, prefazione di E. Berti, Roma, Edizioni Studium (ed. or. 1963).

Fermani, A. [2019], *Aristotele e l'infinità del male. Patimenti, vizi e debolezze degli esseri umani*, Brescia, Morcelliana.

Gardini, N. [2021], *Viva il greco. Alla scoperta della lingua madre*, Milano, Garzanti.

Marramao, G. [2020], *Kairós. Apologia del tempo debito*, nuova edizione ampliata, Torino, Bollati Boringhieri.



- Trédé, M. [1992], *Kairos l'à-propos et l'occasion. Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IV siècle avant J.-C.*, Paris, Éditions Klincksieck.
- Wilson J. R., [1980], Kairos as 'Due Measure', in: *Glotta* 3/4, 177-204.
- Wilson J. R. [1981], Kairos as Profit, in: *Classical Quarterly* 31, 418-420.
- Zaccaria Ruggiu, A. [2006], *Le forme del tempo, Aion, Chronos e Kairos*, Padova, Il poligrafo.

**“The appearance of true”:  
the challenge of the visible, the capture of the good.  
Philosophical declinations and conceptual refractions**

### **Keywords**

καιρός; appearance; space; time; right measure; good; happiness

### **Abstract**

This paper aims to cross some of the linguistic and conceptual crossroads of the rich notion of καιρός, examined in its connection with the topic of appearance. After identifying a first fundamental distinction between the “spatial dimension” and the “temporal dimension” of the καιρός, we focus on the intertwining between καιρός, speed and slowness; on the multiple connections between καιρός, good and just measure, on the responsibility of appearance and on the need to grasp the καιρός for the realization of a good and happy life.

Arianna Fermani  
Università degli Studi di Macerata  
E-mail: arianna.fermani@unimc.it

ALESSANDRO STAVRU

IL MANIFESTARSI DEL *DAIMONION*  
DI SOCRATE: *KAIROS* O *TYCHE*?

*That unpredictable little beast*  
(Vlastos 1995, 29)

SOMMARIO: 1. *Introduzione*; 2. *Τύχη*; 3. *Καιρός*; 3.1. *Effetti benefici del δαιμόνιον*; 3.2. *Il δαιμόνιον discrimine della συνουσία con Socrate*; 3.3. *Temporalità del δαιμόνιον*; 4. *Conclusione*.

*1. Introduzione*

Uno degli aspetti più oscuri della religiosità di Socrate è senz'altro il rapporto che egli intrattiene con un'entità interiore, di suo esclusivo appannaggio, la quale assume la caratteristica di “segno” o “voce” e viene da lui definita il più delle volte come “un che di demonico” (*ti daimonion*), ma talvolta anche come “un che di divino” (*ti theion*), oppure *tout court* come un “dio” (*theos*).<sup>1</sup> Le difficoltà sono legate in primo luogo allo *status* di questa entità: alcuni testi suggeriscono che essa sia una divinità, altri una manifestazione di una divinità, altri ancora un'entità demonica, tale da mediare tra l'uomo Socrate e l'ambito divino (soprattutto quello di pertinenza apollinea). Ancora più ardue appaiono le modalità del manifestarsi di questa entità: è nota infatti la discrasia tra le due fonti più importanti sul *daimonion*, ovvero Platone e Senofonte.

<sup>1</sup> La bibliografia degli studi dedicati specificatamente al *daimonion* di Socrate è vastissima. Per una panoramica generale si vedano Ribbing 1870; Maier 1913, 447-463; MacNaghten 1914; Gundert 1954; Guthrie 1969, 402-404; Pope 1969; Frieden 1985, 27-47; Kleve 1986; Gadamer 1993; Joyal 1995; Vlasak 2007; Jedrkiewicz 2011a, 2018; Margagliotta 2013; e i contributi contenuti in Destrée & Smith 2005. Per questioni più specifiche, si rimanda agli studi discussi nelle note successive.

Mentre Platone insiste sulla valenza apotrettica del *daimonion*, il quale avrebbe la sola funzione di trattenere Socrate dal compiere determinate scelte o azioni,<sup>2</sup> Senofonte ne sottolinea altresì le qualità protrettiche, e cioè le indicazioni positive che esso è in grado di fornire a Socrate al pari di qualsiasi altro segno mantico.<sup>3</sup> Un'altra differenza risiede nel fatto che in Platone le indicazioni del *daimonion* sembrano essere rivolte al solo Socrate, mentre nei dialoghi pseudoplatonici<sup>4</sup> e in Senofonte esse valgono anche per i suoi compagni e amici.

Appare dunque legittima la perplessità degli studiosi, i quali hanno messo in luce le molteplici difformità tra le fonti, arrivando in taluni casi a concludere che le varie rappresentazioni del *daimonion* risultano inconciliabili e richiedono pertanto una contestualizzazione *ad hoc* a seconda dei passi e dei dialoghi in cui occorrono.<sup>5</sup> Il dibattito si è andato incentrando soprattutto sulla compatibilità<sup>6</sup> o viceversa l'incompatibilità<sup>7</sup> del *daimonion* con la pratica elenctica messa in atto da Socrate. Come conciliare le dichiarazioni di Socrate circa l'avallo demonico e divino della sua attività dialogica con le strategie e le modalità argomentative che egli sviluppa, il più delle volte con estremo rigore, nei dialoghi che lo vedono protagonista? Un altro ambito su cui la critica pure si è soffermata, seppure in misura più ridotta, riguarda

<sup>2</sup> I passi platonici da cui si evince tale valenza apotrettica sono *Ap.* 31 C 8-D 1; 31 D 2-3; 31 D 5; 40 A 4-B 1; 40 B 4-6; 40 C 2-4; 41 D 5; *Euthphr.* 3 B 5-6; *Euthyd.* 272 E -273 A; *R.* 496 C; *Tht.* 151 A 4; e *Phdr.* 242 B 8-C 4.

<sup>3</sup> Senofonte si sofferma sul *daimonion* di Socrate in *Mem.* 1.1.2-3; 1.3.4; 1.4.15; 4.3.12; 4.8.1; 4.8.5-6; *Smp.* 8.3-5; e *Ap.* 4-6, 8, 12-14.

<sup>4</sup> I dialoghi pseudoplatonici in cui occorre il *daimonion* sono il *Teage* (128 D 3-6, 129 E e 151 A) e l'*Alcibiade I* (103 A-B, 105 D-E e 124 C-D).

<sup>5</sup> Cfr. Joyal 2000, 111: «*To daimonion* in Plato's works is presented inconsistently, even incoherently, and is so often influenced by the demands or the conventions of the context that it is sometimes hard to know whether we are dealing with the same phenomenon from one of its appearances to another».

<sup>6</sup> Propendono per una conciliabilità tra le argomentazioni di Socrate e le apparizioni del *daimonion* Reeve 1989, 66-69; Vlastos 1991, 283; McPherran 1996, 188-189, e 2005; Brickhouse *et al.* 2000; Brickhouse & Smith 2005, 50-55 e Weiss 2005, 88. Per un'efficace sintesi delle posizioni sostenute da questi studiosi si vedano Lännström 2012, 34-35 e Mecci 2016.

<sup>7</sup> In tal senso vanno le interpretazioni di Bussanich 1999, 2005 e 2006; Long 2006, 64; Partridge 2008, 285-286; Lännström 2012, 42-44; Ehli 2018.

la contestualizzazione del *daimonion* nell'ambito della riflessione sui *daimones* che tra VI e V secolo ha luogo soprattutto in ambito orfico-pitagorico.<sup>8</sup> Questo tipo di indagine appare certamente legittimo: il suo limite risiede tuttavia nella circostanza che Socrate viene accusato nel 399 di avere introdotto ad Atene *hetera kaina daimonia*, dunque “nuove entità demoniche” *diverse* da ogni altra accezione del divino. Lo stesso Platone sottolinea più volte la natura del tutto peculiare del *daimonion* socratico, la sua irriducibilità a fenomeni religiosi analoghi. Alla luce di queste considerazioni, appare dunque necessario affrontare la questione del *daimonion* nelle fonti che ci parlano di Socrate, evitando contestualizzazioni che rimandano a concezioni religiose lontane dall'orizzonte dei *sokratikoi logoi*.

Un aspetto relativamente poco indagato del *daimonion*, su cui vorrei focalizzarmi in questo contributo, riguarda *le modalità del suo manifestarsi*. Una serie di testi sembra infatti suggerire che il rapporto di Socrate con il religioso non dipenda dalla sua volontà, dato che il *daimonion* e altre forze divine intervengono nella sua vita a prescindere da ogni sua scelta o atto volitivo; al tempo stesso, però, tali interventi divini risultano strettamente funzionali alla sua attività dialogica e protettiva, al punto che nell'*Apologia* Platone descrive l'intera attività elenctica messa in atto da Socrate come un servizio compiuto per conto del dio Apollo.<sup>9</sup> Intervento divino e pratica dialogica sembrano dunque reciprocamente connessi. Questo saggio si propone di mostrare che per un verso il divino appare a Socrate secondo le modalità della *tyche*, ovvero come una casualità sulla quale egli non ha alcun controllo; per un altro, esso si manifesta in quanto *kairos*, e cioè come un “momento opportuno” in grado di indirizzare le scelte e le azioni di Socrate in relazione non soltanto alla sua vita, ma anche, come vedremo, alle vite dei suoi amici, compagni e concittadini.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Per una contestualizzazione della nozione di *daimon* cfr. Untersteiner 1939; Detienne 1959; Aubry 2008; Fuller 2009.

<sup>9</sup> Cfr. Platone, *Ap.* 21 E-22 E. Sul nesso tra il *daimonion* e l'oracolo di Apollo cfr. Brickhouse & Smith 1994, 190; Schefer 1996, 101-108; Reeve 2000, 33; Corey 2005; Bussanich 2006, 203; Droge 2007, 60-62.

<sup>10</sup> Sull'accostamento tra il *daimonion* e le nozioni di *tyche* e *kairos* cfr. le fondamentali pagine di Gaiser 1959, 97-99. Tale nesso sembra invece essere sfuggito a Levi 1923.

2. *Τύχη*

Il reciproco intrecciarsi di modalità manifestative legate alla casualità o viceversa all'opportunità si evince da una serie di passi in cui il *daimonion* viene talora esplicitamente menzionato, talora però solo accennato. Il primo brano su cui vorrei focalizzare l'attenzione è tratto dall'*Eutidemo* platonico:

[Socrate]: Per ispirazione del dio capitò (κατὰ θεὸν γὰρ τινα ἔτυχον) che ero seduto lì, dove mi hai visto, solo, nello spogliatoio, e già avevo in mente di alzarmi. Mentre mi stavo per alzare, si ebbe in me il consueto segno demonico (μου ἐγένετο τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαιμόνιον). Pertanto tornai a sedermi, e poco dopo entrarono quei due – Eutidemo e Dionisodoro – e insieme a loro molti altri che mi sembravano loro discepoli.<sup>11</sup>

Abbiamo qui Socrate che riferisce a Critone il modo in cui si è venuta a determinare la conversazione tra lui e i fratelli Eutidemo e Dionisodoro. Socrate è in procinto di lasciare lo spogliatoio del Liceo quando improvvisamente compaiono i due fratelli, accompagnati da uno stuolo di discepoli. L'intervento del divino si struttura in due momenti: Socrate si trova seduto nello spogliatoio per un caso voluto da “un qualche dio” (κατὰ θεὸν τινα ἔτυχον), dopodiché interviene il “consueto segno demonico” (τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαιμόνιον) a trattenerlo dall'andarsene prima che sopraggiungano Eutidemo e Dionisodoro. Tutta la conversazione che segue – e dunque l'intero dialogo – viene pertanto a configurarsi come conseguenza diretta di un'intercessione divina. È importante notare che Socrate percepisce tale intercessione come “casuale” (ἔτυχον), come qualcosa che “viene a determinarsi” (μου ἐγένετο) in lui: dunque non come qualcosa che egli è in grado di influenzare o di controllare. Grazie all'intercessione del *daimonion* viene a prodursi l'incontro tra Socrate e i fratelli Eutidemo e Dionisodoro, e dunque l'intera conversazione. Occorre rilevare che la formula con cui viene descritto il *daimonion*, τὸ εἰωθὸς δαιμόνιον,

<sup>11</sup> Platone, *Euthd.* 272 E (tutte le traduzioni in questo saggio sono mie). Sul passo cfr. Hawtrey 1981, 47-48; Erler 1987, 344; Canto 1987, 84; Palpacelli 2009, 68-70.

è ricorrente in Platone, come vedremo in seguito. Essa sta a indicare che il manifestarsi del *daimonion*, per quanto apparentemente casuale, è *frequente e abituale* nella vita di Socrate.

Nel passo successivo, ritorna il tema dello “stare insieme” di Socrate con i suoi compagni e interlocutori. Anche in questo caso la *synousia* viene ricondotta al dio, al punto che Socrate esorta Teage a verificare se davvero vuole farsi educare da lui e non da qualcun altro, visto che la loro frequentazione è soggetta alle bizzarrie di un divino che può manifestarsi *ma anche non manifestarsi*:

[Socrate]: Dunque, o Teage, questo è il nostro stare insieme: se è caro al dio, i doni giungono in grande quantità e rapidamente (ταχύ), se invece non è caro al dio, ciò non avviene. Vedi dunque che non sia più sicuro per te farti educare da qualcuno di coloro che dominano ciò che è utile (ὠφελίας) e grazie al quale riescono utili (ὠφελούσιν) agli uomini, piuttosto che farti educare da me affidandoti al caso (ὄτι ἂν τύχη τοῦτο πράξαι).<sup>12</sup>

La casualità del manifestarsi del divino si accompagna pertanto alla sua tempestività: l’attività educativa di Socrate determina benefici che oltre ad essere copiosi sopraggiungono *in tempi rapidi*. Questa annotazione è importante per individuare la temporalità del *daimonion*: esso si manifesta all’improvviso, e altrettanto puntuali sono i suoi effetti benefici, i quali si producono anch’essi nello spazio di un istante.

I passi successivi, tratti da Eschine di Sfetto, non menzionano il *daimonion*. Si parla però anche in questo autore di una potenza divina interna a Socrate il cui manifestarsi si rivela benefico per il suo interlocutore. Tale potenza è un ἐτύγχανον ἐρῶν, un eros che spetta a Socrate “per sorte divina” e si configura in lui come un’ispirazione divina:

[Socrate]: A me, per effetto dell’amore che mi trovo a provare (ἐτύγχανον ἐρῶν) per Alcibiade, non accadeva nulla di diverso da quel che accade alle Baccanti. Anche le Baccanti infatti,

<sup>12</sup> *Theg.* 130 E. Sul *daimonion* nel *Teage*, cfr. Benardete 1953; Cobb 1992; Centrone 1997; Joyal 2000, 2016; Döring 2004; Jedrkiewicz 2011b; Lampe 2013; Wu 2017.

quando sono invasate dal dio, attingono miele e latte da fonti da cui altri non sono in grado di attingere neanche acqua. E senza dubbio anch'io, pur non conoscendo alcuna scienza insegnando la quale sarei potuto essere utile a un uomo, ugualmente credevo che stando insieme a lui lo avrei reso migliore (βελτίω ποιῆσαι) attraverso l'amore.<sup>13</sup>

[Socrate]: Se mi ritenessi in grado di essere utile (ὠφελῆσαι) grazie a qualche tecnica, senza dubbio accuserei me stesso di grande stoltezza; ma credevo al momento che questa [tecnica] mi fosse stata concessa per sorte divina (θεῖα μοῖρα) nei confronti di Alcibiade...

Dunque coloro che guariscono grazie alla tecnica umana vengono curati dai medici, quanti invece guariscono grazie alla sorte divina li conduce il desiderio verso ciò che è di beneficio (ἐπιθυμία αὐτοῦς ἄγει ἐπὶ τὸ ὄνησον).<sup>14</sup>

Socrate è *entheos* come lo sono le Baccanti invasate: la sua interiorità erotica, tutta protesa a rendere migliore Alcibiade, è puro desiderio. Il beneficio che questa potenza divina è in grado di determinare in Alcibiade consiste dunque, come nel *Teage*, in una *synousia* erotica con Socrate, non in un accumulo di conoscenza derivante da una semplice trasmissione di nozioni.

Appare quindi evidente che la modalità con cui si manifesta il divino in Socrate è quella della *tyche*, ovvero di una casualità che esclude ogni tipo di intervento da parte dello stesso Socrate. A tale casualità si connettono una serie di caratteristiche assai significative. In primo luogo, il divino che è in Socrate ha la potenzialità di produrre un beneficio nei suoi interlocutori. In secondo luogo, il suo manifestarsi determina, proprio in virtù dei suoi effetti benefici, una *synousia*, uno "stare insieme" a Socrate che rende possibile un'attività educativa a lungo termine. In terzo luogo, questo manifestarsi è istantaneo: i benefici

<sup>13</sup> Eschine, *Alc.*, SSR VI A 53 (= Ael. Aristid. *De rhet.* 1.74; = Pentassuglio 2017, fr. 82).

<sup>14</sup> Eschine, *Alc.*, SSR VI A 53 (= Ael. Aristid. *De rhet.* 1.61-62; = Pentassuglio 2017, fr. 81). Su questi due frammenti cfr. Gaiser 1959, 77-94; Döring 1984; Kahn 1994; Pentassuglio 2017, 420-427.

derivanti dalla *synousia* socratica sono subitanei nel loro prodursi, poiché si riverberano *immediatamente* su coloro che ne fruiscono.<sup>15</sup>

Queste tre caratteristiche consentono di mettere in luce la natura più intima del divino che è in Socrate. Il suo manifestarsi è istantaneo e benefico, al punto da istituire una *synousia* tra Socrate e i suoi interlocutori. Questa dimensione, nella quale l'attività di Socrate trova il suo pieno significato, implica il trascendimento della temporalità indefinita che caratterizza il comune rapporto allievo-maestro, basato sulla reiterata trasmissione di nozioni. L'apparire del *daimonion* segna un punto di rottura nello scorrere amorfo del tempo paideutico: esso fornisce a Socrate il momento propizio per cogliere i frutti della pratica elenctica da lui messa in atto nei confronti di amici e concittadini. La nozione di *kairos* è dunque fondamentale per comprendere le modalità di tale apparire: è infatti significativo che le tre modalità del divino socratico fin qui osservate vengono a coincidere con alcuni tratti salienti del *kairos*. Esattamente come il *daimonion*, il *kairos* è volto a determinare un beneficio, è tale da istituire una *synousia* tra amici, ed è soprattutto istantaneo e irripetibile. Appare dunque legittimo parlare di una natura kairologica del divino che è in Socrate, dato che il suo manifestarsi coincide con *i momenti più significativi* della sua attività educativa.

### 3. *Καιρός*

Tale dimensione kairologica merita di essere approfondita in maniera dettagliata. A tal fine, prenderò in esame separatamente le tre modalità mediante cui il divino si manifesta in Socrate, vale a dire 1) gli effetti benefici del *daimonion*; 2) la capacità di quest'ultimo di fungere da discriminare nei confronti degli interlocutori di Socrate, e infine 3) la natura del tutto peculiare della sua temporalità istantanea.

---

<sup>15</sup> Sulla *synousia* socratica, si veda da ultimo Pentassuglio 2020 (cui si rimanda anche per l'ampia bibliografia di riferimento).



### 3.1. Effetti benefici del *δαιμόνιον*

Cominciamo con gli effetti benefici del *daimonion*. In una delle testimonianze più antiche sul *kairos*, e cioè in un verso degli *Erga* di Esiodo, si legge che

Il *kairos* è per ogni cosa il meglio (καίρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος).<sup>16</sup>

Dunque è grazie al *kairos* che tutte le cose pervengono alla loro perfezione. La nozione di *aristos* è significativa, poiché permette di comprendere che il *kairos* attinge direttamente, in modo immediato e istantaneo, a ciò che costituisce l'eccellenza di ogni cosa, senza dunque compiere un percorso di avvicinamento graduale scandito in passaggi intermedi. Questa caratteristica si ritrova nel *daimonion* socratico:

C'è in me qualcosa di divino e di demonico, qualcosa che Meleto ha riportato nel testo di accusa, volgendolo in ridicolo: questo è dentro di me sin da bambino, è una certa voce che quando è presente sempre mi trattiene dal fare ciò che intendo fare, senza però mai spingermi a fare qualcosa. Questo è ciò che mi impedisce di occuparmi delle faccende politiche, e mi sembra che tale impedimento sia un'ottima cosa (παγκάλως): sapete bene, infatti, o uomini ateniesi, che se in un passato lontano io avessi incominciato a dedicarmi alle faccende politiche sarei già stato ucciso da molto tempo e non avrei potuto essere utile né a voi né a me stesso (οὔτ' ἄν ὑμᾶς ὠφελήκη οὐδὲν οὔτ' ἄν ἐμαυτόν).<sup>17</sup>

Veniamo qui a sapere che il *daimonion* per cui Socrate fu accusato di empietà gli impedì di occuparsi di faccende politiche. Tale impedimento

---

<sup>16</sup> Esiodo, *Op.* 694 (= Teognide 401 ed. Diehl). Per una contestualizzazione del verso esiodico, cfr. il fondamentale studio di Monique Trédé-Boulmer 2015 (spec. il cap. II). Cfr. anche Wilson 1980, 178-180, e soprattutto Philippson 1949, 94-96, la quale istituisce un nesso tra il *kairos* e una delle nozioni fondamentali degli *Erga*, vale a dire quella di *eniautos* (“stagione”, “rotazione dei tempi”, “determinazione conforme ai solstizi e agli equinozi”). Sul motto esiodico si vedano anche le riflessioni di Arianna Fermani contenute in questo volume (sopra, 73).

<sup>17</sup> Platone, *Ap.* 31 D-E.

è, dal punto di vista di Socrate, “un’ottima cosa”: si noti il valore assoluto dell’avverbio *pankalos*, il quale richiama la stessa idea di perfezione vista nel motto esiodeo. Socrate riferisce che grazie all’impedimento del *daimonion* non entrò in politica. In tal modo, evitò di essere ucciso in giovane età e poté dedicare la sua vita ad essere utile a se stesso e ai suoi concittadini. Socrate considera la sua attività un beneficio per se stesso ma soprattutto per la sua città: in un altro passo dell’*Apologia* egli si ritiene a tal punto un evergeta da avanzare la temeraria richiesta di essere mantenuto a vita nel Pritaneo.

Per beneficiare ciascuno con la massima munificenza (εὐεργετεῖν τὴν μεγίστην εὐεργεσίαν) andando da lui in privato, come io affermo, andavo là, tentando di persuadere ciascuno di voi a non prendersi cura né di alcuna delle sue cose prima di essersi preso cura di se stesso, così da essere il migliore ed il più saggio possibile, né di quelle della città prima che della città stessa, ed a prendersi cura così, allo stesso modo, delle altre – che cosa quindi sono meritevole di patire, essendo tale? Un premio, o uomini d’Atene, se si deve domandare in verità secondo il merito; e, oltre a questo, un premio tale da esser appropriato per me. Che cosa quindi è appropriato per un uomo povero, benefattore (εὐεργέτη), bisognoso di tempo libero agibile coll’obiettivo di esortarvi? Non c’è nulla, o uomini d’Atene, di più appropriato che mantenere un tal uomo nel Pritaneo, molto più che farlo per chi di voi abbia vinto alle Olimpiadi a cavallo o colla biga o colla quadriga: costui infatti vi fa sembrare felici, mentre io vi faccio essere felici (ὁ μὲν γὰρ ὑμᾶς ποιεῖ εὐδαίμονας δοκεῖν εἶναι, ἐγὼ δὲ εἶναι), e questi non ha alcun bisogno di mantenimento, io invece ne ho bisogno. Se quindi io devo domandare quel che merito secondo il giusto, domando questo, il mantenimento nel Pritaneo.<sup>18</sup>

La richiesta di Socrate è spesso stata vista come una provocazione, soprattutto alla luce del fatto che egli la lancia dopo essere stato esortato a indicare una pena da contrapporre alla condanna a morte richiesta dai suoi accusatori. Ora, da quel che stiamo vedendo, appare

---

<sup>18</sup> Platone, *Ap.* 36 C-D.

evidente che le affermazioni di Socrate sono ben altro che una semplice sfida: realmente egli considera la sua attività *ten megisten euergesian*, il massimo beneficio possibile, per la città di Atene. Grazie a questo beneficio Socrate è in grado di *eudaimonas poiein*, di rendere felici, i suoi concittadini – al contrario di tutti coloro che *sembrano* soltanto procurare felicità, come gli atleti olimpionici. Il passo successivo si sofferma sul beneficio che grazie al *daimonion* Socrate riesce a conferire a se stesso e alla sua città:

Pertanto il *daimonion* e il divino sono sotto ogni aspetto privi di menzogna (*ἀψευδέες*).<sup>19</sup>

Veniamo qui a sapere che il *daimonion* e il divino sono *privi di menzogna*. Il manifestarsi del *daimonion* pone dunque Socrate nella stessa condizione in cui si trova il genere divino: quella di non mentire riguardo alla vera natura delle cose. Il passo contrappone l'assenza di menzogna dell'ambito divino alle menzogne messe in atto dai poeti e in genere dai mitografi. Mentre infatti costoro mentono per ottenere il consenso di altri uomini, tale esigenza non si ravvisa per gli dei, i quali non hanno bisogno di mettere in atto tecniche retoriche per conferire maggiore persuasività alle loro affermazioni. Il riferimento al *daimonion* colloca la posizione di Socrate in quest'ultimo ambito. La sua voce demonica è vera, dunque assolutamente affidabile. L'attività dialogica di Socrate non mira alla persuasione di un uditorio, come avviene ad es. nel caso dei sofisti, ma unicamente a indagare la vera natura delle cose. Ciò ha per conseguenza l'odio degli ateniesi: come abbiamo osservato nel passo precedente, una delle ragioni che conducono alla sua condanna è proprio la sua estrema franchezza nei confronti dei giudici.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Platone, *R.* II 382 E.

<sup>20</sup> La *parrhesia* costituisce un tratto caratterizzante della figura di Socrate. Sul tema, ricco di implicazioni etiche e politiche, cfr. Gilli 1988; Loraux 1993; Musti 1995; Foucault 1996; Lanza 1977; Griffin 1998; Carillo 2003; Bertrand 2003, 79-96; Erler 2010; Palumbo 2012 e 2013.

Vediamo ora in che modo la franchezza derivante dal *daimonion* venga descritta da Senofonte, il quale insiste sui suoi effetti benefici nei confronti degli interlocutori di Socrate<sup>21</sup>:

Socrate parlava come pensava (Σωκράτης δ' ὥσπερ ἐγίγνωσκεν, οὕτως ἔλεγε): diceva infatti che vi era il *daimonion* a dargli delle indicazioni. E consigliava molti di coloro che erano insieme a lui a fare certe cose e a non farne altre a seconda delle indicazioni del *daimonion*: a coloro che lo seguivano egli era di aiuto (συνέφερε) grazie ad esso [al *daimonion*], mentre in coloro che non lo seguivano egli causava un senso di pentimento.<sup>22</sup>

Dunque nel caso di Socrate la menzogna non ha ragione di essere, visto che le sue parole e i suoi pensieri altro non sono che il riflesso di ciò che il *daimonion* gli comunica. Pertanto anche i consigli che egli fornisce ai suoi amici non sono mai fuori luogo o in mala fede, perché immancabilmente ispirati dal *daimonion*. Di qui la loro natura benevola: a coloro che seguono i suoi consigli egli risulta di aiuto, mentre in tutti coloro che non li seguono egli suscita un senso di pentimento.

Alla luce di queste considerazioni si comprende perché Socrate non allestì un discorso in sua difesa: per ben due volte si accinse a farlo, ma il *daimonion* lo trattenne.

Ma per Zeus, disse lui [Socrate], già due volte ho messo mano a cercare argomenti per la mia difesa, e il *daimonion* mi si è opposto entrambe le volte.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Per un esame del *daimonion* socratico nelle opere senofontee, si rimanda a Joël 1893, 70-89; Narcy 1997; Dorion 2003 e 2005; Labadie 2014, 64-77; Johnson 2017, 178-180.

<sup>22</sup> Senofonte, *Mem.* 1.1.4. Su questo brano, si vedano le puntuali riflessioni di Gigon 1953, 5-6.

<sup>23</sup> Senofonte, *Ap.* 4. Come è stato opportunamente osservato, «Socrate afferma qui che il δαίμόνιον gli si è opposto “due volte” (δίς). La necessità di un secondo intervento della divinità può essere spiegata presupponendo che Socrate non abbia ascoltato o non abbia compreso il primo ammonimento, ma in entrambi i casi verrebbe meno l'infallibilità del δαίμόνιον, su cui Senofonte insiste in *Mem.* I 1, 4-5 e *Apol.* 13» (Pentassuglio 2021, 91-92). Sulla questione cfr. anche von Arnim 1923, 43; Joyal 1997, 56; Dorion 2005, 128 e Stokes 2012, 250-251.

Socrate scelse di non difendersi per un motivo ben preciso: nei *Memorabili* egli riferisce che fu il *daimonion* a suggerirgli di non opporsi alla condanna a morte perché nel suo caso specifico la cosa migliore (*to beltion*) sarebbe stata concludere la vita:

Quanto al fatto che Socrate fu condannato a morte dai giudici poiché il *daimonion* gli indicava in anticipo ciò che doveva o non doveva fare, se per questo motivo qualcuno pensa di smascherare Socrate dimostrando che mentiva riguardo al *daimonion*, consideri innanzi tutto che egli era ormai così avanti negli anni che, se anche non fosse morto allora, sarebbe comunque morto non molto tempo dopo; in secondo luogo, consideri che perse la parte più penosa della vita, nella quale per tutti si indeboliscono le facoltà della mente: Socrate, al contrario, dimostrando la sua forza d'animo, si procurò grande gloria, sia per aver difeso la propria causa con le parole più veritiere, più nobili e più giuste, sia per aver affrontato la condanna a morte nel modo più sereno e virile. È concordemente riconosciuto che mai nessuno degli uomini di cui abbiamo memoria ebbe una morte più bella (οὐδένα πω τῶν μνημονευομένων ἀνθρώπων κάλλιον θάνατον ἐνεγκεῖν) [...].

E come potrebbe qualcuno morire in modo più bello di così (τις κάλλιον ἢ οὕτως ἀποθάνοι)? Quale morte potrebbe essere più bella di quella in cui si muore nel modo più bello? E quale morte potrebbe essere più felice della morte più bella (ποῖος δ' ἂν γένοιτο θάνατος εὐδαιμονέστερος τοῦ καλλίστου)? E quale più gradita agli dei della più felice (ἢ ποῖος θεοφιλέστερος τοῦ εὐδαιμονεστάτου)? [...]

Ermogene disse ancora: “non vedi, Socrate, che in passato ad Atene i giudici, lasciandosi irretire dalle parole, hanno condannato a morte molti innocenti, mentre hanno assolto molti colpevoli?” “Sì, per Zeus. Ma quando, Ermogene, ormai mi accingevo a escogitare la mia difesa davanti ai giudici, il *daimonion* si è opposto”. Ed Ermogene: “dici cose sorprendenti”. E Socrate: “Ti pare sorprendente se al dio sembra la cosa migliore (βέλτιον) che io ormai concluda la vita?”<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Senofonte, *Mem.* 4.8.1-6. Il passo è imparentato con quello dell'*Apologia* appena discusso: cfr. Bevilacqua 2010, 668-670.

E poiché il *daimonion* non conosce menzogna ed è sempre nel vero, Socrate lo prende in parola e fornisce ulteriori motivazioni per la sua scelta. In primo luogo egli osserva che, vista la sua età avanzata, anche se non fosse morto in quell'occasione, la sua ora sarebbe comunque giunta poco dopo; in secondo luogo, continuare a vivere lo avrebbe esposto ai dolori e all'indebolimento del corpo e delle facoltà mentali. Pertanto, questa la conclusione di Socrate, continuare a vivere sarebbe stato certamente un male e non un bene. Non solo: è grazie all'intervento del *daimonion* che Socrate è in grado di scegliere il momento più opportuno per evitare le sofferenze dovute ad una prosecuzione della vita oltre la giusta misura. Ancora una volta, sembra esplicitamente richiamato il tema del *kairos* sia per ciò che attiene la tempestività del suo manifestarsi, sia per l'utilità che esso è in grado di procurare a Socrate. La sua morte è la più opportuna e dunque la migliore, la più felice e la più gradita agli dei. I passi successivi, tratti dall'*Apologia* di Platone, sono particolarmente interessanti:

E anche le cose che mi riguardano in questo momento non sono successe per caso, anzi è per me evidente che ormai per me morire e liberarmi dagli affanni è la cosa migliore (βέλτιον). È questo il motivo per cui il segno non mi ha mai trattenuto [dal fare quel che stavo facendo].<sup>25</sup>

A me infatti, o giudici – e così chiamandovi penso di definirvi correttamente – è capitato qualcosa di straordinario. Infatti la voce profetica che mi è abituale (ειωθυῖά μοι), quella del dio, in tutto il tempo precedente si faceva sentire assai spesso e mi si parava contro in tante piccole occasioni, quando stavo per assumere un comportamento non orientato a un giusto esito; ora invece mi è accaduto ciò che voi stessi vedete e che qualcuno potrebbe ritenere – e in realtà è ritenuto dai più – l'estremo dei mali. Ebbene, non si è manifestata con nessun segno l'opposizione del dio, né questa mattina quando sono uscito di casa, né quando sono salito qui in tribunale, né mai in mezzo al discorso quando stavo per dire qualcosa; eppure in occasione di altre conversazioni sono stato più volte trattenuto mentre stavo parlando; insomma, durante tutto il corso di questo processo la

---

<sup>25</sup> Platone, *Ap.* 41 D.

voce non ha dato segno di opposizione né in merito ad alcuna azione né in merito ad alcuna argomentazione. Quale io penso che ne sia la causa? Ve lo dirò: sembra proprio che ciò che mi è capitato sia stato un bene (*ἀγαθόν*); e non siamo affatto nel giusto se pensiamo che il morire sia un male.<sup>26</sup>

Anche qui si parla del nesso tra il *daimonion* e la scelta di Socrate di non difendersi in occasione del processo. Tale nesso viene presentato in modo inverso rispetto a quel che abbiamo visto in Senofonte. Qui la decisione di non difendersi dalla condanna a morte scaturisce non dall'apparire del *daimonion*, come in Senofonte, ma dal suo non apparire. Ci troviamo nell'ultima pagina dell'*Apologia*. Socrate decide che è giunta la sua ora perché il *daimonion* non si è opposto alla condotta da lui tenuta in tribunale. E poiché il corso degli eventi ha determinato la sua colpevolezza, la cosa migliore (il *beltion*) è per lui l'accettazione dell'esito del processo, nella consapolevolezza che “a un uomo buono non può capitare nulla di male, né in vita né quando muore”. Qualche pagina prima, Socrate aveva specificato che il *daimonion* che abitualmente gli si manifestava, talvolta arrivando addirittura a interromperlo durante i suoi discorsi, *solo in quell'occasione*, durante il processo, non gli si era opposto. Questa annotazione è di fondamentale importanza in ordine alla natura kairologica del *daimonion*: il passo mostra con assoluta evidenza che nella prospettiva di Platone il momento opportuno del *daimonion* può coincidere non soltanto con il suo manifestarsi, ma anche, e forse in maniera ancora più significativa e impellente, *con il suo non-manifestarsi*. Il fatto che il *daimonion* non appaia durante il processo costituisce per Socrate un'indicazione inequivocabile circa la bontà del destino che lo attende: l'affidabilità del segno demonico suscita in lui la legittima speranza che la morte sia un bene e non un male.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Platone, *Ap.* 40 A-C.

<sup>27</sup> Si parla di *elpis* a 40 C e 41 C.

### 3.2. Il δαιμόνιον discriminine della συνουσία con Socrate

Passiamo ora a un'altra caratteristica fondamentale del *daimonion*, vale a dire il ruolo che esso svolge in relazione alla modalità con cui Socrate sceglie le sue amicizie e compagnie. È infatti il *daimonion* a determinare il costituirsi o anche il non costituirsi o lo sciogliersi delle *synousiai* filosofiche nell'ambito delle quali Socrate esercita la sua attività dialogica. Anche in questo caso il nesso con il *kairos* appare evidente: in un frammento tragico adespoto probabilmente risalente al V secolo si legge che

Il *kairos* discerne gli amici così come il fuoco discerne l'oro  
(κρίνει φίλους ὁ καιρὸς ὡς χρυσὸν τὸ πῦρ).<sup>28</sup>

Ciò che permette di distinguere gli amici dai non amici non è dunque una simpatia personale o un criterio stabilito a priori, bensì qualcosa che si configura in modo inatteso e improvviso, un evento particolarmente significativo che rivela la reale natura della persona che ci troviamo dinanzi. Questa concezione è abbondantemente attestata nei dialoghi socratici. Nel *Simposio* di Senofonte è riportata una conversazione nella quale Antistene lamenta il fatto di non trovare udienza presso Socrate a causa dei frequenti interventi del suo *daimonion*. La circostanza è significativa se si considera che in precedenza lo stesso Antistene aveva invece dichiarato di trascorrere giornate intere insieme a Socrate<sup>29</sup>:

E Socrate si fece beffe di lui [Antistene], fece il prezioso e disse: “non darmi fastidio adesso: vedi che ho altro da fare”. E allora Antistene: “oh, come è chiaro, davvero, che fai sempre così, signor ruffiano di te stesso! Non parli con me adducendo come pretesto ora il *daimonion*, ora qualche altra cosa”.<sup>30</sup>

Il brano suggerisce che la *synousia* tra Antistene e Socrate viene a costituirsi senza un criterio prestabilito, a seconda delle direttive del

<sup>28</sup> *TrGF* ed. Nauck 315 (= Menandro, *Mon.* 276).

<sup>29</sup> Senofonte, *Smp.* 4.44.

<sup>30</sup> Senofonte, *Smp.* 8.4-5. Sul passo si vedano le approfondite riflessioni di Huss 1999, 366-367.



*daimonion*. Il passo successivo è ancora più esplicito: vi si afferma infatti che le compagnie di Socrate vengono a determinarsi non in base alla volontà sua o di coloro che vogliono entrare in rapporto con lui, né in base alle loro azioni – per quanto straordinarie queste siano – bensì unicamente in base alle indicazioni del *daimonion*.

Tra costoro vi era Aristide, figlio di Lisimaco, e moltissimi altri. Quando ritornano da me e pretendono di stare insieme a me, facendo anche cose straordinarie, con alcuni il *daimonion* che è in me mi proibisce di stare insieme, con altri me lo lascia fare, e questi ultimi ne hanno nuovamente un vantaggio.<sup>31</sup>

Occorre rilevare che tra coloro che beneficiano della presenza di Socrate vi è Aristide figlio di Lisimaco e nipote del celebre generale Aristide (che guidò alla vittoria i Greci nella battaglia di Maratona nel 490).<sup>32</sup> Questo esempio è significativo, poiché costituisce un riferimento intertestuale ad un brano del *Teage* in cui lo stesso Aristide viene rappresentato intento a passare il tempo con Socrate e a trarre grande beneficio dalla sua presenza.

[Socrate]: La potenza di questo *daimonion* è in grado di determinare ogni cosa, anche nel mio stare insieme a coloro che passano tempo con me (εἰς τὰς συνουσίας τῶν μετ' ἐμοῦ συνδιατριβόντων). A molti il *daimonion* è contrario, e a costoro non è di giovamento passare il tempo (μοι τούτοις συνδιατρίβειν) con me, al punto che non è possibile neanche a me passare il tempo con loro (διατρίβων γὰρ μετ' ἐμοῦ πάμπολυ ἐπεδεδώκει ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ). A molti altri invece il *daimonion* non impedisce di stare insieme a me, ma a costoro stare insieme a me non è di giovamento. A coloro che stanno insieme a me li assiste la potenza del *daimonion*: costoro sono quelli di cui ti sei accorto: ne hanno infatti un vantaggio in modo istantaneo (ταχὺ ... ἐπιδιδόασιν). Ma anche tra questi, alcuni hanno un giovamento sicuro e duraturo, per tutto il tempo che stanno con me (ὅσον ἂν μετ' ἐμοῦ χρόνον) ne hanno un vantaggio straordinario

---

<sup>31</sup> Platone, *Tht.* 151 A.

<sup>32</sup> Cfr. Nails 2002, 49-50 e 194.

(θαυμάσιον ἐπιδιδόασιν), mentre appena si allontanano da me tornano a non differire in nulla da chicchessia. Proprio questo fu ciò che successe una volta ad Aristide, figlio di Lisimaco e nipote di Aristide. Passando il tempo con me ebbe in poco tempo un gran beneficio (διατρίβων γὰρ μετ' ἐμοῦ πάμπολυ ἐπεδεδώκει ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ). Poi partecipò a una spedizione militare e si imbarcò [...].

[Aristide al suo ritorno]: “Ma io ora mi trovo in una situazione ridicola, o Socrate!”. “E perché mai?”. “E perché mai?”, gli domandai. “Perché prima di partire ero in grado di sostenere una discussione con chiunque, senza sembrare inferiore a nessuno nel discorrere, tanto da ricercare la compagnia delle persone più elevate; adesso invece, se mi accorgo che qualcuno è colto, lo evito; a tal punto provo vergogna per la mia pochezza”.<sup>33</sup>

Il passo è di fondamentale importanza per cogliere un ulteriore nesso tra il *daimonion* e la *synousia* socratica. Veniamo infatti a sapere che il *daimonion* dispone di una *dynamis*, di una potenza in grado di determinare ogni aspetto della *synousia*. Fondamentale è l'orizzonte temporale nel quale si articola lo stare insieme con Socrate: intrattenersi in sua compagnia vuol dire *passare il tempo con lui*, come attestano le ripetute occorrenze del verbo *diatribein*. Tuttavia, la semplice *synousia* non equivale a un beneficio: quest'ultimo spetta infatti soltanto a coloro che ricevono assistenza dal *daimonion*. A costoro il beneficio giunge in modo rapido e istantaneo, ma non per questo necessariamente in modo permanente. Vi è infatti un'ulteriore dicotomia tra coloro che vengono beneficiati dal *daimonion*: per alcuni il beneficio è sicuro e duraturo, mentre altri, come Aristide, appena si allontanano da Socrate perdono ogni prerogativa e si trovano a doversi vergognare per la loro pochezza.

### 3.3. Temporalità del δαιμόνιον

Affiora prepotentemente in questo passo il tema della temporalità del *daimonion*, argomento al quale è dedicato il prossimo gruppo di testimonianze. Dal *daimonion* dipende in primo luogo la *durata* delle

---

<sup>33</sup> Thg. 129 E.

relazioni con Socrate, in secondo luogo però anche la natura *immediata* dei benefici che conseguono dalla sua attività educativa. Una concezione analoga è attestata in Pindaro e nel *Corpus Hippocraticum*, dove il *kairos* viene definito come un'unità temporale esigua.

Il *kairos* assegnato agli uomini ha breve misura (βραχὺ μέτρον).<sup>34</sup>

Il tempo è ciò in cui vi è il *kairos*, e il *kairos* è ciò in cui non vi è molto tempo (χρόνος ἐστὶν ἐν ᾧ καιρός, καὶ καιρός ἐν ᾧ χρόνος οὐ πολὺς).<sup>35</sup>

Il *kairos* è di “breve misura” o “ciò in cui non vi è molto tempo”. Questa dimensione puntuale, l'istante in cui l'opportunità si offre per poi scomparire per sempre, coincide in Socrate con il momento più significativo della sua attività: l'interazione dialogica con amici e compagni nell'*akme* della loro vita. Tale interazione si svolge nell'ambito di una *synousia* volta a determinare un miglioramento delle anime dei suoi interlocutori, e dunque il loro beneficio. Un passo del *Liside* platonico illustra molto bene questa concezione: come in molte altre

<sup>34</sup> Pindaro, *P.* IV, 286. L'importanza capitale che il *kairos* riveste nella poetica di Pindaro si evince anche da altri passi, ad es. *N.* I, 18 («colsi il *kairos* di molti racconti senza incorrere nella menzogna», πολλῶν ἐπέβαν καιρὸν οὐ ψεύδει βαλῶν) e *P.* IX, 78-79 («il *kairos* è in ogni caso la cosa migliore», ὁ δὲ καιρός ὁμοίως παντὸς ἔχει κορυφάν). Cfr. anche *O.* II, 54, *N.* IV, 33; VIII, 4; *P.* I, 57; IV, 247-248 e fr. 123.1 e 127.2. Su questi passi cfr. Gundert 1935, 63; Burton 1962, 46-48; Wilson 1981, 418; Dickson 1982, 25-49; Theunissen 2002, 12-15; Maslov 2012, 358-361, ma soprattutto le acute osservazioni di Lanata 1958, 79, 93-95 (spec. 95: «la “via” non è creata dal poeta, ma è in qualche modo “data” nella realtà, e il poeta deve “trovarla” con le sue capacità d'interprete»). Su *kairos* in *Pitica* VIII, cfr. Griffiths 2014, 736-738.

<sup>35</sup> *Corpus Hippocraticum, Praec.* I, 313 ed. Littré. Su tale aforisma, si veda il contributo di Stefano Maso in questo volume (sopra, 24-25) e Trédé-Boulmer 2015, 162, n. 24, la quale ricostruisce le interpretazioni allegoriche di Crisippo (il καιρός del medico denoterebbe un'abilità dovuta ad un'esperienza maturata grazie all'occasione) e di Galeno (il tempo dell'arte medica è quello in cui il καιρός modifica i corpi). Il *kairos* svolge un ruolo molto importante nel *Corpus* degli scritti attribuiti a Ippocrate: cfr. anche, nell'ed. Littré, *Decent.* IX, 229 (i medici devono «essere ben disposti all'occasione opportuna e pronti a coglierla», πρὸς τὸν καιρὸν εὐθετοὶ καὶ λημματικοί) e *Aph.* I, 1 («l'arte è lunga, l'occasione fuggevole, l'esperienza pericolosa e il giudizio difficile», Ὁ βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρὴ, ὁ δὲ καιρός ὀξύς, ἡ δὲ πείρα σφαλερὴ, ἡ δὲ κρίσις χαλεπή).

occasioni, Socrate ammette la sua ignoranza, ma dichiara di essere esperto nelle cose d'amore.<sup>36</sup>

[Socrate]: O Ippotale figlio di Ieronimo, non dirmi questo, e cioè se sei innamorato di qualcuno oppure no: so infatti che non solo sei innamorato, ma anche sei già molto progredito in questo tuo amore. Per quanto mi riguarda, in altre cose sono incapace e mediocre, ma questo dono mi è stato in qualche modo dato dal dio: quello di riconoscere rapidamente (ταχύ) che tipo di uomo è colui che ama e colui che è amato.<sup>37</sup>

Grazie all'aiuto del *daimonion* Socrate è in grado di discernere immediatamente (*tachy*) colui che ama da colui che è amato – il che ci riporta al tema della “prova del fuoco” tipica del *kairos*. Anche nel passo successivo, tratto dal *Teage*, il *daimonion* appare connesso con la dimensione della puntualità:

[Socrate]: Conoscete quel Carmide lì, il bello, figlio di Glaucone: capitò che mentre mi stava mettendo a parte della sua intenzione di andare ad allenarsi a Nemea, subito (εὐθύς), appena aveva cominciato a dire che intendeva allenarsi, comparve la voce, ed io lo sconsigliai e gli dissi: “nel mezzo del tuo discorso (λέγοντός σου μεταξύ) si è manifestata in me la voce del *daimonion*: perciò non allenarti!”<sup>38</sup>

Socrate racconta di avere incontrato Carmide, il quale gli riferisce la sua intenzione di andarsi ad allenare a Nemea. Nel mentre Carmide si rivolge a Socrate, *proprio nel mezzo del suo discorso*, Socrate ode la voce del *daimonion*, la quale profetizza la morte del giovane. Carmide ignora la raccomandazione di Socrate e perde la vita.

---

<sup>36</sup> Su Socrate esperto negli *erotika*, cfr. Plat. *Smp.* 177 D, 193 E, 198 D, 199 B, 201 D, 207 C, 212 B, 201 D; *Thg.* 128 B. Sul valore anepistemico degli *erotika* di Socrate, cfr. Ioppolo 1999. Su Diotima maestra di Socrate in materia di *erotika*, cfr. de Luise 2014.

<sup>37</sup> Platone, *Ly.* 204 B-C.

<sup>38</sup> *Thg.* 128 D-E.

Poco oltre, veniamo a sapere che Timarco pianifica l'uccisione di un tale Nicia e decide di mettere al corrente Socrate:

[Socrate]: Una volta che Timarco si alzò dal simposio e con lui Filemone, figlio di Filemonide, per andare a uccidere Nicia, figlio di Eroscamandro, solo loro due sapevano del piano. Timarco mentre si alzava disse rivolto verso di me: “Che ne dici, Socrate? Voi state pure qui a bere, ma bisogna che io vada in un posto. E, se tutto va bene, tra poco sarò di ritorno”. Ma io sentii la voce e gli dissi: “non muoverti, infatti ho avuto il solito segno del *daimonion*”. Ed egli si trattenne. Dopo un po' (διαλιπὸν χρόνον) di nuovo si mosse per andare via e mi disse: “Vado, o Socrate”. E io di nuovo sentii la voce. E ancora riuscii a trattenerlo. Ma la terza volta, volendo evidentemente passare inosservato, si alzò senza dirmi niente, anzi di nascosto, cogliendo un momento in cui ero distratto e così se ne andò e fece ciò che, in seguito, lo condusse alla morte.<sup>39</sup>

Si manifesta il *daimonion*, al che Socrate prova a dissuadere Timarco dall'allontanarsi da lui. Ma dopo un po' di tempo Timarco ci ripensa e decide comunque di andare via. Di nuovo compare il *daimonion* e Socrate riesce a trattenere il giovane. Passa ancora un po' di tempo e stavolta Timarco si allontana senza farsi accorgere da Socrate. Poiché il *daimonion* non ha modo di influire sulla scelta di Timarco, questi va incontro alla morte. L'esempio qui riportato chiarisce due aspetti molto importanti: il *daimonion* si manifesta istantaneamente in relazione a un determinato avvenimento, ma se questo avvenimento si ripete, anche la manifestazione del *daimonion* torna a ripetersi. Si tratta dunque di una puntualità che non è mai isolata da un contesto, ma appare invece sempre connessa a determinati eventi. L'altro aspetto da rilevare è che tale puntualità si manifesta solo quando Socrate è vigile. Non appena egli rivolge altrove la sua attenzione, il *daimonion* cessa di esercitare la sua attività. Ciò implica che il *daimonion* è sì autonomo rispetto alla volontà e ai pensieri di Socrate, finendo talvolta addirittura per sostituirsi ad essi, ma non è mai tale da agire indipendentemente dalla consapevolezza

---

<sup>39</sup> *Thg.* 129 A-C.

di Socrate. Non si tratta quindi di una potenza divina a se stante, dotata di un proprio *nous* separato da quello di Socrate, come si può osservare invece nell'interpretazione medioplatonica del *daimonion*.<sup>40</sup> Piuttosto, tale entità costituisce parte integrante della personalità di Socrate, ed è quindi inscindibile dalla sua attività educativa ed elenctica.

Il seguente passo, tratto ancora dal *Teage*, sembra assimilare il *daimonion* ad una visione o a un segno profetico:

[Socrate]: Ora è possibile verificare se il segno dice la verità. Infatti, al momento della partenza di Sannione il bello per la guerra, io avvertii la voce ed ora egli è via con Trasillo a combattere contro Efeso e la Ionia; penso che perderà la vita o che, comunque, gli capiterà qualcosa di simile e temo fortemente anche per la sorte di tutto l'esercito.<sup>41</sup>

Come nei casi visti in precedenza, anche in questa circostanza il *daimonion* si manifesta in modo puntuale, ovvero in corrispondenza con la partenza di un tale Sannione per la guerra condotta dagli ateniesi contro la Ionia nel 409. Socrate presagisce quel che poi avverrà, ovvero la morte di Sannione e la sconfitta del contingente ateniese nelle acque antistanti Efeso. Questi tre esempi illustrano con chiarezza la temporalità del *daimonion*, il quale si manifesta nel momento in cui determinati individui legati a Socrate sono in procinto di dire o di fare qualcosa. In tutti e tre i casi tale manifestazione presagisce la morte dei protagonisti, la quale immancabilmente si verifica. Pertanto il *daimonion* non riesce ad alterare il corso degli eventi nonostante i tentativi di dissuasione messi in atto da Socrate.

I seguenti passi descrivono le modalità dell'incontro tra Socrate e Alcibiade. La loro *synousia* si pone interamente sotto il segno del tempo opportuno. Socrate dichiara di essere stato il primo ad amare Alcibiade, ma di non avergli rivolto la parola fin quando il *daimonion* glie lo impediva.

---

<sup>40</sup> Cfr. Plut. *De gen. Socr.* 589a-b su cui cfr. Döring 1984, 254. Sulla rappresentazione di Socrate in Plutarco e nel medioplatonismo, cfr. Hershbell 1988; Opsomer 1998, 140-145; Pelling 2005; Margagliotta 2012; Donini 2017, 9-81; Roskam 2018 e Mecci 2018.

<sup>41</sup> *Thg.* 129 D.

[Socrate]: O figlio di Clinia, credo che tu sia meravigliato del fatto che io, che sono stato il tuo primo amante (πρῶτος ἐραστής), sono stato il solo a non abbandonarti, mentre gli altri ti lasciano, e inoltre gli altri per lungo tempo (δι' ὄχλου) hanno interloquito con te, mentre io in quegli anni non ti ho mai rivolto la parola (τοσοῦτων ἐτῶν οὐδὲ προσεῖπον). Causa di questo è stato non qualcosa di umano, ma un qualche divieto demonico, di cui verrai a conoscere la potenza anche in seguito. Ma poiché ora (νῦν) non pone più alcun divieto, sono subito (οὔτω) venuto: e spero che anche nel tempo rimanente (καὶ τὸ λοιπὸν) esso non mi porrà più alcun divieto.<sup>42</sup>

Tale divieto, spiega Socrate, ebbe la funzione di evitare una *synousia* dialogica in una fase della vita di Alcibiade in cui questi non era ancora pronto per interloquire con lui. Non appena Alcibiade giunge alla sua piena maturazione ed è in grado di ascoltare Socrate, il *daimonion* cessa di opporre il suo divieto.

[Socrate]: È impossibile che tu riesca a portare a compimento tutti questi tuoi propositi senza di me: io credo di avere una simile potenza in relazione ai tuoi affari e a te, per cui credo davvero che anche tempo fa (πάλαι) il dio non mi lasciasse interloquire con te, e così ho atteso il momento (ὀπηνίκα) in cui me lo lasciasse fare. Infatti, come tu hai speranze di dimostrare in città che sei degno della massima considerazione, e vuoi dimostrare che non vi è nulla che tu non abbia il potere di ottenere subito, così anch'io spero di dimostrare di avere il potere di ottenere da te qualcosa di grande, e cioè di essere degno della massima considerazione da parte tua, e che all'infuori di me non vi è né tutore né parente né nessun altro che sia capace di darti la potenza che desideri, indubbiamente con l'aiuto del dio. A me pare che quando eri giovane e prima che fossi pieno di una simile speranza, il dio non mi lasciasse interloquire con te, affinché non interloquissi

---

<sup>42</sup> *Alc. I* 103 A. Per una disamina del *daimonion* in questo dialogo, cfr. Tarrant 1987, 266. Secondo la studiosa, la concezione del *daimonion* nell'*Alcibiade Primo* sarebbe talmente peculiare da costituire una possibile motivazione per ritenere spurio il dialogo: «it is one possible reason for rejecting the *First Alcibiades* that in this dialogue the δαίμονιον seems to be taking on a different character» (*ibid.*).

invano (νεωτέρω μὲν οὖν ὄντι σοι καὶ πρὶν τοσαύτης ἐλπίδος γέμειν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐκ εἶα ὁ θεὸς διαλέγεσθαι, ἵνα μὴ μάτην διαλεγόιμην). Ora (νῦν) invece me lo ha permesso: ora infatti sei in grado di ascoltarmi (νῦν γὰρ ἄν μου ἀκούσαις).<sup>43</sup>

Da questo momento in avanti viene a costituirsi una *synousia* nella quale Socrate, con l'aiuto del *daimonion*, si prodiga per dar luogo a un nuovo percorso educativo, alternativo a quello compiuto dal giovane Alcibiade al seguito di Pericle. Lo scopo ultimo di questo percorso, dichiara Socrate, sarà di pervenire ad una *epiphaneia* di Alcibiade in grado di fare emergere la sua vera natura.

[Socrate]: Quel che dico circa la necessità dell'educazione infatti si applica soltanto a te e non a me: tra noi due non c'è che una differenza.

[Alcibiade]: Quale?

[Socrate]: Il mio tutore è migliore e più sapiente del tuo, Pericle.

[Alcibiade]: E chi è il tuo tutore, Socrate?

[Socrate]: Il dio, Alcibiade, che non mi ha permesso di discutere con te prima di questo giorno: confidando in lui affermo che la rivelazione di chi tu sia non potrà avvenire che attraverso di me.<sup>44</sup>

I tre brani dell'*Alcibiade Primo* illustrano in modo paradigmatico la tempestività degli interventi del *daimonion*. È grazie ad essi che viene prima a instaurarsi la *synousia* tra Socrate e Alcibiade, poi a determinarsi un percorso educativo che porterà Alcibiade a conoscere se stesso. Il destino di Alcibiade sarà tuttavia analogo a quello di Teage: non appena si allontanerà da Socrate e dal suo *daimonion* ripiomberà nella più completa ignoranza. E come nei casi di Carmide, Timarco e Sannione, il *daimonion* si sarà manifestato invano. Neanche il suo *kairos* riuscirà ad alterare il corso degli eventi. Dunque l'occorrenza del *daimonion* non è *eo ipso* coincidente con ciò che è benefico e utile: il suo manifestarsi può anche non determinare alcun esito positivo, pur tenendo al suo conseguimento.

<sup>43</sup> *Alc. I* 105 D-E.

<sup>44</sup> *Alc. I* 124 C.



#### 4. *Conclusion*

Le modalità manifestative del *daimonion* sembrano dunque strettamente intrecciate con alcuni aspetti fondamentali del *kairos*. Il *daimonion* costituisce sotto ogni punto di vista un “momento propizio” nell’attività educativa di Socrate: è l’istante in cui giunge a maturazione il suo percorso elentico e protrettico, al termine del quale i suoi interlocutori possono diventare persone migliori. Ma in quello stesso istante viene a prodursi anche la *synousia* con Socrate, uno stare insieme che presuppone, come nel *kairos*, un’accurata selezione, in questo caso di amici e compagni. La temporalità del *daimonion* è pertanto a tutti gli effetti quella di un’opportunità a partire dalla quale viene a definirsi la stessa attività dialogica di Socrate, il suo costituirsi come un modello educativo *in itinere* costellato di successi e fallimenti, di *kairos* e *tyche*, dunque non codificabile in strutture comunicative o nozioni individuabili *a priori*.

#### **Bibliografia**

- Aubry, G. [2008], *Démon et intériorité d’Homère à Plotin: esquisse d’une histoire*, in: G. Aubry, F. Ildefonse (eds.), *Le moi et l’intériorité*, Paris, Vrin, 255-268.
- Benardete, S.G. [1953], *The Daimonion of Socrates: An Interpretive Study of Plato’s Theages*, Dissertazione dottorale, University of Chicago.
- Bertrand, J.M. [2003], *Mensonges, mythes et pratiques du pouvoir dans les cités platoniciennes*, in: M. Guglielmo, E. Bona (eds.), *Forme di comunicazione nel mondo antico e metamorfosi del mito: dal teatro al romanzo*, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 79-96.
- Bevilacqua, F. (ed.) [2010], *Memorabili di Senofonte*, Torino, UTET.
- Brickhouse, T.C., Smith, N.D. [1994], *Plato’s Socrates*, Oxford, Oxford University Press.
- Brickhouse, T.C., Smith, N.D. [2005], *Socrates’ daimonion and rationality*, in: *Apeiron* 38, 43-62.
- Brickhouse, T.C., Smith, N.D., McPherran, M.L., Vlastos, G. [2000],

- Socrates and his daimonion: correspondence among Gregory Vlastos, Thomas C. Brickhouse, Mark L. McPherran, and Nicholas D. Smith, in: N.D. Smith, P. Woodruff (eds.), *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, New York, Oxford University Press, 176-204.
- Burton, R.W.B. [1962], *Pindar's Pythian Odes*, Oxford, Oxford University Press.
- Bussanich, J. [1999] Socrates the mystic, in: J. Cleary (ed.), *Traditions of Platonism: Essays in Honor of John Dillon*, Brookfield, Ashgate, 29-51.
- Bussanich, J. [2005], The limits of rationalism in Socratic philosophy, in: *Skepsis: A Journal for Philosophy and Interdisciplinary Research* 16, 51-64.
- Bussanich, J. [2006], Socrates and religious experience, in: R. Kamtekar, S. Ahbel-Rappe (eds.), *A Companion to Socrates*, Malden, Blackwell, 200-213.
- Canto, M. [1987], *L'intrigue philosophique. Essai sur l'Euthydème de Platon*, Paris, Les Belles Lettres.
- Carillo, G. [2003], Katechein. *Uno studio sulla democrazia antica*, Napoli, Editoriale Scientifica.
- Centrone, B. [1997], Il *daimonion* di Socrate nello pseudoplatonico *Teage*, in: G. Giannantoni, M. Narcy (eds.), *Lezioni socratiche*, Napoli, Bibliopolis, 329-348.
- Cobb, W.S. [1992], Plato's *Theages*, in: *Ancient Philosophy* 12, 267-284.
- Corey, D.D. [2005], Socratic citizenship: Delphic oracle and divine sign, in: *The Review of Politics* 67, 201-228.
- de Luise, F. [2014], Why is Diotima Socrates' first teacher?, in: *Paradigmi* 2014 (1), 137-156.
- Dickson, K.M. [1982], *Kairos and the Anatomy of Praxis in Pindar*, Dissertazione dottorale S.U.N.Y., Buffalo.
- Destrée, P., Smith, N.D. (eds.) [2005], *Socrates' Divine Sign: Religion, Practice, and Value in Socratic Philosophy* (= *Apeiron* 38 n. 2).
- Detienne, M. [1959], Sur la démonologie de l'ancien pythagorisme, in: *Revue de l'histoire des religions* 155, 17-32.

- Donini, P. [2017], *Plutarco. Il demone di Socrate*, Roma, Carocci.
- Döring, K. [1984], Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates, in: *Hermes* 112, 16-30.
- Döring, K. [2004], *Theages. Übersetzung und Kommentar*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dorion, L.-A. [2003], Socrate, le *daimonion* et la divination, in: J. Laurent (éd.), *Les dieux de Platon. Actes du colloque organisé à l'Université de Caen Basse-Normandie les 24, 25 et 26 janvier 2002*, Université de Caen Basse-Normandie, Presses Universitaires de Caen, 169-192.
- Dorion, L.-A. [2005], The *daimonion* and the *megalegoria* of Socrates in Xenophon's *Apology*, in: Destrée & Smith 2005, 127-142.
- Droge, A.J. [2007], "That unpredictable little beast": traces of another Socrates, in: D.E. Aune, R.D. Young (eds.), *Reading Religion in the Ancient World: Essays Presented to Robert McQueen Grant on His 90th Birthday*, Leiden, Brill, 57-80.
- Ehli, B. [2018], Rationalizing Socrates' *daimonion*, in: *British Journal for the History of Philosophy* 26, 225-240.
- Erler, M. [1987], *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons: Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*, Berlin/New York, De Gruyter.
- Erler, M. [2010], La *parrhêsia* da Socrate ad Epicuro, in: L. Rossetti, A. Stavru (eds.), *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, Bari, Levante, 279-298.
- Foucault, M. [1996], *Discorso e verità nella Grecia antica*, tr. it. A. Galeotti, Roma, Donzelli.
- Frieden, K. [1985]: *Genius and Monologue*, Ithaca/London, Cornell University Press.
- Fuller, H.M. [2009], *From Daimon to Demon: The Evolution of the Demon from Antiquity to Early Christianity*, dissertazione dottorale University of Nevada, Las Vegas.
- Gadamer, H.-G. [1993], Sokrates und das Göttliche, in: H. Kessler (ed.), *Sokrates. Gestalt und Idee*, Kusterdingen, Die Graue Edition, 97-108
- Gaiser, K. [1959], *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen*

- zur *Form des platonischen Dialogs*, Stuttgart, Kohlhammer.
- Gigon, G. [1953], *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel, Reinhardt.
- Gilli, G.A. [1988], *Origini dell'eguaglianza. Ricerche sociologiche sull'antica Grecia*, Torino, Einaudi.
- Griffin, J. [1998], The social function of Attic tragedy, in: *Classical Quarterly* 48, 39-61.
- Griffiths, E.M. [2014], View from vanishing point: *Kairos* and the metacity in Aeschylus' *Seven Against Thebes* and Pindar's *Pythian* 8, in: *Mnemosyne* 67, 725-761.
- Gundert, H. [1935], *Pindar und sein Dichterberuf*, Frankfurt a.M., Klostermann.
- Gundert, H. [1954], Platon und das *daimonion* des Sokrates, in: *Gymnasium* 61, 513-531.
- Guthrie, W.K.C. [1969], *A History of Greek Philosophy*, vol. III: *The Fifth-Century Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hawtrey, R.S.W. [1981] *Commentary on Plato's Euthydemus*, Philadelphia, American Philosophical Society.
- Hershbell, J. [1988], Plutarch's portrait of Socrates, in: *Illinois Classical Studies* 13, 365-381.
- Huss, B. [1999], *Xenophons Symposion: Ein Kommentar*, Stuttgart/Leipzig, Teubner.
- Ioppolo, A.M. [1999], Socrate e la conoscenza delle cose d'amore, in: *Elenchos* 20, 53-74.
- Jedrkwicz, S. [2011a], Sign, logos, and meaning: the Platonic Socrates and his daemonic experience, in: *Métis* 9, 209-243.
- Jedrkwicz, S. [2011b], Sobre el diálogo *Teages*, atribuido a Platón, in: J. Martínez (ed.), *Fakers and Forgers of Classical Antiquity / Falsificaciones y falsarios de la Literatura Clásica*, Madrid, Ediciones Clásicas, 145-157.
- Jedrkwicz, S. [2018], A literary challenge: how to represent Socrates' *daimonion*, in: A. Stavru, C. Moore (eds.), *Socrates and the Socratic Dialogue*, Leiden/Boston, Brill, 299-318.

- Joël, K. [1893], *Der echte und der Xenophontische Sokrates* (Bd. I), Gaertner, Berlin.
- Johnson, D.M. [2017], The rational religion of Xenophon's Socrates, in: A. Park (ed.), *Resemblance and Reality in Greek Thought: Essays in Honor of Peter M. Smith*, London, Routledge, 176-198.
- Joyal, M.A. [1995], Tradition and innovation in the transformation of Socrates' divine sign, in: L. Ayers (ed.), *The Passionate Intellect: Essays on the Transformation of Classical Traditions Presented to Professor I.G. Kidd*, New Brunswick, Taylor & Francis, 35-96.
- Joyal, M.A. [1997], "The divine sign did not oppose me": a problem in Plato's *Apology*?, in: M. Joyal (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition: Essays Presented to John Whittaker*, London/New York, Routledge, 43-58.
- Joyal, M.A. [2000], *The Platonic Theages: An Introduction, Commentary and Critical Edition*. Stuttgart, Steiner.
- Joyal, M.A. [2005], To *daimonion* and the Socratic problem, in: Destrée & Smith 2005, 97-112.
- Joyal, M.A. [2016], Problems and interpretation in the Platonic *Theages*, in: *Wiener Studien* 129, 93-154.
- Kahn, C.H. [1994], Aeschines on Socratic Eros, in: P. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Berkeley/Los Angeles, Cornell University Press, 87-106.
- Kleve, K. [1986], The *daimonion* of Socrates, in: *Studi italiani di filologia classica* 4, 5-18.
- Labadie, M. [2014], *Xénophon et la divination*, dissertazione dottorale, Université de Montréal.
- Lampe, K. [2013], Rationality, eros, and daemonic influence in the Platonic "Theages" and the Academy of Polemo and Crates, in: *The American Journal of Philology* 134, 383-424.
- Lanata, G. [1958], *Poetica pre-platonica. Testimonianze e frammenti*, Firenze, La Nuova Italia.
- Lännström, A. [2012], Trusting the divine voice: Socrates and his *daimonion*, in: *Apeiron* 45, 32-49.
- Lanza, D. [1977], *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino, Einaudi.

- Levi, D. [1923] Il *kairòs* attraverso la letteratura greca, in: *Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei Classe di scienze morali* 32, 260-281.
- Levi, D. [1924], Il concetto di *kairòs* e la filosofia di Platone, in: *Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei Classe di scienze morali* 33, 93-118.
- Long, A.A. [2006], How does Socrates' divine sign communicate with him?, in: R. Kamtekar, S. Ahbel-Rappe, *A Companion to Socrates*, Malden, Blackwell, 63-74.
- Loroux, N. [1993], *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris, La Haye/New York, Mouton & Éd. de l'EHESS.
- MacNaghten, R.E. [1914], Socrates and the *daimonion*, in: *The Classical Review* 28, 185-189.
- Maier, H. [1913], *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen, Mohr.
- Margagliotta, G.M.A. [2012], *Il Demone di Socrate nelle interpretazioni di Plutarco e Apuleio*, Nordhausen, Bautz.
- Margagliotta, G.M.A. [2013], Bremse oder Ansporn? Das sokratische *Daimonion* bei Platon und Xenophon, in: G.M.A. Margagliotta, A. Robiglio (eds.), *Art, Intellect and Politics: A Diachronic Perspective*, Leiden & Boston, Brill, 193-203.
- Maslov, B. [2012], Pindaric temporality, Goethe's "Augenblick," and the invariant plot of Tiutchev's lyric, in: *Comparative Literature* 64, 356-381.
- McPherran, M.L. [1996], *The Religion of Socrates*, University Park, University of Pennsylvania Press.
- McPherran, M.L. [2005], Introducing a new god: Socrates and his *daimonion*, in: *Apeiron* 38, 13-30.
- Mecci, S. [2016], L'etica socratica e il suo fondamento. La ragione (pratica) e il demone, in: I. Poma (ed.), *I fondamenti dell'etica*, Brescia, Morcelliana, 77-85.
- Mecci, S. [2018], Il demone di Socrate nel medioplatonismo, in: *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 97/99, 56-75.

- Nails, D. [2002], *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis/Cambridge, Hackett.
- Musti, D. [1995], *Demokratia. Origini di un'idea*, Roma/Bari, Laterza.
- Narcy, M. [1997], La religion de Socrate dans les *Mémorables* de Xenophon, in: G. Giannantoni, M. Narcy (eds.), *Lezioni socratiche*, Napoli, Bibliopolis, 13-28.
- Opsomer, J. [1998], *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Bruxelles, Koninklijke Academie voor Wetenschappen van België.
- Palpacelli, L. [2009], *L'Eutidemo di Platone. Una commedia straordinariamente seria*, prefazione di M. Erler, presentazione di M. Migliori, Milano, Vita e Pensiero.
- Palumbo, L. [2012], Sul lessico politico antico: *parrhesia*, in: S. Rotondaro (ed.), *Parole chiave del lessico politico antico*, Moliterno, Porfidio, 53-80.
- Palumbo, L. [2013], Socrate, i Socratici e la *parrhêsia*, in: F. de Luise, A. Stavru (eds.), *Socratica III: Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature*, Sankt Augustin, Academia, 252-260.
- Partridge, J. [2008], Socrates, rationality, and the *daimonion*, in: *Ancient Philosophy* 28, 285-309.
- Pelling, C. [2005], Plutarch's Socrates, in: *Hermathena* 179, 105-139.
- Pentassuglio, F. [2017], *Eschine di Sfetto. Tutte le testimonianze*, Turnhout, Brepols.
- Pentassuglio, F. [2020], Philosophical *synousia* and pedagogical *eros*: on Socrates' reshaping of *paideia*, in: *Philosophie antique* 20, 75-105.
- Pentassuglio, F. [2021], *Senofonte. Apologia di Socrate*, Pistoia, Petite Plaisance.
- Philippson, P. [1949], Il concetto greco di tempo nelle parole *aion*, *chronos*, *kairos*, *eniautos*, in: *Rivista di Storia della Filosofia* 2, 81-97.
- Pope, A.R. [1969], *The Daimonion of Socrates: A Search for Definitions and an Epistemological Assessment*, dissertazione dottorale

Department of Philosophy Kansas State University, Manhattan,  
Kansas.

- Reeve, C.D.C. [1989], *Socrates in the Apology*, Indianapolis, Hackett.
- Reeve, C.D.C. [2000], Socrates the Apollonian, in: N.D. Smith, P. Woodruff (eds.), *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, New York, Oxford University Press, 24-39.
- Ribbing, S. [1870], *Über Sokrates' Daimonion*, Uppsala, Edquist & Berglund.
- Roskam, G. [2018], Plutarch's reception of Socrates, in: A. Stavru, C. Moore (eds.), *Socrates and the Socratic Dialogue*, Leiden/Boston, Brill, 744-759.
- Schefer, C. [1996], *Platon und Apollon. Vom Logos zurück zum Mythos*, Sankt Augustin, Academia.
- SSR [1990], G. Giannantoni (ed.), *Socratis et Socraticorum fragmenta* (4 voll.), Napoli, Bibliopolis.
- Stokes, M. [2012], Three defences of Socrates: relative chronology, politics and religion, in: F. Hobden, C. Tuplin (eds.), *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry*, Leiden, Brill, 243-267.
- Tarrant, D. [1987], The pseudo-Platonic Socrates, in: A. Patzer (ed.), *Der historische Sokrates*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 259-268.
- Theunissen, M. [2002], Griechische Zeitbegriffe vor Platon, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 44, 7-23.
- Trédé-Boulmer, M. [2015], Kairos. *L'à-propos et l'occasion. Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IVe siècle avant J.C.*, Paris, Les Belles Lettres.
- TrGF* [1856], J.A. Nauck (ed.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Lipsiae, Teubner.
- Untersteiner, M. [1939], *Il concetto di daimon in Omero*, Roma, Aseq.
- Vlasak, A.C. [2007], *Concerning Philosophic Hyperbole: Plato's Daemonic Socrates*, dissertazione dottorale, The New School for Social Research of The New School.
- Vlastos, G. [1991], *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press.



- Vlastos, G. [1995], *Studies in Greek Philosophy*, vol. II, Princeton, Princeton University Press.
- von Arnim, H. [1923], *Xenophons Memorabilien und Apologie des Sokrates*, Bianco Lunos, København.
- Weiss, R. [2005], For whom the *daimonion* tolls, in: *Apeiron* 38, 81-96.
- Wilson, J.R. [1980], *Kairos* as ‘due measure’, in: *Glotta* 58, 177-204.
- Wilson, J.R. [1981], *Kairos* as ‘profit’, in: *The Classical Quarterly* 31, 418-420.
- Wu, Y. [2017], *Socrates’ Daimonion*, dissertazione dottorale, The University of Arizona.

### **The manifestation of Socrates’s *daimonion*: *kairos* or *tyche*?**

#### **Keywords**

*daimonion*; *kairos*; *synousia*; education; Socratic religion

#### **Abstract**

Socrates’ *daimonion* manifests itself in very peculiar ways. On the one hand, it appears as *tyche*, a chance over which Socrates has no control; on the other hand, it acts as *kairos*, i.e. the “right moment” a specific action has to be undertaken or avoided. The *daimonion* is capable of directing the choices and actions not only of Socrates, but also, of his friends, companions and fellow citizens. This chapter shows that the *daimonion* appears in each and every critical moment of Socrates’ educational activity: it is thanks to its intervention that Socrates is able to perform his elenctic inquiry, and thus make his interlocutors better. The appearance of the *daimonion* enables Socrates to carefully pick his friends and associates; it thus brings about Socratic *synousia*, i.e. that kind of “company” that can develop into dialogical activity.

Alessandro Stavru  
Università di Verona  
E-mail: [alessandro.stavru@univr.it](mailto:alessandro.stavru@univr.it)

PARTE II  
MOMENTO OPPORTUNO E  
APPARENZA: ΦΥΣΙΣ Ε ΑΪΣΘΗΣΙΣ

## LUCIA PALPACELLI

AISTHESIS COME “SCIENZA DEL PARTICOLARE”:  
LA SENSAZIONE NEL *DE ANIMA* DI ARISTOTELE

SOMMARIO: 1. *Alcune coordinate introduttive*; 2. *La teoria della sensazione*; 2.1. *Il principio del simile con il simile*; 2.2. *Distinzioni terminologiche e concettuali*; 2.3. *La sensazione e il theorein*; 3. *Il ruolo del sensibile*; 3.1. *Le forme del sensibile senza la materia*; 4. *La funzione del mezzo*; 5. *Considerazioni conclusive*.

Questo contributo intende indagare la teoria della sensazione così come Aristotele la presenta nel *De anima*, approfondendo anche questioni relative a quello che potremmo definire il suo statuto gnoseologico, che si chiarisce nell’ambito dello schema esplicativo e ontologico di atto e potenza.<sup>1</sup> Prima di addentrarci nell’analisi dell’*aisthesis*, credo sia utile inquadrarla all’interno di uno sfondo più ampio, cioè quello del particolare valore che la sensazione – e prima ancora i fenomeni (che anche a livello etimologico rimandano a “ciò che appare” – *phainomai*), hanno nella valutazione della *scienza fisica* aristotelica.

### 1. *Alcune coordinate introduttive*

Innanzitutto, occorre fare una premessa relativa all’estensione della scienza fisica aristotelica, in considerazione del fatto che lo Stagirita presenta la teoria della sensazione nel *De anima*, opera che rientra a pieno titolo tra gli scritti fisici. Infatti, come mostra il capitolo 4 del V libro

---

<sup>1</sup> La distinzione tra questi due modi di essere percorre tutte le categorie (una sostanza può essere in potenza o in atto; una qualità può essere in potenza o in atto e così via) e si configura anche come uno schema esplicativo a cui Aristotele ricorre per descrivere alcune realtà e alcuni processi, come per esempio il movimento, l’infinito o il processo di trasformazione degli elementi o, come in questo caso, la sensazione.

della *Metafisica*, Lo Stagirita, intende la *physis* in senso molto ampio e polivalente:<sup>2</sup> in uno dei suoi significati la “natura” indica le realtà che hanno in se stesse un principio di movimento. Nell’orizzonte allargato di questa *physis* trovano cittadinanza legittima, dunque, anche «gli animali e le loro parti e le piante [...]. Infatti, ciascuna di queste cose ha in se stessa il principio del movimento e della quiete» (*Fisica*, II, 1, 192 b 10-15).<sup>3</sup> Questo ramo della fisica sottintende un difficilissimo argomento, cioè la trattazione dell’anima che, come viene chiarito immediatamente

---

<sup>2</sup> Questo libro, il cui uso strumentale è evidente, potrebbe definirsi una sorta di dizionario nel quale Aristotele analizza il significato – o meglio i molteplici significati – di alcuni termini chiave del lessico filosofico legato alla filosofia prima, come principio, causa, elemento, natura, necessario etc. La questione è però dibattuta, come ricorda Reale: «Alcuni studiosi lo hanno assimilato a una sorta di vocabolario filosofico... Altri hanno, per contro, obiettato come l’intenzione dell’Autore non dovette essere affatto quella di redigere un lessico filosofico, perché mancano troppi termini e concetti fondamentali, mancanza inammissibile in uno scritto che intendesse riproporsi un tal fine» [Reale 2008<sup>7</sup>, 318]. Düring [1976, 666] lo definisce «un lessico della terminologia filosofica» e riconosce che l’idea fondamentale è quella del *pollachos legomenon* che egli, però, legge solo in senso logico-linguistico, equiparandola all’omonimia: afferma, infatti, che il *pollachos legomenon* è «ciò che viene designato dal medesimo *onoma*, ma definito da *logoi* diversi». A mio parere, invece, il libro V della *Metafisica* può essere considerato un importante testimone a favore dell’approccio multifocale, inteso come vera e propria chiave ermeneutica. Questo testo, infatti, mostra *in opere operato* la movenza del dire le cose in molti modi, cioè di definire una realtà in tutti i modi in cui essa consente di essere definita. Per approfondire questo approccio rimando a Migliori 2020. In *Metafisica*, V 4, 1014 b 16-1015 a 15, Aristotele offre appunto un vasto spettro dei significati del termine *physis*: ai primi due significati – incentrati sulla generazione – ne seguono altri che sottolineano alcuni piccoli, ma continui e significativi, guadagni e che si concentrano sulla natura del reale: principio del movimento che è interno a ciascuno degli esseri naturali; materia; sostanza, cioè il sinolo di materia e forma; forma e sostanza, nelle quali si individua il fine della generazione.

<sup>3</sup> La conferma di una tale estensione la si ha dai cosiddetti scritti biologici che lo Stagirita definisce e *sente* comunque come fisici, senza alcuna soluzione di continuità. Infatti egli afferma che delle questioni che essi pongono, cioè appunto, degli animali e delle loro parti, deve occuparsi il *physikos*: «È in questo contesto biologico piuttosto che strettamente psicologico che Aristotele pone la sua dottrina della *psyche*» [Kahn 1979, 4]. Lo stesso riconosce G.E.R. Lloyd [1985, 129] quando afferma che «oltre all’astronomia, la *φυσικὴ* dei Greci include non solo le scienze che chiameremmo dinamica, fisica e chimica, ma anche tutti i vari rami della biologia».

all’inizio del *De anima*, è il principio degli esseri animati e, in quanto tale, è oggetto di studio della *physis* (I, 1, 402 a 1-7).<sup>4</sup>

Ora, è proprio nell’ambito della scienza del *physikos* che la sensazione assume un particolare valore, come si evince chiaramente dall’*incipit* della *Fisica*, nel quale Aristotele sembra descrivere come proprio del metodo fisico un processo che definiremmo induttivo:

il procedimento naturale (Πέφυκε...ή ὁδός) va [1] da ciò che è più conoscibile e chiaro *per noi* (ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῶν... καὶ σαφεστέρων) [2] verso ciò che è più chiaro e conoscibile *per natura* (ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα): infatti, non è lo stesso il conoscibile per noi e il conoscibile in senso assoluto. Perciò è necessario procedere in questo modo: da ciò che è meno chiaro per natura, ma più chiaro per noi a ciò che è più chiaro e conoscibile per natura (*Fisica* I, 1, 184 a 15-20).

Il movimento descritto va quindi 1) da ciò che è più debole ontologicamente, ma più evidente alla sensazione (*per noi*) 2) a ciò che è stabile dal punto di vista ontologico, e quindi anche meglio conoscibile in senso assoluto (*in sé*), ma più lontano dalla sensazione.<sup>5</sup> Infatti, Aristotele precisa ulteriormente quest’affermazione, osservando:

---

<sup>4</sup> «Poiché consideriamo la conoscenza tra le cose belle e degne di onore e una più di un’altra o per il rigore o perché si occupa di oggetti migliori e più ammirabili, per entrambe queste ragioni potremmo ragionevolmente porre tra le prime la ricerca sull’anima. Sembra anche che la conoscenza dell’anima contribuisca di molto ad ogni verità e soprattutto a quella della natura (μάλιστα δὲ πρὸς τὴν φύσιν), infatti l’anima è come il principio degli animali (ἀρχὴ τῶν ζώων)» (*De anima*, I, 1, 402 a 1-7; la traduzione di tutti i passi aristotelici citati è di chi scrive). Proprio in virtù di tale definizione dell’anima si può a buon diritto ritenere, come afferma Movia [1979, 34] che «nell’ordinamento del corso biologico di Aristotele, il nostro trattato occupa un posto centrale e che, da un punto di vista logico, esso ne costituisce la “prefazione generale”». Si riconosce, dunque, al *De anima* – nell’ambito delle opere che definiremmo biologiche – un ruolo analogo a quello della *Fisica* nell’ambito delle opere per noi più propriamente fisiche. Kahn [1991, 44], a questo proposito, nota, infatti, che «i testi aristotelici di psicologia e fisiologia (*De anima* e *Parva Naturalia*), così come i grandi trattati di biologia, sono tutti concepiti come facenti parte di questa impresa globale che è lo studio della natura».

<sup>5</sup> Quella che potremmo considerare la teorizzazione di questa distinzione tra ciò che

Innanzitutto, *a noi* sono chiare ed evidenti le cose considerate nel loro insieme (τὰ συγκεχυμένα) e, poi, a partire da queste, diventano conoscibili gli elementi (τὰ στοιχεῖα) e i principi che li determinano (αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα). Perciò, bisogna procedere dal generale (ἐκ τῶν καθόλου) verso ciascuna parte (καθ' ἕκαστα): infatti, l'intero (ὅλον) è più conoscibile per la sensazione (κατὰ τὴν αἴσθησιν) e il generale è un certo intero (ὅλον τί); infatti il generale (τὸ καθόλου) racchiude molte cose come parti (*Fisica* I, 1, 184 a 21-26).

Il punto di vista predominante in *Fisica*, dunque, è quello della sensazione (κατὰ τὴν αἴσθησιν): rispetto ad essa si misura il più chiaro e il più conoscibile. Aristotele nel passo citato osserva che, prima di tutto, attraverso la sensazione, si coglie un intero, cioè qualcosa considerato nel suo insieme (συγκεχυμένον), che contiene parti indistinte, poi si risale agli elementi costitutivi di tale intero ed è possibile distinguerne i principi.

La movenza di risalita dai fenomeni ai principi e alle cause mette in gioco il valore dell'esperienza (ἐμπειρία): l'esperienza che si ha di un oggetto è *uno dei punti di partenza* (certo non il solo, come dimostra la costante abitudine dello Stagirita di discutere, anche in ambito fisico, gli *endoxa* dei predecessori)<sup>6</sup> della scienza fisica ed è forse quello che meglio

---

è più chiaro per noi o per natura, si trova in un passo degli *Analitici Secondi*, I, 2, nel quale Aristotele afferma: «Ciò che è primo e più conoscibile si dice in due modi (διχῶς): non è infatti la stessa cosa primo per natura e primo per noi, né più conoscibile e più conoscibile per noi: dico primo e più conoscibile per noi ciò che è più vicino alla sensazione, ma primo e più conoscibile in senso assoluto ciò che è più lontano» (71 b 33-72 a 4). Nel contesto degli *Analitici*, gli stessi termini che troviamo in *Fisica* – καθόλου-καθ' ἕκαστα – vengono semantizzati in maniera opposta (interviene quindi un'inversione terminologica) rispetto a quanto si è appena visto. È evidente, però, che i contesti nei quali Aristotele pone e spiega i termini *katholou* e *kath'ekasta* sono molto diversi: se, infatti, negli *Analitici* lo Stagirita sta descrivendo il sillogismo scientifico e, dunque, argomenta intorno alla natura di una scienza dimostrativa che si muove dai principi alle conclusioni, nella *Fisica* «sta descrivendo il metodo per ottenere la conoscenza degli ἀρχαί. Questo è proprio l'opposto della dimostrazione scientifica, è il metodo di risalire da ciò che è confusamente dato nell'esperienza a ciò che presuppone» [Ross 1955<sup>2</sup>, 456-457].

<sup>6</sup> Nell'opera fisica aristotelica è possibile infatti rilevare sia una pluralità di “oggetti propri” della fisica e di punti di vista dai quali si può conoscere una stessa realtà sia,

la caratterizza. Questo è ribadito nel *De generatione et corruptione* (I, 2, 316 a 5-10), dove, attraverso un confronto stretto tra Platone e gli atomisti, Aristotele esplicita le coordinate entro cui il *physikos* deve muoversi: considerazione dell’esperienza; dimestichezza con i fatti fisici e capacità di porre un principio che spieghi più fenomeni possibile, se non tutti. Lo Stagirita concede, infatti, che i principi delle cose sensibili siano sensibili, eterni quelli delle cose eterne e corruttibili quelli delle cose corruttibili, perché, in generale, i principi devono essere dello stesso genere delle cose che dipendono da questi<sup>7</sup> e suggerisce che *il*

---

di conseguenza, una pluralità di approcci metodologici alle questioni fisiche. Infatti, all’interno del metodo, o meglio, dei metodi fisici aristotelici si intrecciano tra di loro diverse modalità di argomentazione: una dimostrazione può 1. basarsi su dati empirici; 2. essere condotta in modo dialettico; 3. essere influenzata da elementi teorici razionali, non giustificati (o addirittura in contrasto con) l’esperienza. In particolare, l’esame di alcuni passi delle diverse opere fisiche e biologiche permette di riscontrare la compresenza di due approcci molto diversi – che assumono punti di partenza diversi e hanno finalità diverse – a loro volta articolati in più modi o applicati a contesti diversi. Aristotele, dunque, non sembra affatto porre come alternativi (e autoescludentesi) il metodo dialettico e quello induttivo, propriamente fisico, cosa evidente anche dal fatto che, nei trattati fisici e biologici, molto spesso contrappone “i ragionamenti” ai “fatti” e con costanza osserva lo stesso fenomeno dai due punti di vista, anche se la cifra distintiva della scienza fisica si trova nell’accordo tra fenomeni e principi: quindi, la dimensione empirica ha sicuramente un peso maggiore che in altre scienze. In questo senso, dunque, è evidente, che non esiste, *il* metodo aristotelico per le opere fisiche, ma è preferibile parlare di *diversi metodi* aristotelici – presenti e operanti a pieno titolo in ogni opera fisica – che sembrano adattarsi di volta in volta non solo alla realtà che è oggetto di analisi, ma anche ai diversi contesti e alla diversa prospettiva e finalità dell’analisi stessa. Per approfondire tale questione, cfr. Palpacelli 2009.

<sup>7</sup> Credo si possa interpretare in questo senso anche quanto Aristotele afferma in *Metafisica* XII, 1, 1069 a-b quando distingue tre generi di sostanze (sensibile – che si divide in eterna e corruttibile – e immobile) dicendo che le prime due spettano alla fisica perché hanno movimento, mentre la terza è oggetto di una scienza diversa. Berti [2020, 40-41], invece, riprendendo e discutendo l’idea di Wieland circa il “primato metodico” della fisica sulla metafisica, interpreta diversamente il testo sostenendo che «dal seguito del libro XII risulta che, non solo tutte le cose hanno gli stessi principi per analogia [...] ma anche che hanno la stessa causa motrice, cioè il primo motore, che è comune non per analogia, ma individualmente. Di esso, che poi risulta essere la sostanza immobile, non si cercano i principi perché [...] esso stesso è principio. Se ciò è vero, allora vi sono alcuni principi, o almeno uno, comuni a

*banco di prova della teoria e dei principi fisici sono proprio i fenomeni e l'esperienza, perché per la scienza della natura il fine (τέλος) è «ciò che si manifesta alla sensazione (κατὰ τὴν αἴσθησιν) sempre in modo appropriato (κυρίως)» (De caelo, III, 7 306 a 16-17).*

## 2. La teoria della sensazione

Sulla scorta di questo sfondo introduttivo, è possibile inquadrare e analizzare la teoria della sensazione così come Aristotele la presenta nel *De anima*. Innanzitutto tale teoria va collocata entro una concezione fortemente unitaria di anima e corpo che si coglie fin dalla definizione che lo Stagirita dà dell'anima come «atto primo di un corpo naturale che serve come strumento (*organikon*)» (II, 1, 412 b 7).<sup>8</sup> In forza dello

---

tre generi di sostanze, quindi [...] non c'è bisogno che il terzo genere, vale a dire la sostanza immobile, sia oggetto di una scienza diversa dalla fisica, e la fisica stessa assume il ruolo di filosofia prima». Sulla base di questo e di altri passaggi, Berti sostiene un primato iniziale della fisica di cui rimarrebbe traccia nei libri più maturi della *Metafisica*. Una tale lettura, però, è costretta a poggiare su un'interpretazione genetico-evolutiva, secondo cui, nella fase giovanile del pensiero aristotelico, ci sarebbe stata un'indistinzione tra fisica e metafisica: egli inizialmente avrebbe distinto solo le scienze teoretiche da quelle pratiche; inoltre una tale interpretazione spinge lo studioso a ridurre la polivocità della *Metafisica* aristotelica che egli legge essenzialmente come scienza delle cause prime. Per una critica approfondita alla posizione genetico-evolutiva rispetto alla *Metafisica* si rimanda a Reale [2008<sup>7</sup>, 449-551] che evidenzia anche come la metafisica sia *strutturalmente polivalente*, tanto che Aristotele ne dà quattro definizioni: scienza dell'essere in quanto essere, cioè ontologia; scienza della sostanza, cioè usiologia; teologia, scienza di Dio e della sostanza soprasensibile; scienza delle cause e dei principi. Queste diverse definizioni costituiscono un quadro pluriprospectivo, ma unitario [Reale, 2008<sup>7</sup>, 98-159].

<sup>8</sup> «Aristotele insiste che l'anima è la forma di un tutto composito che è il corpo. È quindi impossibile separare l'anima dal corpo, allo stesso modo in cui lo sarebbe separare l'affilatezza di una scure dal metallo di cui è fatta, oppure la capacità di vedere di un occhio dall'organo fisico in sé» [Lloyd, 1985, 173]. In questa visione unitaria del rapporto anima-corpo, resta problematica la collocazione e la valutazione del *nous*. A dimostrazione di tale difficoltà, Aristotele distingue un intelletto attivo e uno passivo. Questa distinzione interna al *nous* – problematica e molto discussa [cfr. in proposito Ackrill 1993, 107; Donini 1982, 26-27; Berti 2004] – è probabilmente da leggere come il tentativo aristotelico di «avere, nella stessa dimensione dell'anima



strettissimo rapporto tra anima e corpo, Aristotele fa dipendere, in linea generale, la sensazione da una particolare funzione dell’anima, la funzione sensitiva, e la descrive come un movimento che dai sensibili “risale” fino all’anima del soggetto:<sup>9</sup>

Infatti, è forse meglio non dire che l’anima prova pietà o apprende o pensa, ma che *l’essere umano lo fa attraverso l’anima*. Questo non come se in essa ci fosse movimento, ma [il movimento] talvolta giunge

---

intellettuale, una duplicità che permette di salvare l’immortalità di una parte e la mortalità dell’altra» [Migliori 2006, 45]. Sotto queste due visioni del *nous* (considerato come strettamente unito al corpo e visto come nettamente distinto da esso) agiscono infatti *due schemi esplicativi diversi* che partono da due punti di vista diversi: 1. naturalistico-empirista (presente soprattutto nelle opere fisico-biologiche dove, dunque, l’anima è considerata come un oggetto fisico): Aristotele, *da questo punto di vista*, non accetta la polarità anima/corpo e afferma, invece, una stretta unità; tuttavia, se si porta fino in fondo tale impostazione la parte divina, il *nous*, sparirebbe con il corpo e questo Aristotele non può accettarlo; 2. divino-antiempirista (legato al problema dell’immortalità, presente nelle *Etiche* e nelle stesse opere fisiche, ma aporetico rispetto alla visione unitaria dell’anima dal punto di vista biologico): Aristotele sottolinea la dimensione divina del *nous* che, in quanto tale, *deve* potersi staccare dal corpo, perché non può essere mortale. Dunque, «per Aristotele bisogna prendere atto che in una valutazione psico-biologica, in cui si tenta di costruire ragionamenti probanti e rigorosi, come nel *De anima*, è necessario abbandonare la concezione dell’anima-demone, dell’aldilà, della vita dell’anima dopo la morte per interessarsi del solo “principio vitale”. Tuttavia *anche in questo contesto* Aristotele non rinuncia a difendere la presenza di un *nous* per il quale è necessario *un altro discorso*, una presenza che, per di più, solleva una serie molto elevata di problemi e determina alcune forti oscillazioni nella stessa proposta teoretica» [Migliori 2006, 52].

<sup>9</sup> Con una movenza analoga, anche Platone assegna all’anima un ruolo determinante nella sensazione. Egli lo afferma esplicitamente in un passo riferito alla vista, ma lo ricorda anche rispetto all’udito e, ragionevolmente, tale affermazione potrebbe assumere un valore generale: «E tutto questo corpo, divenuto capace delle stesse impressioni a causa delle somiglianze delle sue parti, quando tocca qualunque cosa o qualunque cosa tocca lui, diffondendo i moti dei corpi per tutto quanto il corpo fino all’anima, fornisce questa sensazione, per la quale noi diciamo di vedere» (*Timeo*, 45 C 7-D 3; traduzione di G. Reale). Il filosofo afferma, dunque, che la sensazione non c’è fino a che non tocca l’anima. La Manuli [1977, 97] osserva, infatti che «per Platone la causa ultima di qualsiasi processo psichico rilevante ai fini della conoscenza non è un principio organico, ma l’anima». Per approfondire cfr. Palpacelli 2013, 533-557.

fino ad essa, talvolta parte da lei. Per esempio, *la sensazione muove da determinati oggetti*, il richiamo alla memoria, invece, [muove] da essa verso i movimenti o le tracce negli organi di senso (*De anima*, I, 4, 408 b 14-b 18).

Tenendo presente questo quadro di riferimento, è possibile ricostruire il ragionamento aristotelico seguendo tre passaggi:

1. la ricerca di una definizione del processo dell'avere sensazione che si spiega come una potenza che passa all'atto, ma necessita di alcune precisazioni terminologiche;
2. il ruolo dell'oggetto sensibile;
3. un accenno alla necessità del *medium* nella sensazione.

### 2.1. *Il principio del simile con il simile*

Nel II libro del *De anima* lo Stagirita offre una definizione generale dell'*aisthesis*, in questi termini: «Come si è detto, la sensazione consiste nell'essere mossi e nel patire un'azione: infatti, sembra che sia una qualche alterazione» (*De anima* II, 5, 416 b 35).

Rispetto a questa facoltà, Aristotele rileva subito un problema che ha interessato anche i predecessori. Alcuni infatti sostengono che, nel processo della sensazione, il simile subisca l'azione del simile con il simile, ma questo comporta un'ulteriore difficoltà: per quale ragione non si ha sensazione degli organi di senso e per quale ragione, *senza gli oggetti esterni*, questi non hanno sensazione, anche se in essi ci sono fuoco, acqua e gli altri elementi che sono oggetto di sensazione in se stessi e nello loro qualità sensibili?

La soluzione aristotelica – che anticipo per ragioni di chiarezza – consiste nel dire che la facoltà sensitiva (*aisthetikon*) non è in atto, ma soltanto in potenza, perciò non percepisce da sé ma ha bisogno del sensibile che sia percepibile in atto, come il combustibile non brucia da se stesso, ma ha bisogno del fuoco. Si tratta, quindi, di considerare un oggetto *prima* che subisca un'azione e *dopo* che l'ha subita. La facoltà sensitiva, allora, è una *potenza di sentire* che diventa *sentire in atto* a

contatto con l’oggetto sensibile; per questa ragione, Aristotele afferma che tale facoltà è in potenza ciò che il sensibile è già in atto: essa può subire proprio perché non è simile all’oggetto sensibile e, solo quando viene effettivamente alterata dall’oggetto sensibile, diventa simile ad esso e, quindi, si percepisce, si ha sensazione.<sup>10</sup>

## 2.2. Distinzioni terminologiche e concettuali

Per giungere a questa conclusione, Aristotele procede ad alcune distinzioni terminologiche e concettuali che si riveleranno decisive per illustrare la sua posizione e il suo tentativo di descrivere questa *dynamis* particolare che è la sensazione.

*Avere sensazione* (aisthanesthai) si dice secondo due accezioni, cioè in atto e in potenza: questo significa che la facoltà sensitiva stessa può essere in atto e in potenza; rifacendoci all’esemplificazione aristotelica, potremmo dire che ascolta e vede chi ascolta e vede in atto, ma anche chi ascolta e vede in potenza, se per caso dorme. Analogamente, anche l’oggetto sensibile può essere in atto e in potenza.

Nel contesto della spiegazione della sensazione, però, si rende necessaria un’ulteriore distinzione dei *modi di dire la potenza*:

Infatti è un essere che conosce così come diremmo che l’essere umano conosce, perché l’essere umano è tra gli esseri che conoscono e che possiedono scienza; oppure come diciamo che conosce colui che possiede la conoscenza della grammatica. Ciascuno di questi *non è in potenza allo stesso modo*, ma [1] il primo (ὁ μὲν), perché il suo genere e la sua materia sono di un certo tipo, [2] il secondo (ὁ δ’), perché, qualora lo voglia, è capace di esercitare la sua conoscenza, se non viene ostacolato da fattori esterni. Chi, poi, *ormai esercita il suo sapere si trova*

---

<sup>10</sup> «Secondo la terminologia del *De anima*, l’oggetto della percezione è ciò che è sensibile. Senza entrare nei dettagli della trattazione aristotelica della percezione, [...] l’idea di base è che è l’oggetto sensibile a servire come agente, e perciò ha una potenza in atto, così come il soggetto che percepisce ha la corrispondente potenza di soffrire [quell’azione]» [Unlu 2021, 6].

*in atto* e conosce in senso vero e proprio questa determinata A  
(*De anima*, II 5, 417 a 24-30).

L'esempio aristotelico distingue *due tipi* di soggetto conoscente:

1. *in un primo senso*, si dice che l'essere umano ha la potenza di conoscere e diventare sapiente, perché è un essere umano, cioè per la sua stessa natura che gli offre tale capacità;
2. *in un secondo senso*, invece, si dice che conosce chi ha già una determinata conoscenza, come la grammatica che, volendo, può esercitare.

In entrambi i casi, osserva Aristotele, si tratta di una *conoscenza in potenza* che può attualizzarsi, ma sono in gioco *due concezioni diverse di potenza*:

1. nel primo caso, si ha un'alterazione attraverso l'apprendimento;
2. nel secondo, si passa dal possedere una scienza (per esempio la grammatica) al farne uso, al praticarla.

A proposito di questa distinzione,

non ci sono dubbi che il conoscente si dica *in atto* quando, in possesso della conoscenza, sta ad esercitarla: relativamente a questa, gli altri due sono in potenza, ma in modo diverso, con una diversa gradualità [...] Aristotele si è fatto cogliere dalle difficoltà proprio mentre tentava di definire come potenza ambedue i modi di essere del conoscente; sente, indubbiamente, di dover stabilire delle differenze o una sorta di gerarchia nei modi di essere in potenza o in atto.<sup>11</sup>

«La sensazione dunque è una capacità che può essere posseduta, ma non essere esercitata ed è anche un possesso acquisito che può essere non usato. Ma la sua possibilità di attualizzazione e di uso in atto dipende sempre dall'azione dell'oggetto sensibile esterno».<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Lucchetta 2006.

<sup>12</sup> Oppedisano 2009, 117.

Nell’ambito di questo tentativo di descrizione e spiegazione della facoltà sensitiva, un’altra parola che è necessario analizzare e precisare nei suoi significati è “subire”, che – in questo contesto – può dirsi in almeno due accezioni:<sup>13</sup>

1. subire è una *specie di distruzione da parte del contrario*: si fa riferimento all’alterazione materiale che comporta la distruzione di qualità opposte (questo tipo di alterazione è molto evidente, a livello cosmologico, nell’alterazione che riguarda gli elementi);<sup>14</sup>
2. è una *conservazione, da parte di ciò che è in atto, di ciò che è in potenza*. Infatti, – spiega Aristotele – si deve dire che colui che possiede una conoscenza e passa ad esercitarla (il caso che è stato appena illustrato) o non subisce un’alterazione (perché è una crescita del soggetto verso se stesso e la propria realizzazione) o subisce *un*

---

<sup>13</sup> «La stessa nozione di “subire” (*paschein*) richiede aggiustamenti quando è usata in connessione alla percezione. “Subire” ha infatti allo stesso modo di potenza e di atto due significati: da un lato, esso indica “una certa distruzione (*phthora tis*) a opera del contrario”, quindi il degenerare e perire di ciò che subisce un’azione; dall’altro invece esso indica “la conservazione (*sôteria*) di ciò che è in potenza a opera di ciò che è in atto e che a esso è simile come la potenza all’atto”, quindi l’attualizzazione di una potenzialità e perciò un miglioramento della condizione. Da questo punto di vista, il caso della percezione è analogo per Aristotele a quello del passaggio dal possesso in atto di conoscenza al suo uso e a quello del passaggio dall’inattività all’attività, come quando l’architetto costruisce una casa: in tutti questi casi o non si deve parlare di alterazione, se per essa si intende una degenerazione distruttiva, oppure deve esserci un significato di alterazione che non si rivolge a “disposizioni per privazione”, bensì all’acquisizione di “abiti (*hexeis*) e natura”, ossia appunto alla realizzazione compiuta dell’essenza» [Oppedisano 2009, 118].

<sup>14</sup> Per spiegare il passaggio dalla materia prima agli elementi (terra, aria, acqua e fuoco), nel *De generatione et corruptione* Aristotele individua quattro opposizioni primarie, che essendo accolte e agendo sul sostrato neutro della materia prima, costituiscono gli elementi: caldo-freddo e secco-umido. Queste contrarietà elementari danno luogo solo a quattro combinazioni (infatti i contrari non possono combinarsi tra di loro, perché si annullerebbero reciprocamente) e ogni combinazione corrisponde a un elemento: 1. fuoco: caldo/secco; 2. aria: calda/umida; 3. acqua: fredda/umida; 4. terra: fredda/secca. Grazie a questa combinazione di materia primordiale e opposizioni, tutti gli elementi per natura possono trasformarsi reciprocamente, perché «la generazione va verso i contrari e muove dai contrari» (*De generatione et corruptione* II, 4, 331 a 14).

*genere diverso di alterazione*: non un'alterazione verso le condizioni privative (è la prima accezione del "subire" appena considerata), ma un mutamento verso gli stati positivi e la natura del soggetto.<sup>15</sup> Si tratta, cioè, di uno *speciale tipo di alterazione*, che avviene *nel pensiero e nella sensazione*, e che consiste *nell'attuazione – e quindi nella realizzazione – di una potenzialità*.

### 2.3. *La sensazione e il theorein*

Fatte queste precisazioni terminologiche, Aristotele ha in mano tutti gli elementi per giungere a una conclusione rispetto alla sensazione. Innanzitutto, riconosce che, quando nasce, l'essere umano ha la capacità di avere sensazione, così come di acquisire scienza, cioè *nel primo senso dato alla potenza*: si potrebbe dire, quindi, che l'essere umano è *predisposto a conoscere*. Su questa linea, Aristotele *stabilisce un parallelo tra l'esercizio della scienza e la sensazione*: la sensazione in atto si può dire uguale alla contemplazione, all'esercizio della scienza (*theorein*)<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> «Questo passo può sorprendere, poiché poc'anzi si è distinto fra acquisizione di una capacità, intesa come mutamento genuino, ed esercizio della capacità una volta acquisita, inteso come mutamento "perfettivo". Ma qui la distinzione proposta è interna al mutamento genuino: il primo mutamento considerato prima, quello acquisitivo, viene a sua volta distinto dalla alterazione "privativa", in cui un contrario distrugge l'altro, e caratterizzato come un realizzare ciò che si è» [Zucca 2015, 127].

<sup>16</sup> In *De anima* III, 4, Aristotele – per spiegare la facoltà intellettuale – ricorre all'analogia con la sensazione: se il pensare è analogo al percepire, consisterà nel subire l'azione dell'intelligibile. A questo proposito, Loux [2004, 111] osserva che: «*nous* è un termine elastico il cui uso non è ristretto al caso di una pura e semplice capacità. Comunque, quando è riferito al tipo di funzione pertinente, la sua logica rispecchia quella della sua controparte percettiva, l'*aisthesis* o sensazione». Lowe [1993], invece, dà una lettura diversa del capitolo III, 4 del *De anima* e nega che Aristotele vi proponga un'analogia tra intelletto e sensazione: lo Stagirita, al contrario, qui dimostrerebbe, in polemica con i predecessori, in che cosa l'intelletto differisca dalla percezione. A mio parere, data l'esplicita ammissione aristotelica («Ora, se il pensare è analogo al percepire, consisterà in un subire l'azione dell'intelligibile o in qualcos'altro di simile» *De anima*, III, 4, 429 a 14-15), il fatto che egli qui stia instaurando un'analogia è innegabile, tanto più che, in un quadro analogico, la differenza è certo contemplata e non nega affatto l'analogia stessa.

(*De anima*, II, 5, 417 b 19-20), tuttavia è *diversa dalla scienza* per alcuni elementi:

1. per la sensazione gli agenti che producono l’atto sono *esterni*: visibile, udibile e gli altri sensibili;<sup>17</sup> quelli della scienza, invece, sono *interni*: se si possiede in potenza, si può applicarla;
2. inoltre, «la sensazione in atto» è *causata* dai particolari, che ne sono l’oggetto, mentre oggetto della scienza (*episteme*) sono gli universali e questi, in un certo modo, si trovano nell’anima stessa.

Quindi, mentre il pensare dipende dal soggetto, l’avere sensazione dipende, *in prima istanza*, dalla presenza del sensibile. Aristotele precisa che, come si è visto nelle linee introduttive, questo avviene anche per le scienze che hanno per oggetto i sensibili, così come per le tecniche. A questo punto dell’analisi, si è stabilito, dunque, che nella sensazione intervengono *due tipi di potenza*, ma Aristotele precisa che la loro differenza non ha un nome e quindi bisogna usare i termini “subire” ed “essere alterato”, «come se fossero termini adeguati» (418a3).

Sulla base dell’analisi, risulta dimostrato che, come anticipato, la facoltà sensitiva è in potenza ciò che il sensibile è già in atto. Questo ci riporta alla questione iniziale, e cruciale, del simile e dissimile: la facoltà sensitiva può subire, proprio perché non è simile all’oggetto sensibile e, *solo quando viene effettivamente alterata*, diventa simile.

### 3. *Il ruolo del sensibile*

Il sensibile viene quindi ad essere l’oggetto di ogni sensazione e di ogni senso: è ciò che fa passare all’attualità la potenza della sensazione.<sup>18</sup> Aristotele distingue tre specie di sensibile:

1. i sensibili propri;
2. i sensibili comuni;
3. i sensibili per accidente.

---

<sup>17</sup> Cfr. su questo il prossimo paragrafo, pp. 135-137.

<sup>18</sup> *De anima*, II 11, 424 a 1-3.

I *sensibili propri* sono quelli che possono essere percepiti unicamente attraverso il senso proprio: il colore per la vista, il suono per l'udito, il sapore per il gusto, l'odore per l'olfatto e il tangibile per il tatto. Egli precisa che, rispetto al sensibile proprio, *non è possibile l'errore* nella sensazione (*De anima*, II, 6, 418 a 13).

I *sensibili comuni* sono invece percepibili con più sensi: movimento, quiete, numero, figura, grandezza...

Il *sensibile per accidente* si ha quando ad esempio il bianco è figlio di Diare: cioè «al bianco accade di essere percepito come figlio di costui – l'essere figlio di un dato individuo, nel caso in specie di Diare, è determinazione percepibile»,<sup>19</sup> cioè è il caso in cui cogliamo accidentalmente il figlio di Diare perché questi *accede* al bianco. Aristotele precisa però che «dei sensibili per sé, quelli tali in senso proprio (κυρίως) sono i sensibili propri ed è a questi che si rapporta naturalmente (πέφυκεν) l'essenza di ciascun senso» (*De anima*, II 6, 418 a 24-26).

### 3.1. *Le forme del sensibile senza la materia*

Il passo appena citato conferma che la sensazione non è attivata dall'oggetto in quanto tale, ma dalle *qualità sensibili* dell'oggetto. Infatti, a completamento della sua teoria della sensazione, nell'ultimo capitolo del II libro del *De anima*, Aristotele definisce il senso (αἴσθησις)<sup>20</sup> come ciò che è atto ad assumere *le forme del sensibile senza materia*, così come la cera riceve l'impronta dell'anello senza il bronzo o l'oro. Esso riceve, quindi, l'impronta dell'oro e del bronzo, ma *non in quanto oro e bronzo*<sup>21</sup>; *riceve, appunto, la forma, non la materia. Così il senso*

<sup>19</sup> Zanatta 2015, 4.

<sup>20</sup> «Qui αἴσθησις sta per la capacità percettiva in quanto realizzata in un organo corporeo, per questo tradurre con "senso", senza determinare se riguardi l'organo... o la capacità, pare opportuno» [Zucca 2015, 134-135].

<sup>21</sup> L'espressione ἀλλ' οὐχ ἢ ἕκαστον ἐκείνων λέγεται (424 a 23) viene resa da Hicks [1990, *ad locum*] come «non in quanto è detta essere una cosa particolare». Polanski [2007, *ad locum*] traduce invece in questo modo: «non in quanto ciascuna cosa è detta essere (ciò che è)». In entrambe le traduzioni e le letture, comunque, resta confermato il dato secondo cui la sensazione non dipende dall'oggetto in se stesso o



*subisce l'azione di ciò che ha colore o sapore o suono, ma non in quanto si tratti di ciascuno di questi oggetti, ma in quanto ciascuno di questi oggetti possiede una determinata qualità; quindi l'azione è determinata dalla materia, ma avviene secondo la forma.*<sup>22</sup>

Nel senso, infatti, ci sono in potenza entrambi i sensibili: ogni sensibile è classificato secondo una gamma di contrarietà – per esempio per il colore bianco/nero; per il sapore e l'odore dolce/amaro – che, dall'azione di uno dei due sensibili su di esso, sono portati in atto, ma *senza che intervenga un mutamento nella materia.*

Questo è funzionale a individuare e spiegare il *momento di passaggio* che si opera nell'atto di avere sensazione: avviene, infatti, un'alterazione da ciò che non si muove a ciò che si è mosso, è stato alterato. La sensazione, in linea generale, è una potenza che passa in atto *in un momento preciso*, cioè quando il sensibile si rende presente al sensorio. Concettualmente, dunque, è possibile rintracciarvi anche un *kairos*, inteso nel senso che la sensazione si dà in un *momento preciso*, cioè quando la potenza della facoltà sensitiva viene attuata dalla presenza del sensibile.

#### 4. La funzione del mezzo

A completamento del quadro tratteggiato finora, bisogna porre e affrontare un'ultima questione: Aristotele afferma che tra il sensibile e l'organo sensorio *deve porsi sempre un mezzo*, perché ci sia sensazione.

---

dal suo essere in un dato modo, ma dalle sue qualità sensibili.

<sup>22</sup> In merito a questo passaggio e in generale alla teoria aristotelica della sensazione si è aperto un dibattito ermeneutico, tra i funzionalisti (tra i quali Nussbaum, Putnam) e chi, invece, si oppone a questa lettura (Burnyeat), testimoniato dalla raccolta di saggi, *Essays on Aristotle's De anima*, a cura di Nussbaum e Rorty [1992]; i primi danno infatti una lettura in senso funzionalistico alla dottrina dell'anima (basandosi molto sulla teoria della sensazione): essa sarebbe inscindibilmente connessa al corpo e funzionale ad esso [cfr. Nussbaum & Putnam 1992] e su questa base riconoscono ad essa una attualità; Burnyeat [1992, 22], invece, si oppone a tale lettura e legge questo passaggio, e in generale la teoria della sensazione, come un prendere consapevolezza: il modello aristotelico, a suo parere, si riassumerebbe in questo: «l'effetto dell'organo di senso è la consapevolezza, niente di più niente di meno» e, di conseguenza, egli non riconosce alla teoria aristotelica più alcuna attualità.

Una prova che si potrebbe definire empirica di questo si ha se si considera la sensazione della vista: ponendo l'oggetto colorato sull'organo stesso della vista, si sperimenta, infatti, che non è possibile vederlo e questo accade perché il colore *muove* l'aria e da quest'ultima – che ha un'estensione continua – è mosso il sensorio. Dunque, se il visibile è a stretto contatto con l'occhio l'aria non può fungere da mezzo.

Da quest'ultima osservazione, risulta chiaro che nulla si percepisce se l'oggetto sensibile si trova a diretto contatto con l'organo sensorio, ma *si ha sempre bisogno di un mezzo*. Aristotele chiarisce che questo è vero non solo per la vista, ma anche per il suono e l'odore: nessuno dei due viene percepito se si trova a diretto contatto con l'organo. Lo Stagirita precisa poi che lo stesso principio vale anche per il tatto e per il gusto, *anche se* in questi casi *non sembra che sia così*.<sup>23</sup> Infatti, nel tatto e nel gusto pare esserci *un diretto contatto* tra oggetto e organi sensori, ma anche rispetto a questi due sensi, Aristotele individua la presenza di un *medium* non estraneo, ma *interno al corpo*:<sup>24</sup>

In generale sembra che la carne e la lingua si trovino, rispetto al loro organo sensorio, così come ciascuno di questi, l'aria e l'acqua, si trovano rispetto alla vista, l'udito, l'olfatto. Se l'oggetto fosse in diretto contatto con l'organo sensorio, né in quel caso né in questo si produrrebbe una sensazione, come se, ad esempio, si

---

<sup>23</sup> Burnyeat [1993, 273] sostiene che «nella teoria aristotelica della percezione non esiste alcun processo fisiologico che si rapporta alla percezione di un colore o di un suono, come la materia alla forma». Aristotele si limiterebbe, infatti, a dare la definizione di colore come ciò che produce un cambiamento nell'aria o nell'acqua che siano trasparenti in atto (il colore è infatti definito come ciò che muove il trasparente) e lo sono per azione della luce. Al filosofo basterebbe, dunque, spiegare la natura, l'essenza del colore per spiegare la vista, in quanto la natura o essenza è una cosa che spiega le altre senza bisogno di essere spiegata a sua volta. Questa lettura mi lascia alcuni dubbi, perché mi sembra che una spiegazione di quello che potremmo definire il processo meccanico della sensazione in Aristotele ci sia; lo Stagirita definisce la sensazione come il sensibile (in questo caso il colore o il suono) che imprime la sua forma all'organo sensorio (occhio, orecchio) senza la sua materia; anche se, certamente, restano tante difficoltà e domande di natura fisiologica: come fa il sensibile a imprimere la sua forma? Come fa la forma a passare al sensorio?

<sup>24</sup> Nei *Parva Naturalia*, Aristotele avvicina il senso del tatto e del gusto sotto diversi aspetti e definisce il gusto come «un certo tatto» (*De sensu*, 441 a 3).

ponesse un corpo bianco sulla superficie dell’occhio (*De anima*, II 11, 423 b 17-23).

È chiaro, quindi, che gli organi del tatto e del gusto sono interni: infatti, se si trovassero nella carne o nella lingua, sarebbero effettivamente a diretto contatto con l’oggetto. Dunque, per esempio, *la carne è il mezzo* della facoltà tattile, che è interna. Certo, si tratta di un *medium* dal significato diverso rispetto a quello applicato agli altri sensi, perché in questo caso è *medium* nel senso di «ciò che si trova tra l’organo di senso e l’oggetto sensibile», mentre, rispetto a tutti gli altri sensi, il *medium* si definisce come «ciò che è tra il corpo di chi percepisce e l’oggetto sensibile».<sup>25</sup>

### 5. Considerazioni conclusive

Raccogliendo le fila del percorso analitico intorno all’*aisthesis* così come viene presentata nel *De anima*, possiamo concludere che la sensazione ha un ruolo fondamentale nell’ambito del pensiero fisico aristotelico, perché è il motore primo della conoscenza fisica, è ciò che è *più chiaro per noi*.

Lo Stagirita avvicina l’*aisthesis* all’esercizio della scienza con la differenza che la sensazione si occupa dei particolari; è l’oggetto particolare, infatti, che, *in quanto ha qualità sensibili*, è capace di colpire gli organi sensori e di dare il via al processo di alterazione che fa sì che questa *dynamis* presente nell’essere umano o nell’animale passi all’atto.

In questa analisi è risultato quindi centrale il concetto di potenza, che Aristotele in questo caso ha bisogno di affinare per renderlo *il più possibile “piegato” sulla realtà*, in modo di essere in grado di spiegarla nella sua complessità. Si è visto anche come questo concetto di potenza chiami in causa, in un certo qual modo, il *kairos*: la sensazione infatti deve essere *attivata*, si ha nell’attimo in cui il sensibile muove l’organo di senso. Avviene, quindi, in un preciso momento, perché la facoltà sensitiva, appunto, non percepisce da sé ma ha bisogno del sensibile, come il combustibile non brucia da se stesso, ma ha bisogno del fuoco.

---

<sup>25</sup> Johansen 1997, 200.

## Bibliografia

### Fonti

- Hicks, R.D. [1990], *Aristotle, De anima*, with translation, introduction and notes by R.D. Hicks, Cambridge, Cambridge University Press, 1907; ristampe Amsterdam 1965; Hildesheim.
- Movia, G. [1979], *Aristotele, L'anima*, a cura di G. Movia, Napoli, Loffredo Editore.
- Polanski, R. [2007], *Aristotle's De anima. A Critical Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ross, W.D. [1936, 1955<sup>2</sup>], *Aristotle's Physics*, a revised text with introduction and commentary by W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press.

### Studi critici

- Ackrill, J.L. [1993], *Aristotele*, tr. it. di P. Crivelli, Bologna, Il Mulino, Bologna (ed. or. 1981).
- Berti, E. [2004], Sul carattere “dialettico” della storiografia filosofica di Aristotele, in: G. Cambiano (a cura di), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Torino Tirrenia, 1986, 101-125; ristampato in E. Berti, *Nuovi studi aristotelici. Epistemologia, logica e dialettica*, volume I, Brescia, Morcelliana, 175-199.
- Berti, E. [2020], Primato della fisica?, in: E. Berti, *Nuovi studi aristotelici. Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, volume V, Brescia, Morcelliana, 35-48.
- Burnyeat, M.F. [1992], Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? A Draft, in: M.C. Nussbaum, O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De anima*, Oxford, Clarendon Press, 15-26.
- Burnyeat, M.F. [1993], Aristote voit du rouge et entend un “do”: combien se passe - t - il de choses? Remarques sur De anima II, 7-8, in: *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 118, 263-279.
- Donini, P. [1982], *La filosofia di Aristotele*, Torino, Loescher.

- Düring, I. [1976], *Aristoteles*, tr. it. di P. Donini, *Aristotele*, Milano, Mursia (ed. or. 1966).
- Johansen, T.K. [1997], *Aristotle on the sense-organs*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kahn, C. [1979], Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology, in: J. Barnes, M. Schofield, E. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, London, Duckworth, 1-31.
- Kahn, C. [1991], La *Physique* d'Aristote et la tradition greque de la philosophie naturelle, in: F. De Gandt, P. Souffrin (eds.), *La Physique d'Aristote e les conditions d'une science de la nature*, Actes du Colloque organisé par le Séminaire d'Epistémologie et d'Histoire des Sciences de Nice, Paris, Vrin, 41-52.
- Lloyd, G.E.R. [1985], *Aristotele. Sviluppo e struttura del suo pensiero*, tr. it. di M. Fantuzzi, Bologna, Il Mulino (ed. or. 1968).
- Loux, M.J. [2004], *Nature, Norm and Psyche. Explorations in Aristotle's philosophical Psychology*, Pisa, Scuola Normale Superiore.
- Lowe, M.F. [1993], Aristotle on kinds of thinking, in: M. Durrant (ed.), *Aristotle's De anima in focus*, London/New York, Routledge, 110-127.
- Lucchetta, G.A. [2006], “Se il pensare è analogo al percepire” (*De An.*, III, 4, 429 a 13-14): il ruolo di *phantasia* nel processo astrattivo, in: U. La Palombara, G.A. Lucchetta (a cura di), *Mente anima corpo nel mondo antico. Immagini e funzioni*, Pescara, Opera Editrice, 105-116.
- Manuli, P., Vegetti, M. [1977], *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Milano, Episteme Editrice.
- Migliori, M. [2006], Divino e umano. L'anima in Aristotele e in Platone, in: U. La Palombara, G.A. Lucchetta (a cura di), *Mente anima corpo nel mondo antico. Immagini e funzioni*, Pescara, Opera Editrice, 21-56.
- Migliori, M. [2020], Opportunità e utilità di un approccio multifocale, in: *Humanitas* 1-2, 3-38.
- Nussbaum, M.C., Rorty, O. (eds.) [1992], *Essays on Aristotle's De anima*, Oxford, Clarendon Press.

- Nussbaum, M.C., Putnam, H. [1992], *Changing Aristotle's Mind*, in: M.C. Nussbaum, O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De anima*, Oxford, Clarendon Press, 27-56.
- Oppedisano, C. [2009], Sensazioni e passioni in Aristotele, in: *Rivista di estetica* 42, 117-139.
- Palpacelli, L. [2009], I diversi approcci metodologici nell'opera fisica di Aristotele, in: *Educação e Filosofia* 23 (45), 101-164.
- Palpacelli, L. [2013], *Aristotele interprete di Platone. Anima e cosmo*, Brescia, Morcelliana.
- Reale, G. [2008<sup>7</sup>], *Il concetto di "filosofia prima" e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Milano, Bompiani.
- Unlu, H. [2021], *Dynamis and energeia in Aristotle's Metaphysics*, in: *European Journal of Philosophy* 29 (1), 1-15.
- Zanatta, M. [2016], *Le diverse forme di sensazione nel De anima*, [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it) (ultima verifica: 24.11.2021).
- Zucca, D. [2015], *L'anima del vivente. Vita cognizione e azione nella psicologia aristotelica*, Brescia, Morcelliana.

**Aisthesis as “science of the particular”:  
sensation in Aristotle's *De anima***

**Keywords**

*aisthesis*; act-potency; knowledge; sensible; *medium*

**Abstract**

This paper aims to explore the theory of sensation explained by Aristotle in the second book of *De anima*, also studying topics related to his gnosiological foundations, as they are shown in the explanatory and ontological scheme of act and potency.

A reference methodological context sets *De anima* among Aristotelian physical works. It also underlines the specific value that both sensation and most of all phenomena assume in evaluating the Aristotelian *physical science*.

Starting from this context the analysis develops in *three steps*:

1. searching a definition of the process of “having sensation” that is explained as a potency that becomes act, but needs some terminological and conceptual clarifications about words like act, potency and undergoing;
2. finding role of the sensible object in the process of *aisthesis*;
3. mentioning necessity of the *medium* in the sensation.

Lucia Palpacelli

Università degli Studi di Macerata

E-mail: [lucia.palpacelli@unimc.it](mailto:lucia.palpacelli@unimc.it); [luciapalpacelli@gmail.com](mailto:luciapalpacelli@gmail.com)

GIUSEPPE FEOLA

TEMPORALITÀ E *KAIROS* COME CARATTERI  
COSTITUTIVI DELLA VITA BIOLOGICA  
NEL PENSIERO DI ARISTOTELE

SOMMARIO: 1. *Natura e mutamento*; 2. *Il tempo e il mutamento*; 3. *Il tempo dell'organismo: il problema*; 4. *la struttura dell'organismo*: 4.1. *Proposito*; 4.2. *Definizioni di alcuni concetti fondamentali*; 4.2.1. *'ambiente'*, *'periechon'*; 4.2.2. *'sistema autonomo'*; 4.3. *Il vivente*; 4.4. *Necessità ipotetica e sviluppo organico*; 5. *La temporalità dell'organismo*; 6. *La meta della vita organica: il kairos nella generazione*; 7. *Considerazioni finali. Morte e kairos*.

1. *Natura e mutamento*

La filosofia naturale di Aristotele pone in primo piano i concetti di mutamento (μεταβολή) e movimento (κίνησις): gli enti naturali<sup>1</sup> si distinguerebbero dagli altri enti per il fatto di possedere un principio interno di movimento/moto e quiete. Gli enti naturali sono perciò enti il cui rapporto col moto è costitutivo: la loro natura-essenza, ossia il loro interno principio d'essere, è il principio e causa in virtù del quale quell'ente ha il moto che gli è proprio, e che lo distingue dagli altri enti, articolandosi diversamente nei diversi tipi di enti naturali (cf. *Phys.* 192 b 13-15). Per gli animali e le piante, tale causa di moto è l'anima: l'anima – un particolare tipo di natura, propria solo di alcuni enti

<sup>1</sup> Sono tali (*Phys.* 192 b 8-11) gli animali (ζῷα) e le loro parti, le piante (φυτά) e le loro parti, e i cosiddetti «corpi semplici» («τὰ ἀπλᾶ τῶν σωμάτων»: terra, fuoco, aria, acqua). Le citazioni dalla *Fisica* si riferiscono a Ross 1998. Per le abbreviazioni, sia di nomi di autori sia di titoli di opere, si adottano le convenzioni di Liddell *et al.* 1996. Ove non altrimenti indicato, le traduzioni di testi antichi o stranieri sono mie.



naturali: i viventi<sup>2</sup> – è l'origine delle diverse specie di moto che spettano essenzialmente ai viventi (*de An.* 415 b 21-28<sup>3</sup>).

Il fatto che gli enti naturali siano enti essenzialmente strutturati di moto e mutamento implica che anche il loro rapporto col tempo – tempo percepito nel caso dei viventi senzienti, tempo organico nel caso di tutti i viventi, e tempo fisico nel caso di tutti gli enti naturali – sia costitutivo.

La distinzione tra esseri meramente naturali ed esseri naturali animati (viventi) sembra corrispondere per Aristotele alla distinzione tra esseri predisposti ad *essere mossi* secondo un certo movimento che è loro proprio, ed esseri capaci di *muoversi* da sé,<sup>4</sup> comprendendo in ciò anche la capacità di accrescersi delle piante.

## 2. *Il tempo e il mutamento*

Il rapporto posto da Aristotele tra tempo (*χρόνος*) e mutamento, e tra questi e la struttura ontologica degli enti naturali, è controverso;<sup>5</sup> vi è però consenso sul fatto che la primalità concessa da Aristotele al mutamento e a quella sua specie propria che è il moto<sup>6</sup> rispetto a ogni altra manifestazione della natura è tale da spingerlo a definire il tempo come un attributo proprio del moto,<sup>7</sup> ossia come suo 'numero' (219 b 2). Ciò implica che gli enti naturali sono essenzialmente enti calati nella temporalità: enti la cui essenza è definita anche da determinati rapporti col tempo. Prima di iniziare questa indagine sulla temporalità dei viventi, dovrò perciò dire qualcosa sulla teoria aristotelica sulla natura

---

<sup>2</sup> Tra le miriadi di testi prodotti in 2300 anni di ermeneutica sulla dottrina di Aristotele, mi limito qui a menzionare Gill 1994; Meyer 1994; Quarantotto 2005; Waterlow 1982. Tutti i saggi raccolti in Nussbaum & Rorty 1992 sono di prima importanza per il dibattito sul tema.

<sup>3</sup> Citazioni e menzioni dal *De anima* si riferiscono a Ross 1961.

<sup>4</sup> Così intende Furley 1979, 165-166; si tratta dell'interpretazione comunemente accettata.

<sup>5</sup> Copiosissima la bibliografia sulla nozione aristotelica di 'tempo', che sarebbe pleonastico voler anche solo articolatamente menzionare; per citare un singolo testo per ciascuna delle ultime tre decadi, bastino Roark 2011; Coope 2005; Giordani 1995.

<sup>6</sup> Il moto è il mutamento nell'ambito della categoria del *dove* (cf. *Phys.* 201 a 10-15).

<sup>7</sup> Cf. *Phys.* 220 b 24-26.

del tempo: una mia idea, che sarà ben lontana dal voler esaurire il tema, ma che funzionerà come ipotesi di lavoro servile al tema principale.

In *Phys.* 219 b 15-23, viene ipotizzata, tra gli ambiti di tempo, moto, grandezza, la seguente analogia: *'grandezza : moto : tempo = punto : ciò che è traslato : ora'*.<sup>8</sup> I rapporti tra grandezza, moto, tempo (come quelli tra punto, ciò che è traslato, ora) sono rapporti di consecuzione (ἀκολουθεῖν). La stessa consecuzione vale tra le *proprietà di grandezza, moto, tempo*; in *primis* tra i rispettivi possessi delle proprietà di quantità, continuità, divisibilità: «διὰ μὲν γὰρ τὸ τὸ μέγεθος εἶναι τοιοῦτον ἢ κίνησις ταῦτα πέπονθεν, διὰ δὲ τὴν κίνησιν ὁ χρόνος».<sup>9</sup> Tra queste proprietà vi è anche l'ordinamento secondo il *prima-e-poi*, il cui possesso segue la stessa gerarchia: «ἐπεὶ δ' ἐν τῷ μεγέθει ἔστι τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, ἀνάγκη καὶ ἐν κινήσει εἶναι τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, ἀνάλογον τοῖς ἐκεῖ. ἀλλὰ μὴν καὶ ἐν χρόνῳ ἔστιν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον διὰ τὸ ἀκολουθεῖν ἀεὶ θατέρῳ θάτερον αὐτῶν».<sup>10</sup> Visto dunque che le proprietà del tempo dipendono da quelle del moto, ci aspettiamo che il tempo sia qualcosa di relativo al moto.<sup>11</sup>

A coronamento dell'indagine Aristotele porrà infatti la conclusione che il tempo è «numero del moto secondo il prima e il poi»: «ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον» (219 b 2); «numero» è qui non «ciò per cui mezzo numeriamo» (7, «ὅ ἄριθμοῦμεν»), ma «il numerabile» («τὸ ἀριθμητὸν», 7) o «il numerato» («τὸ ἀριθμούμενον», 6-9). Il tempo sarebbe cioè l'aspetto del moto in virtù di cui questo

<sup>8</sup> 15-17, 22-23, «ἀκολουθεῖ [...] τῷ μὲν μεγέθει ἢ κίνησις, ταύτη δ' ὁ χρόνος [...]· καὶ ὁμοίως δὴ τῇ στιγμῇ τὸ φερόμενον [...]. τῷ δὲ φερομένῳ ἀκολουθεῖ τὸ νῦν, ὥσπερ ὁ χρόνος τῇ κινήσει»: «alla grandezza segue il moto, e a questo il tempo [...]; e ugualmente al punto ciò che è traslato [...]. A ciò che è traslato segue l'ora, come il tempo al moto».

<sup>9</sup> *Phys.* 220 b 26-27: «poiché infatti la grandezza è siffatta, il moto ha questi caratteri; e a causa del moto [li ha] il tempo».

<sup>10</sup> *Phys.* 219 a 16-19: «poiché nella grandezza vi è il prima e poi, è necessario che anche nel moto vi sia il prima-e-poi, in modo analogo a quelli di lì. Ma anche nel tempo vi è il prima e poi per il loro [*int.* di tempo, moto, grandezza] conseguirsi sempre l'un l'altro».

<sup>11</sup> *Phys.* 219 a 8-9: «ἤτοι κίνησις ἢ τῆς κινήσεως τί ἐστιν ὁ χρόνος. ἐπεὶ οὖν οὐ κίνησις, ἀνάγκη τῆς κινήσεως τι εἶναι αὐτόν»; «il tempo è o moto o proprietà del moto. Poiché dunque non è moto, è necessario che sia proprietà del moto».

è numerabile e può esser misurato secondo prima e poi:<sup>12</sup> il tempo è la numerabilità del moto secondo il prima e poi; se assegno al moto un numero secondo prima e poi, ne esprimo la temporalità. Essendo il moto continuo, il numero del moto in cui consiste il tempo è numero al modo in cui lo sono gli estremi di un segmento: essi scandiscono un continuo, individuando quel segmento nella retta su cui giace.<sup>13</sup> Le fasi del moto si susseguono in una consecuzione, di cui si può reperir un'unità di misura: la quale è a sua volta una fase del moto, un moto particolare; *quante volte* il moto che è unità di misura si ripete insieme al moto da misurare, *tanto* è il numero di questo moto da misurare: il suo tempo.<sup>14</sup>

Di questa concezione del tempo è emblema lo strumento più usato al tempo di Aristotele per misurarlo: la meridiana. In essa, diverse posizioni della punta dell'ombra dello stilo corrispondono a diverse tacche nella scala graduata; diverse connessioni *posizioni della punta dell'ombra+tacche* indicano diverse posizioni rispetto al Sole del luogo terrestre (prima-e-poi del moto); ogni diversa posizione del luogo terrestre rispetto al Sole è un elemento nella successione numerabile delle posizioni del luogo rispetto al Sole: è un elemento del cerchio (prima-e-poi della grandezza) percorso dal luogo nel suo giro quotidiano attorno all'asse terrestre; diverse posizioni della punta

---

<sup>12</sup> Il prima-e-poi del moto segue al prima-e-poi della grandezza. Il moto, *qua* numerabile secondo il *proprio* prima-e-poi, è tempo: il tempo è l'aspetto del moto per cui il moto si può misurare secondo il proprio prima-e-poi. In 219 b 2 «κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον» alluderà quindi al prima-e-poi del moto, non al prima-e-poi del tempo. Se 219 b 2 si riferisse al prima-e-poi del tempo, a una sua proprietà, la definizione del tempo conterrebbe un riferimento a una sua proprietà, che invece da essa dovrà essere deducibile. *Poiché* il tempo è numero del moto secondo il prima-e-poi del moto (219 a 22), *allora* anche il tempo ha prima-e-poi.

<sup>13</sup> *Phys.* 220 a 14-16: «ὁ χρόνος ἀριθμὸς [...] ὡς τὰ ἔσχατα τῆς γραμμῆς» («il tempo [è] numero [...] al modo degli estremi della linea»).

<sup>14</sup> *Phys.* 223 b 33-224 a 1: «infatti oltre l'unità di misura null'altro risulta più esservi nel misurato: se non che l'intero è più misure» («παρὰ γὰρ τὸ μέτρον οὐδὲν ἄλλο παρεμφαίνεται τῷ μετρομένῳ, ἀλλ' ἢ πλείω μέτρα τὸ ὅλον»). Il misurato totale è il ripetersi *tot* volte della misura: «γνωρίζομεν [...] τῷ ἐνὶ ἵπῳ τὸν τῶν ἵπῳ ἀριθμὸν» («conosciamo [...] mediante il cavallo singolo il numero dei cavalli», 220 b 21-22). Il fatto che quel moto sia composto di *tot* volte quest'altro moto assunto come unità di misura è la sua temporalità; appunto quel *tot* è il suo tempo.

dell'ombra rispetto alla scala graduata indicano diversi elementi della serie numerabile delle posizioni del luogo rispetto al Sole.<sup>15</sup> Il fatto che siano numerabili diverse posizioni del luogo terrestre rispetto al Sole è la temporalità del sistema Terra-Sole. Se individuiamo le singole posizioni rispetto alle altre (e all'interezza della loro successione), individuiamo la temporalità del sistema Terra-Sole. Individuando le parti della successione individuiamo le fasi del giorno o dell'anno; individuando quante volte il moto della punta dell'ombra dello stilo della meridiana ripeta il suo ciclo col ciclo delle fasi lunari ( $28\frac{1}{4}$ ), o col ciclo del mio sonno e della mia veglia (1/1), o insieme a quante volte la clessidra s'è svuotata, individuiamo la temporalità di questi processi.

Veniamo ora al modo in cui il riferimento alla temporalità, che è tipico di tutti gli enti naturali, struttura il modo d'essere di quei particolari enti naturali che sono i viventi.

### *3. Il tempo dell'organismo: il problema*

Fatti salvi gli studi specifici sulla teoria aristotelica della memoria, che riguarda solo quel particolare tipo di rapporto con la temporalità che è la percezione di essa, il rapporto tra vita (ossia anima), vivente e temporalità mi sembra sia un po' rimasto ai margini degli interessi della bibliografia. Anche se ha largamente trattato il tema King,<sup>16</sup> il discorso mi sembra ancora fecondo di possibilità sostanziose.

## *4. la struttura dell'organismo*

### *4.1. Proposito*

L'idea che mi propongo di sviluppare è che la differenza del sub-genere *vivente* all'interno del genere *ente naturale*, secondo Aristotele, starebbe nella predisposizione del vivente a coinvolgersi in cicli di mutamento non semplicemente dettati dall'incontro tra la propria natura (cioè della sua anima-vita) e i mutamenti ambientali, ma guidati da una cibernetica

---

<sup>15</sup> Per il funzionamento delle meridiane, cf. Morchio 2003.

<sup>16</sup> King 2001, che discuteremo più avanti.

interna che porterebbe tali cicli verso risultati tendenzialmente costanti nella maggior parte degli individui della specie in questione: ossia verso l'espressione attiva delle funzioni distintive della specie. Tale interazione passerebbe attraverso fasi temporalmente scandite in una successione di mutamenti fisiologici (tra i quali un esempio principe sarebbe il progressivo disseccamento e raffreddamento con l'età<sup>17</sup>) non casuale e non dettata da cause esterne (ambientali), ma da queste solo favoriti o impediti,<sup>18</sup> che portano dalla generazione alla morte. Ogni fase è un momento topico della vita dell'animale, ossia del manifestarsi, attraverso l'ambiente e nell'ambiente, della sua natura temporale.<sup>19</sup>

Delineeremo ora un'ipotesi generalissima della struttura ontologica che, secondo Aristotele, permette al vivente di coinvolgersi in tale interazione con l'ambiente.<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> Cf. *Long*. 466 a 18-19: «δεῖ γὰρ λαβεῖν ὅτι τὸ ζῷόν ἐστι φύσει ὑγρὸν καὶ θερμόν, καὶ τὸ ζῆν τοιοῦτον, τὸ δὲ γῆρας ξηρὸν καὶ ψυχρόν, καὶ τὸ τεθνηκός» («si deve tener fermo che l'animale è per natura umido e caldo, e siffatta è la vita. Mentre la vecchiaia è secca e fredda, e [così anche] lo stato d'esser morto»). Tutte le citazioni dai *Parva Naturalia* si riferiscono a Ross 1955.

<sup>18</sup> Ad esempio un ambiente più caldo favorirebbe, secondo Aristotele, i processi di crescita: *Long*. 466 b 22.

<sup>19</sup> L'intero trattato *Sulla generazione degli animali* è ispirato a questo concetto: che lo sviluppo dell'uovo, dell'embrione, dell'animale immaturo debba passare attraverso una serie scandita di passaggi dettata dalla natura della specie, e non dall'ambiente; «the whole process of development of the embryo from start to finish is subservient to the Final Cause [cioè al fiorire delle facoltà dell'animale adulto]: the course of the process is determined by the nature of the product which is to result from it, not the other way round» [Peck 1990, xxxix-xl].

<sup>20</sup> Quando M. Furth 1988 condusse il suo grande tentativo di sistematizzare l'ontologia aristotelica del vivente, introducendo anche un accenno di formalizzazione, ancora non era stata recepita, fuori dal circuito della biologia professionale, la novità costituita da Maturana & Varela 1980. Ciò impedì parzialmente a Furth di estendere il suo tentativo alla dimensione diacronica della concezione di Aristotele, dimensione che è fondamentale, e che Furth chiama «metabolic self-sustenance». Ciò non impedisce a Furth – il che va a ulteriore suo merito – di approcciare massicciamente il tema [1988, 52-54 e poi, a partire da 110, *passim*], pur senza formalizzazione. Non è possibile comprimere in una nota la grande ricchezza di questo libro, ma un passo si presta forse a fungere da riassunto: «for living substances in the real world *what constitutes the continuity of numerically one and the same individual substance over time (what has earlier been dubbed 'diachronic individuation')* will be whatever that

## 4.2. Definizioni di alcuni concetti fondamentali

### 4.2.1. 'ambiente', 'periechon'

Benché nell'arco dell'intero *De longitudine et brevitate vitæ* vengano continuamente discusse le differenze che, nell'interazione tra animale e ambiente, sono dovute alle differenze tra i vari ambienti in termini di calore, umidità e altre caratteristiche fisiche, manca, in Aristotele, una problematizzazione ed elaborazione articolata del concetto di 'ambiente' in biologia. Che un concetto specificamente biologico di 'ambiente' fosse da lui posseduto è chiaro dall'uso, in pochi luoghi ben scelti,<sup>21</sup> dell'apposita parola “περιέχων” (participio neutro sostantivato di “περιέχω”, “circondo”,<sup>22</sup> di cui il latino “*ambiens*” è il calco). Ne manca però una definizione.<sup>23</sup> Sta dunque a noi estrarla, partendo dagli usi che Aristotele ne fa.

In *Phys.* 246 b 6, la nozione è invocata per descrivere l'ambiente fisico con cui devono entrare in relazione le disposizioni materiali del corpo vivo.

In *Phys.* 253 a 13, 16, e 259 b 11, indica l'ambiente in quanto fonte, nell'animale, di mutamenti diversi da quelli di cui è fonte la natura dell'animale.

In *de An.* 411 a 19, indica – nel contesto di una teoria che Aristotele non condivide, secondo la quale l'animale trarrebbe il principio vitale dall'ambiente esterno – tale ambiente esterno.

In *PA* 671 a 19, indica una parte dell'animale che circonda il resto dell'animale: il guscio dei gasteropodi.

In *GA* 738 a 19, indica l'ambiente fisico dell'animale come causa di alterazioni della temperatura nell'animale. *Idem* in 762 b 14, dove il calore stagionale nell'ambiente è indicato come possibile causa

---

*continuity of 'metabolic self-sustenance' may be empirically found, by the scientific investigation of Nature, to consist in»* [149, cors. dell'Autore].

<sup>21</sup> Cf. p.es. *Long.* 465 b 27.

<sup>22</sup> Il verbo ha il valore molto concreto, nella prosa di IV sec. a.C., di “cingere fisicamente”, ossia “circondare”, “attorniare”, “abbracciare”, fino a “contenere”: cf. Montanari 1995, v. «περιέχω», con esempi.

<sup>23</sup> O, quanto meno, non riesco io a trovarla nei molti esempi elencati in Bonitz 1960, v. «περιέχειν».

di generazione spontanea, in analogia col calore dei genitori nella generazione sessuata. In 782 b 26, 29, indica l'ambiente come fonte di azioni fisiche (ancora una volta, gradienti di temperatura e umidità) che possono influire su caratteri dell'animale. Mi sembra di poterne inferire che il *periechon*, o ambiente, del vivente è, per Aristotele, l'insieme dei fattori, esterni al vivente,<sup>24</sup> che entrano in relazione causale col vivente stesso.

#### 4.2.2. 'Sistema autonomo'

Un concetto cardinale nella biologia attuale è quello di '*sistema autonomo*'. È considerato un sistema autonomo un sistema che reagisce agli stimoli esterni in modo (1) non predicibile in base a come reagirebbero i suoi componenti se considerati ciascuno isolatamente (un sistema autonomo non è un'addizione meccanica di parti); (2) tale da preservare, a onta delle perturbazioni ambientali, quella particolare maniera di reagire agli stimoli dell'ambiente in un dato modo (piuttosto che in un altro), che definisce l'identità del sistema stesso;<sup>25</sup> deriva da 2 che il sistema autonomo risponda all'ambiente in modo da preservare la propria identità, cioè se stesso. Esiste in Aristotele un equivalente del concetto di *sistema autonomo*? La mia impressione è che tale corrispettivo non esista, e che Aristotele avrebbe tratto profitto da tale concetto, che si sarebbe interposto, nell'albero di Porfirio, tra 'sostanza' e 'sostanza vivente', come subordinato al primo e sovraordinato al secondo.

---

<sup>24</sup> L'unica eccezione a questo significato, tra le occorrenze menzionate, sarebbe quella in cui designa il guscio dei gasteropodi (*PA* 671 a 19), che si potrebbe spiegare intendendo lì "περιέχον" in un senso generico, prettamente etimologico, come "ciò che circonda".

<sup>25</sup> Cf. Bich 2021.

### 4.3. *Il vivente*

In termini aristotelici, la funzione o atto (*ergon*, ἔργον) tipico del sistema, che si estrinsecherà in determinati comportamenti ugualmente tipici, definisce il sistema come quel tale sistema che è: ne definisce l'*ousia*.<sup>26</sup> Visto che tale comportamento tipico sarà descritto in termini di come il sistema agisce nell'ambiente e reagisce ad esso, l'interazione tipica del sistema con gli stimoli ambientali esterni definirà il sistema come quel tale sistema che è. Volendo dunque tradurre la nozione di sistema autonomo in termini aristotelici, un sistema auto-nomo sarà un sistema di parti organizzate (1) in modo tale da avere un *ergon* diverso da quello di ciascuna singola parte e dalla somma degli *erga* delle singole parti; e (2) in modo tale da preservare la propria capacità di svolgere l'*ergon* a onta di eventuali perturbazioni ambientali. Visto che la capacità di svolgere l'*ergon* è l'essenza (οὐσία, *ousia*) di ciò di cui è *ergon*,<sup>27</sup> un sistema autonomo sarà un sistema capace di reagire all'ambiente in modo tale da preservare la propria *ousia*.

Il sistema autonomo non è necessariamente (nell'ontologia di Aristotele e nemmeno in molte ontologie attuali) un sistema vivente: infatti nulla, dal punto di vista logico, impedisce che l'*ergon* del sistema, che il sistema autonomo persegue e che deve preservare, sia funzionale ai fini ulteriori di qualche altro agente, laddove è carattere intrinseco del vivente, per Aristotele, la sua distinzione dall'artefatto nell'obbedire a una funzionalità autotelica.<sup>28</sup>

La nozione di 'fine', nel caso degli organismi, nell'ontologia di

---

<sup>26</sup> Cf. *Mete.* 390 a 13, l'enunciazione più chiara del principio secondo cui un oggetto, per ricadere in una data specie, deve poter svolgere la funzione tipica degli oggetti di quella specie. Cf. anche *Phys.* 200 a 10, 28, b 5; *EE* 1242 a 13; *PA* 645 b 17; *Metaph.* 1044 a 28. Cf. anche l'enorme numero di occorrenze elencate in proposito alle voci «ἔργον» e «πρίων» («sega», l'esempio favorito di Aristotele nell'elucidazione di questo concetto) di Bonitz 1960.

<sup>27</sup> Cf., di nuovo, *Mete.* 390 a 13, e le occorrenze alla voce «ἔργον» di Bonitz 1960, da cui si evince che l'*ergon* coincide con la compiutezza (ἐντελέχεια) della cosa, e dunque con l'essenza.

<sup>28</sup> Ad esempio, secondo Aristotele hanno *erga* anche gli strumenti artificiali, che sono funzionali ai fini di chi li adopera, laddove la natura è fine (τέλος) *interno* agli enti naturali (*Phys.* 194 a 28).



Aristotele, è primitiva, tanto quanto lo è l'*essere*: il fine di un organismo coincide infatti col suo essere.<sup>29</sup> Non dobbiamo dunque aspettarci che Aristotele lo definisca in termini di ulteriori nozioni più generali. Per quanto mi riguarda, ritengo che un'opportuna definizione di 'fine di *x*' possa essere: l'oggetto o condizione il cui conseguimento o realizzazione implica il passaggio di *x* a un maggior grado di compiutezza (ἐντελέχεια). La definizione in questione – si noti – ha senso anche per le cose inanimate: è infatti sensato (anche se potrebbe essere falso) dire che, se il fine di una penna è permettere a chi l'ha in mano di scrivere, allora, quando chi maneggia la penna scrive, la penna si trova in una condizione in cui è realizzata la sua funzione propria, e come tale in uno stato di compiutezza maggiore rispetto a quando non era usata.

Aggiungendo l'autotelicità ai caratteri propri del sistema autonomo, siamo giunti a delineare cos'è che, per Aristotele, definisce il vivente in quanto attiene al suo carattere più universale, l'unico comune a tutti i viventi e dunque l'unico valido ai fini di una definizione universale (*de An.* 415 a 23-b 7) – il fatto di essere capace di nutrirsi:<sup>30</sup> il vivente è un sistema autonomo autotelico;<sup>31</sup> la cui proprietà di reagire agli stimoli esterni in modo da preservare (tendenzialmente) la propria natura non è essenzialmente funzionale al fine di alcun agente esterno (sebbene possa esserlo *per accidens*), ma solo alla compiutezza della sua propria natura.

<sup>29</sup> Per l'identità tra "fine" (τέλος) e "ciò in vista di cui" *alias* causa finale (τὸ οὗ ἕνεκα), cf. *Phys.* 194 b 32-33, e *Metaph.* 994 b 9; per l'identità tra causa finale dello sviluppo di un ente naturale e la compiutezza della sua natura-essenza, cf. *Phys.* 193 b 3-18.

<sup>30</sup> «Infatti l'anima nutritiva [...] è la prima e più comune potenza dell'anima, in virtù della quale appartiene il vivere a tutti i viventi», «ἡ γὰρ θρεπτικὴ ψυχὴ [...] πρώτη καὶ κοινοτάτη δύναμις ἐστὶ ψυχῆς, καθ' ἣν ὑπάρχει τὸ ζῆν ἅπασιν», (*de An.* 413 a 23-25).

<sup>31</sup> A mio avviso questa è una buona parafrasi di tutte le definizioni di 'anima' date in *de An.* II: «forma di un corpo naturale capace di vita» (412 a 21-22), «compiutezza prima di un corpo naturale capace di vita» (412 a 29), «atto primo di un corpo naturale dotato di organi» (412 b 7); dove il carattere della naturalità contiene quello dell'indipendenza da fini esterni (perché la natura è principio d'essere *interno* all'ente), e quello dell'essere dotato di organi ossia strumenti contiene un riferimento a quello di avere fini (senza i quali gli strumenti non sarebbero tali), e al fatto che tale corpo non è conformato in modo semplice ma articolato.

#### 4.4. *Necessità ipotetica e sviluppo organico*

Una parte rilevante della bibliografia sulla teoria aristotelica del vivente si è concentrata sul problema di come caratterizzare il concetto di necessità ipotetica, di cui l'esempio principe, per Aristotele, è la relazione tra il fine del vivente e le condizioni della sua realizzazione.<sup>32</sup> Un buon precipitato di tali elaborazioni critiche è la sintesi fornita da Cooper:<sup>33</sup> una parte organica del vivente è presente per necessità ipotetica *se e solo se*, data l'essenza di quel vivente, specificata in termini di attività e funzioni, e data la natura dei materiali disponibili, è necessario che quel vivente abbia quella parte.<sup>34</sup> Solo una piccolissima parte della bibliografia, però, si è focalizzata sulla relazione tra tale realizzazione e la sua temporalità, intesa nel senso aristotelico di scansione definita di tappe nella genesi, crescita, *floruit* dell'organismo. Ai fini del mio studio, trovo interessanti le elaborazioni di Freeland,<sup>35</sup> secondo cui Aristotele negherebbe un genuino statuto di *ousiai* agli oggetti che vengono ad essere come mere tappe nella genesi naturale di altri oggetti (le *ousiai*), ai quali sono finalizzati: p.es. agli embrioni,<sup>36</sup> ipostatizzare come *ousia* questa o quella tappa della genesi di una *ousia* sarebbe una mossa illegittima, perché nessuna di tali

<sup>32</sup> Cf. tutti i saggi raccolti in Nussbaum & Rorty 1992. E inoltre Ackrill 1977; Byrne 2002; Cooper 2005; Galluzzo 2006; Gelber 2021; King 2001; Lennox 2001; Loux 2004; Morel 2007, 2016; Nussbaum 1985a, 1985b; Quarantotto 2005; Sprague 1977; Vinci & Robert 2005; Wehrle 1994, solo per indicare pochissimi titoli tra quelli continuamente prodotti sull'argomento.

<sup>33</sup> Cooper 1985 e 1987.

<sup>34</sup> Cooper 1987, 154. I luoghi addotti da Cooper a sostegno della sua interpretazione sono: *PA* 665 b 12-14, 668 b 30-36, 671 a 7-8, 672 b 22-24, 674 a 12-15. Cooper ha anche il merito di aver evidenziato che la struttura concettuale della nozione di *necessità ipotetica* vigente nella biologia aristotelica non implica, bensì esclude, che le nature non viventi esistano in vista del vivente: i viventi, per Aristotele, sono costituiti teleologicamente appunto per fronteggiare nel modo più efficace ambienti che non sono finalizzati alla loro sopravvivenza [Cooper 1987, 159]. A ciò si possono aggiungere le convincenti argomentazioni di Kullmann 1985 contro l'attribuzione ad Aristotele di una teleologia biocentricamente (e a maggior ragione antropocentricamente) orientata.

<sup>35</sup> Freeland 1987.

<sup>36</sup> «For Aristotle the embryo is simply not the right sort of thing to count as a *bona fide* entity. An embryo is a constantly shifting result of the being-cooked, -set, -hardened, etc., of some *katamēnia*» [Freeland 1987, 403].

tappe, tranne il risultato finale, ha uno statuto ontologico indipendente dal processo entro cui sorge, laddove (invece) l'*ousia* che è il prodotto finale del processo ha uno statuto ontologico superiore a quello del processo, e che addirittura lo fonda.

Thom sottolinea che la concezione aristotelica vede un isomorfismo tra le tappe di sviluppo diacronico del vivente e l'incastellamento delle sue strutture in accordo con sempre maggiori gradi di integrazione funzionale.<sup>37</sup> Sulla stessa linea sembra collocarsi Gill, che sottolinea che i vari materiali per la realizzazione della forma del vivente vengono essi stessi all'essere, durante la crescita, da materie precedenti, che possono essere a loro volta state prodotte dal vivente in tappe precedenti del processo; che la genesi di tali materie in successione è a pieno titolo parte della crescita del vivente; che l'unico tipo di materia della genesi del vivente che non è prodotta dalla natura vivente è – precisamente – la materia non vivente di cui il vivente si serve per comporre la sua propria materia vivente.<sup>38</sup>

## 5. La temporalità dell'organismo

5.1. Sia per Aristotele sia per l'ontologia soggiacente all'attuale biologia di ispirazione darwiniana, le funzioni dell'organismo presuppongono la sua capacità (entro certi limiti) di autoregolarsi in modo di adattarsi alle circostanze mantenendo un certo grado di invarianza.<sup>39</sup> Perciò, ambedue le teorie (nonostante la loro ovvia divergenza su altri punti) ritengono sia indispensabile all'organismo un certo grado di capacità di gestire a vantaggio della propria sussistenza le proprie interazioni con gli aspetti stabili e quelli mutevoli dell'ambiente.

5.2. Che si tratti di un fatto primitivo (come vuole Aristotele) o di un prodotto accidentale della selezione naturale (come vuole la spiegazione

---

<sup>37</sup> Thom 1990. Simile mi sembra la posizione di Althoff 1997.

<sup>38</sup> Gill 1997. Cf. *Metaph.* 1036 b 30-33.

<sup>39</sup> Un testo introduttivo alla centralità dell'idea di autoregolazione per il concetto di 'organismo' nella biologia di fine XX e inizio XXI secolo è Morpurgo 1997. Una sintesi più recente sull'argomento è Moreno & Mossio 2015.

oggi vigente) – che, proprio perché originariamente accidentale, non dipende da alcuna causa *propria* anteriore o esterna –, la realtà organica soggiace a un'organizzazione autotelica rivolta verso scopi a lei intrinseci: mantenersi in essere e procedere nel proprio ciclo vitale. Tale teleonomia si esplica nella temporalità della vita, attraverso serie di fasi che si susseguono in consecuzione non casuale.

Secondo Aristotele, l'autotelicità della vita organica si identificherebbe col fatto che la sua autonomia si distingue da quella di ciò che noi considereremmo un mero sistema autonomo sulla base del criterio – passibile di gradi – dell'indipendenza della sua funzione propria da fini esterni. La funzione del sistema autonomo può obbedire a fini esterni, a fini interni, o non obbedire ad alcun fine. Se 'fine di *x*' è l'oggetto o condizione il cui conseguimento o realizzazione implica il passaggio di *x* a una maggior grado di compiutezza, e se il vivente – il sistema autonomo autotelico – è il sistema autonomo la cui proprietà di reagire agli stimoli esterni in modo da preservare (tendenzialmente) la propria natura è essenzialmente funzionale alla compiutezza della sua propria natura (e non a quella di altri enti), sarà in linea di principio possibile individuare condizioni in cui tali due proprietà di indipendenza e compiutezza della funzione, che entrambe caratterizzano il vivente, sono più o meno realizzate. L'*akme* di ciascuna singola funzione del vivente sarà il punto in cui quella data funzione raggiunge il grado massimo ammesso dalla sua natura (o, disgiuntamente, i gradi massimi) di indipendenza dai fattori esterni e di compiutezza.

## 6. La meta della vita organica: il *kairos* nella generazione

6.1. Il *kairos* (καῖρός), ossia “la circostanza opportuna”, è definito da Aristotele come «ciò che è buono (τὰγαθόν) nella categoria di tempo (ἐν χρόνῳ)» (EN 1096 a 26-27 = EE 1217 b 32), ossia il tempo ‘buono’ per la natura di qualcosa (quello in cui tale natura raggiunge la massima compiutezza) o per l'attuazione di un'azione: il primo significato si risolve nel secondo, perché il tempo di massima compiutezza prima di una cosa (cf. 412 a 29) sarà il tempo adeguato allo svolgimento dell'attività (ἐνέργεια) cui è finalizzata la compiutezza prima.

Che il concetto si applichi anche a situazioni che interessano agenti

non razionali, è chiaro da *HA* 626 b 29: «per la produzione del miele [da parte delle api] vi sono due *kairoi*: primavera e autunno».<sup>40</sup>

6.2. Il trattato *Sulla generazione degli animali* è interamente ispirato a tale concezione della ‘corretta (o meno) consecuzione di fasi’ dell’ontogenesi. Sono pieni di considerazioni ispirate a questo concetto, p.es. i capp. I 11,<sup>41</sup> 12,<sup>42</sup> 22,<sup>43</sup> II 4.<sup>44</sup>

Tale attenzione ai tempi non si limita ad apparire ‘in filigrana’, tra le righe di descrizioni e trattazioni di altri temi. L’importanza della corretta successione nell’embriogenesi è esplicitamente teorizzata in II 1, dove Aristotele ricorre a un modello meccanico per illustrarla:

ἐνδέχεται δὲ τόδε μὲν τόδε κινήσαι, τόδε δὲ τόδε, καὶ εἶναι οἶον τὰ αὐτόματα τῶν θαυμάτων. ἔχοντα γὰρ πως ὑπάρχει δύναμιν τὰ μόρια ἡρεμοῦντα: ὧν τὸ πρῶτον ὅταν τι κινήσῃ τῶν ἐξῴθεν εὐθύς τὸ ἐχόμενον γίγνεται ἐνεργεία. ὥσπερ οὖν ἐν τοῖς αὐτομάτοις τρόπον μὲν τινα ἐκεῖνο κινεῖ οὐχ ἀπτόμενον νῦν οὐθενός, ἀψάμενον μέντοι ὁμοίως δὲ καὶ ἀφ’ οὗ τὸ σπέρμα ἢ τὸ ποιῆσαν τὸ σπέρμα, ἀψάμενον μὲν τινος, οὐχ ἀπτόμενον δ’ ἔτι: τρόπον δὲ τινα ἢ ἐνοῦσα κινήσις ὥσπερ ἢ οἰκοδόμησις τὴν οἰκίαν (734 b 9-18).

è possibile che questo muova questo, e questo poi quest’altro, e che sia qualcosa come i pupazzi semoventi atti a stupefare. Infatti, le [loro] parti, anche quando sono ferme, sono tali da

<sup>40</sup> «Τῆ δὲ τοῦ μέλιτος ἐργασίᾳ διττοὶ καιροὶ εἰσίν, ἕα καὶ μετόπωρον». È importante notare che qui non è in questione l’attività dell’apicoltore, ma quella delle api: quindi il *kairos* cui Aristotele si riferisce sarà il tempo opportuno per l’attività delle api.

<sup>41</sup> 719 a 14-29: spiegazione di alcuni caratteri anatomici dell’utero sulla base della successione delle fasi della gestazione e del parto.

<sup>42</sup> 719 a 32-34: spiegazione della posizione dell’utero in base ai diversi bisogni del feto nelle sue diverse fasi di sviluppo.

<sup>43</sup> 730 b 3-5: momento a partire da cui è necessario che il nutrimento provvisto dalla madre cominci ad affluire al feto.

<sup>44</sup> 737 b 11-15: momento in cui l’animale può dirsi “compiuto” (τελεῖον); 737 b 17: momento in cui il generato cessa di aver bisogno della protezione dell’utero; 737 b 22: momento in cui l’uovo deve essere abbandonato dal nuovo nato – per trascegliere solo alcuni esempi tra quelli che potrebbero essere estratti pressoché da ogni riga del capitolo.

avere insita una potenza: e quando in un momento iniziale un fattore esterno li muova, subito ciò che possiede [questa potenza] diviene attività. Come dunque nei pupazzi, in qualche modo, un oggetto si muove senza che alcun fattore esterno [lo] tocchi ora, ma essendone stato toccato: così anche ciò da cui proviene lo sperma o il produttore dello sperma mette in moto avendo toccato ma senza toccare più; in qualche modo, il movimento insito [al vivente] è come l'arte architettonica che produce la casa.<sup>45</sup>

### 7. Considerazioni finali. Morte e *kairos*

Ho brevemente delineato la concezione aristotelica circa la temporalità organica intesa come consecuzione – determinata dalla natura insita al vivente: la sua *ousia* – di fasi scandite attraverso cui il corpo vivo passa dalla generazione al *floruit*, e dunque al suo fine. Resta la questione: di tale temporalità finalizzata è parte anche il decadimento e la morte? Anche della morte vi è un *kairos*?

Secondo uno dei massimi esperti della biologia della Aristotele, King, lo Stagirita non mostrerebbe interesse per l'ipotesi che anche l'invecchiamento, con quanto ne consegue – la morte – possa obbedire a un programma interno. Aristotele descriverebbe l'invecchiamento come un effetto *collaterale* dei processi vitali; ossia come una consunzione necessaria e progressiva delle sostanze umide e fredde che, nell'organismo, sarebbero preposte a rallentare la consunzione del così detto «calore vitale», e la morte come un evento che interviene, prima o poi, quando, in un punto o nell'altro di tale processo, l'insufficienza di tali sostanze umide e fredde fa sì che il calore vitale bruci rapidamente fino all'estinzione.<sup>46</sup>

Γένεσις μὲν οὖν ἔστιν ἡ πρώτη μέθεξις ἐν τῷ θερμῷ τῆς

<sup>45</sup> Cf. anche 741 b 6-11, dove lo stesso modello è di nuovo chiamato in causa.

<sup>46</sup> «Had Aristotle thought that ageing was best explained by triggered destruction, he would have needed to postulate a separate mechanism to regulate it. As it is, the thesis that ageing is a running out of control corresponds more closely to Aristotle's explanation» [King 2001, 13].

θρεπτικῆς ψυχῆς, ζωὴ δ' ἡ μονὴ ταύτης, νεότης δ' ἐστὶν ἡ τοῦ  
 πρώτου καταψυκτικοῦ μορίου αὔξησις, γῆρας δ' ἡ τούτου  
 φθίσις, ἀκμὴ δὲ τὸ τούτων μέσον. τελευτὴ δὲ καὶ φθορὰ βίαιος  
 μὲν ἡ τοῦ θερμοῦ σβέσις καὶ μάρανσις [...], ἡ δὲ κατὰ φύσιν  
 τοῦ αὐτοῦ τούτου μάρανσις διὰ χρόνου μῆκος γινομένη καὶ  
 τελειότητα [...]. ὁ μὲν ἐν γῆρᾳ θάνατος μάρανσις τοῦ μορίου  
 δι' ἀδυναμίαν τοῦ καταψύχειν ὑπὸ γῆρωσ (Juv. 479 a 29-b 5).

La nascita, dunque, è la prima partecipazione [del vivente] nel  
 calore [vitale] dell'anima nutritiva. E la vita è la sua permanenza.  
 La giovinezza è la crescita della parte precipuamente preposta al  
 raffreddamento, la vecchiaia ne è la consunzione. Il *floruit* è lo  
 stadio intermedio tra queste. La fine e corruzione violenta [è] del  
 calore lo spegnimento e la consunzione [...], ma la consunzione  
 di questo stesso calore *secondo natura* avviene nell'arco del  
 tempo e nella sua completezza; [...] la morte in vecchiaia [è] la  
 consunzione di tale parte a causa dell'incapacità [dell'animale] di  
 raffreddarla a causa dell'invecchiamento.

La morte interverrebbe perché la fisiologia dell'organismo 'si consuma'  
 nel protrato esercizio delle sue funzioni, e prima o poi tale consunzione  
 giunge all'estinzione. Questa ricostruzione della dottrina di Aristotele  
 mi sembra trascurare il fatto che lo Stagirita afferma esplicitamente  
 non solo che la morte interviene in tutti gli animali (Juv. 23(17), 478  
 b 22-23), il che è compatibile anche con l'assunzione che si tratti di un  
 effetto collaterale dei processi vitali; ma anche che essa può accadere  
 tanto in modo violento quanto secondo natura (478 b 24-25, «ὁ μὲν  
 βίαιος, ὁ δὲ κατὰ φύσιν»). Se seguiamo King, dovremmo presupporre  
 che Aristotele stia qui estendendo il concetto di 'evento secondo  
 natura' anche agli eventi che accadono come risultato necessario ma  
 collaterale dell'operato della natura tipica dell'ente in questione. Tale  
 interpretazione non mi sembra impossibile; richiede però l'attribuzione  
 di un senso un po' peculiare alla locuzione "κατὰ φύσιν", senso che  
 Aristotele starebbe introducendo, senza avvisarci della sua peculiarità,  
 a proposito di una nozione, quella di 'natura', per lui così centrale.

Un'altra ipotesi interpretativa di questo passo, è che invece Aristotele  
 includa l'invecchiamento, e dunque la morte, tra gli eventi che sono  
 'pianificati' nell'arco fisiologico di vita del sistema vivente: tale ipotesi

permetterebbe, di questo luogo specifico, un'interpretazione molto più in linea con l'uso consueto, da parte di Aristotele, del suo gergo.

In tal caso, anche della morte naturale vi sarebbe un *kairos*.

Ma questo è un argomento da riservare a una futura ricerca.<sup>47</sup>

## Bibliografia

### Fonti

Aristotele, *Les Parties des Animaux*, ed. et trad. P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

Aristotele, *Histoire des Animaux*, ed. et trad. P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1964-69.

Aristotelis, *Meteorologicorum libri quatuor*, ed. F.H. Fobes, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1919.

Aristotelis, *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, Oxford, Clarendon Press, 1984.

Aristotelis, *Ethica Eudemia*, eds. R.R. Walzer, J.M. Mingay, Oxford, Clarendon Press, 1991.

Aristotle, *Parva naturalia*, ed. W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1955.

Aristotle, *De Anima*, ed. W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1961.

Aristotle, *Metaphysics*, ed. W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1966.

Aristotle, *Generation of Animals*, ed. and transl. A.L. Peck, Cambridge/London, Harvard University Press, 1990.

Aristotle, *ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΦΥΣΙΚΗ ΑΚΡΟΑΣΙΣ. Aristotle's Physics*, ed. W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1998.

Aristotle, *On the Parts of Animals*, transl. and comm. J.G. Lennox, Oxford, Clarendon Press, 2001.

---

<sup>47</sup> Su questo tema si è espresso di recente Woodcox 2018.



## Studi critici

- Ackrill, J.I. [1977], Aristotle's definition of *psuchē*, in: J.I. Ackrill (ed.), *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 163-178.
- Althoff, J. [1997], Aristoteles' Vorstellung von der Ernährung der Lebewesen, in: W. Kullmann, S. Föllinger (Hrsg.), *Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 351-364.
- Bich, L. [2021], Autonomous systems and the place of biology among sciences in: G. Minati (ed.), *Perspectives for an Epistemology of Complex Systems. Multiplicity and Interdisciplinarity*, New York, Springer, 41-57; DOI ff10.1007/978-3-030-71877-0\_4ff. fffhal-03311559f – <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03311559/document>, accessed 30.11.2021
- Bonitz, H. [1960], *Index Aristotelicus*, Photomechanischer Nachdruck der Ausgabe von 1870, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Byrne, C. [2002], Aristotle on physical necessity and the limits of teleological explanation, in: *Apeiron* 35 (1) 19-46.
- Coope, U. [2005], *Time for Aristotle. Physics IV.10-14*, Oxford, Clarendon Press.
- Cooper, J. [1985], Hypothetical necessity, in: A. Gotthelf (ed.), *Aristotle on Nature and Living Beings*, Pittsburgh/Bristol, Mathesis Publications and Bristol Classical Press, 151-167.
- Cooper, J. [1987], Hypothetical necessity and natural teleology, in: A. Gotthelf, J.G. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, Cambridge University Press, 243-274.
- Cooper, J.M. [2005], *Knowledge, Nature and the Good: Essays on Ancient Philosophy*, Princeton, Princeton University Press.
- Freeland, C. [1987], Aristotle on bodies, matter, and potentiality, in: A. Gotthelf, J.G. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, Cambridge University Press, 392-407.
- Furley, D.J. [1979], Self-movers, in: G.E.R. Lloyd, G.E.L. Owen

- (eds.), *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge, Cambridge University Press, 165-179.
- Furth, M. [1988], *Substance, Form and Psyche: an Aristotelian Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Galluzzo, G. [2006], *Aristotle's Metaphysics Book Zeta: the Contemporary Debate*, Pisa, Edizioni della Scuola Normale.
- Gelber, J. [2021], Teleological perspectives in Aristotle's biology, in: S.M. Connell (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Biology*, Cambridge, Cambridge University Press, 97-113.
- Gill, M.-L. [1994], Aristotle on self-motion, in: M.-L. Gill, J.G. Lennox (eds.), *Self-motion from Aristotle to Newton*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 15-34.
- Gill, M.-L. [1997], Material necessity and *Meteorology* IV 12, in: W. Kullmann, S. Föllinger (Hrsg.), *Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 145-161.
- Giordani, A. [1995], *Tempo e Struttura dell'Essere. Il Concetto di Tempo in Aristotele e i suoi Fondamenti Ontologici*, Milano, Vita e Pensiero.
- King, R.A.H. [2001], *Aristotle on Life and Death*, London, Duckworth.
- Kullmann, W. [1985], Different concepts of the final cause, in: A. Gotthelf (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburgh/Bristol, Mathesis Publications INC-Bristol Classical Press, 169-175.
- Liddell, H.G., Scott, R., Jones, H.S. [1996], *A Greek-English Lexicon* (with a revised supplement), Oxford, Clarendon Press.
- Loux, M.J. [2004], *Nature, Form and Psyche. Explorations in Aristotle's Philosophical Psychology*, Pisa, Edizioni della Normale.
- Maturana, H.R., Varela, F.J. [1980], *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*, Dordrecht, D. Reidel.
- Meyer, S.S. [1994], Self-movement and external causation, in: M.-L. Gill, J.G. Lennox (eds.), *Self-motion from Aristotle to Newton*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 65-80.
- Montanari, F. [1995], *Vocabolario della Lingua Greca*, Torino, Loescher.

- Morchio, R. [2003], *Scienza e Poesia delle Meridiane*, Genova, ECIG.
- Morel, P.-M. [2007], *De la Matière à l'Action. Aristote et le Problème du Vivant*, Paris, Vrin.
- Morel, P.-M. [2016], La nature ne fait rien en vain. Sur la causalité finale dans la *Locomotion des animaux* d'Aristote, in: *Philosophie Antique. Problèmes, Renaissances, Usages* 16, 9-30.
- Moreno, A., Mossio, M. [2015], *Biological Autonomy. A Philosophical and Theoretical Enquiry*, Dordrecht, Springer.
- Morpurgo, G. [1997], *La logica dei Sistemi di Regolazione Biologica*, Torino Bollati Boringhieri.
- Nussbaum, M.C. [1985a], Aristotle on teleological explanation, in: M.C. Nussbaum (ed.), *Aristotle's De Motu Animalium*. Text with Translation, Commentary, and Interpretive Essays, Princeton, Princeton University Press, 59-106.
- Nussbaum, M.C. [1985b], The *De Motu Animalium* and Aristotle's scientific method, in: *Aristotle's De Motu Animalium*. Text with Translation, Commentary, and Interpretive Essays, Princeton, Princeton University Press, 107-142.
- Nussbaum, M.C., Rorty, A.O. (eds.) [1992], *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press.
- Quarantotto, D. [2005], *Causa Finale, Sostanza, Essenza in Aristotele*, Napoli, Bibliopolis.
- Roark, T. [2011], *Aristotle on Time. A Study on the Physics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sprague, R.K. [1977], Aristotle and the metaphysics of sleep, in: *The Review of Metaphysics, a Philosophical Quarterly* 31 (2), 230-241.
- Thom, R. [1990], Homéomères et anhoméomères en théorie biologique d'Aristote à aujourd'hui, in: D. Devereux, P. Pellegrin (eds.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 491-511.
- Vinci, T.C., Robert, J.S. [2005], Aristotle and modern genetics, in: *Journal of the History of Ideas* 66 (2), 201-221.
- Waterlow, S. [1982], *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics*, Oxford, Clarendon Press.

Wehrle, W.E. [1994], The definition of soul in Aristotle's *De Anima* II 1 is not identical to the definition of snub, in: *Ancient Philosophy* 14 (2), 298-317.

Woodcox, A. [2018], Aristotle's theory of aging, in: *Cahiers des Études Anciennes* 45, 65-78.

## **Temporality and *kairos* as the foundational features of biological life in Aristotle's thought**

### **Keywords**

Aristotle; time; life; growth; decay; death; change; essence

### **Abstract**

According to Aristotle, living beings are a subgenus of the macro-genus of natural beings (*Phys.* 192 b 9-10). Natural beings (he thinks) bear an essential relation to change: their nature-essence is an intrinsic principle of change (*Phys.* II 1). Since change and movement must necessarily occur in time (*Phys.* IV), the crucial connection between movement and essence(s) of natural beings implies an equally crucial connection between time and these essences. While much has been written about the relation of natural beings to time in Aristotle's thought, relatively little attention has been paid to the way in which temporality shapes the ways of being of living beings.

I will here ask the following question: which kind of relation to time is presupposed, for living beings, by their essences?

My hypothesis is that what distinguishes the living relation to temporality from non-living one is that the living one is ruled by a form which dictates a necessary succession of phases, from birth to death. Each phase is a focal moment of the life of the living being: i.e. of the manifestation and appearance, in the concrete life, of the various temporal aspects of its essence, each in its proper moment (*kairos*).

Giuseppe Feola

Università "D'Annunzio", Chieti-Pescara, Italia-Italy

E-mail: giuseppe.feola1@gmail.com

ESSAYS / SAGGI LIBERI

## DAVID ROOCHNIK

IN DEFENSE OF *DOXA*: REFLECTIONS  
ON PLATO'S *CHARMIDES*

Anyone so foolish as to doubt that Plato is a superbly playful writer should read Fogelman and Hutchinson's essay «Seventeen Subtleties in Plato's *Theaetetus*». The authors show that in the image of the wax block used by Socrates to explain the nature of false «opinion» or «judgment» (δόξα) Plato tells a little joke. He has Socrates enumerate seventeen cases in which a perception of X or Y might connect or fail to connect with previous impressions of X or Y stored in the memory. So, for example, someone may have a memory of (and thereby «know») X and Y, but perceive neither of them. In this case, the false judgment that X is Y or vice versa is impossible. By contrast, someone may know X and Y but perceive only Y. In this case, she may well falsely judge that Y is X. While this enumeration hardly explains the nature of false judgment it at least provides an instance of it, and thereby demonstrates (against Protagoras) that it is possible.

Fogelman and Hutchinson show that Socrates' enumeration of these seventeen cases is both «peculiar» and «incomplete». It is not necessary to rehearse the details of their analysis, for what is relevant here is only their account of why Socrates' procedure is so flawed. They deny that it is due to «carelessness or sloth» on Plato's part [Fogelman & Hutchinson 1990, 304]. Instead, they demonstrate that Plato carefully constructs this passage in order to hark back to an earlier moment in the dialogue in which Theaetetus described his teacher Theodorus' mathematical work.

Theodorus here was drawing some figures for us in illustration of roots, showing that squares containing three square feet and five square feet are not commensurable in length with the unit of the foot, and so, selecting each in its turn up to the square

containing seventeen square feet; and at that he stopped (*Tht.* 147d3-6).<sup>1</sup>

As Heath explains, «Theodorus proved the irrationality of  $\sqrt{3}$ , 5 ... up to  $\sqrt{17}$ . It does not appear, however, that he had reached any definition of a surd in general or proved any general proposition about all surds». By contrast, «because the number of the surds appears infinite», Theaetetus was impelled to «attempt to collect them into one» (*Tht.* 147d8). In other words, Theaetetus engaged in a far more advanced theoretical project than his teacher. Again citing Heath, (the historical) Theaetetus succeeded in realizing his ambition, for he «generalized the theory of irrationals on lines», and thereby contributed to the composition of Book X of Euclid's *Elements* [Heath 1981, 203]. In sum, compared to his student, Theodorus is a plodder who, rather than attempting a genuinely theoretical enterprise that aims for universality, operates in a mechanical, case-by-case fashion. Fogelman and Hutchinson convincingly argue that Plato contrives the flawed enumeration of the seventeen cases in order to echo, and subtly mock, Theodorus' work. «The alert reader», they say, «will be reminded of the earlier passage, where Theodorus conducted his investigation by enumeration of 17 cases, and will be prompted to take this passage as an example of the same procedure» [Fogelman & Hutchinson 1990, 305].

Another example of Plato's numerical playfulness occurs at the beginning of the *Phaedo*. Here we learn that Socrates' execution has been delayed because of the ritualistic sailing of a ship to the island of Delos to commemorate the occasion when Theseus went to Crete with «fourteen youths and saved them and himself» (*Phd.* 58a11-b1). Not coincidentally, fourteen men are named as being present in Socrates' cell. As several commentators have noted, this parallel suggests that «Socrates is the new, philosophic Theseus» whose arguments are designed to «save» his fourteen (named) companions [Brann & Kalkavage 1998, 3].

Another instance of such numerical playfulness is Plato's frequent use of the mean or middle position in a list, or even in a whole dialogue, in order to give special emphasis. In the *Apology*, for example, both the

---

<sup>1</sup> All translations of Plato are my own.

first and the last sentences contain a Socratic declaration of ignorance (οὐκ οἶδα at 17a2 and ἄδηλον παντὶ πλὴν ἢ τῷ θεῷ at 42a5), while the middle sentence has him making a strong claim to knowledge (οἶδα at 29b7). In the *Republic*, discussion of the Idea of the Good occurs (roughly) in the central section of the dialogue (505a-509a), as does the digression on the nature of the philosopher in the *Theaetetus* (172d-175e).

While no great philosophical or exegetical content can be extracted from these sorts of number-plays on their own, they do serve as leads that are worth pursuing. Thus in the case of the flawed enumeration in the *Theaetetus* Plato is no doubt reminding the reader that rather than providing lists of examples in answer to the «what is it?» question, philosophers should emulate Theaetetus and attempt to forge a singular and universally applicable definition. And surely the most urgent question raised by the *Apology* is how to reconcile Socrates' denial that he is wise with his strong claim to knowing «the greatest good for a human being» (*Ap.* 38a2). In both cases, then, the number-play should be treated as a serious provocation.

This paper pursues such a lead in the *Charmides*. It concerns the philosophical significance and value of *doxa*. While debunked in the *Republic* (see 480a), and damned with faint praise in the *Meno* (99a-100b), *doxa* plays a surprisingly positive, even privileged, role in this dialogue, one that is signaled by the number-play shortly to be discussed. Before doing so, the context of its appearance must be established.

The question that triggers the *Charmides* is, what is «temperance» (σωφροσύνη)?» (*Chrm.* 158a10). After a series of failed attempts at definition, Critias suggests that «temperance is knowing oneself (τὸ γινώσκειν ἑαυτόν)» (164d4). For support he appeals to the inscription at Delphi, «Know yourself (Γνῶθι σαυτόν)» (164d7), which he equates with the imperative, «Be temperate (Σωφρόνει)» (164e7). The subsequent portion of the dialogue is then devoted to examining the question of self-knowledge.

Soon after proposing his definition of «knowing oneself», Critias reformulates it: self-knowledge becomes «knowledge of the other knowledges and is itself of itself».<sup>2</sup> He has made two substitutions.

---

<sup>2</sup> Tuckey [1951], 57-59 provides an extensive discussion of this problem.



First he replaced τὸ γινώσκειν, whose base meaning is «recognize» or «become familiar with», and is regularly used to signify knowing or recognizing another person, with ἐπιστήμη, often translated as «science».<sup>3</sup> In the *Charmides* (and several other dialogues) ἐπιστήμη is used interchangeably with τέχνη – often translated as «art» – and finds its key examples in «sciences» such as calculation and geometry, as well as productive forms of knowledge like building and weaving (see 165d4-e8.). Second, Critias substituted «itself (ἑαυτῆς)», whose antecedent is ἐπιστήμη, for «oneself (ἑαυτόν)». As a result, he transformed the potentially quite personal and introspective sense of knowing oneself into a more abstract, or epistemological, conception in which knowledge knows itself.<sup>4</sup>

This move could conceivably be justified, but only if the human self were deemed to be essentially a knower. But this is questionable, for in making this move Critias seems to substitute a segment of human selfhood, namely knowing, for the whole. After all, one might suggest (as Socrates himself later seems to do) that being-a-self includes engaging in activities such as perception, desiring, wishing, loving, fearing, and opining (see 167c7-168a4). If this is the case, then knowledge of knowledge would be too narrow to do the job.

For the moment, however, follow Socrates' lead and suppress this question. Grant to Critias that knowing oneself is equivalent to knowledge of knowledge. Unfortunately, far from making the task of uncovering the nature of self-knowledge any easier, this equivalence only causes headaches. This is because knowledge of knowledge seems at odds with the conceptual structure that characterizes other forms of knowledge. Socrates elaborates by explaining that the salient feature of knowledge is the fact that it has an object other than itself. This holds whether the knowledge is productive, like housebuilding – whose object is houses and not housebuilding (165e7) – or theoretical, like calculation, whose object is the odd and the even (166a6). By contrast, knowledge

---

<sup>3</sup> Hyland [1981], 96-102 thoroughly analyzes this substitution. See Snell [1976], 20-39 for a discussion of the meaning of γινώσκειν.

<sup>4</sup> And, as Socrates characteristically adds, also of the «absence of knowledge»: see 166e7. The substitution of “itself” for “oneself” is much discussed in the literature. See Tuckey [1951], 42-49 and McKim [1985], 61-62.

of knowledge has itself as its own object. Unlike ordinary forms of knowledge, it is self-reflexive.

Socrates next challenges the very plausibility of epistemic self-reflexivity by adducing a list of relations, which, he seems to imply, is representative of the self in action, including the act of knowing. All are intentionally directed at an object other than themselves, and so none of them, it seems, is self-reflexive. For example, vision, the first item on the list, is of a visible object (that which has “color”) and not of vision. Hearing is not of hearing, but of sound. The list (167c7-168a8) runs thus:

Activity of the self	Object of the activity
1. Vision	the visible ( $\neq$ vision).
2. Hearing	sound ( $\neq$ hearing).
Generalization to «all senses» (167d7).	
3. Desire	pleasure ( $\neq$ desire).
4. Wish	good ( $\neq$ wish).
5. Love	beautiful ( $\neq$ love).
6. Fear	the terrible ( $\neq$ fear).
7. <i>Opinion (doxa)</i>	? ( $\neq$ <i>opinion</i> ).
8. Knowledge	branch of learning (μαθήμα) ( $\neq$ knowledge). <sup>5</sup>

From these examples Socrates infers the following: «Wouldn't it be absurd (ἄτοπον) if there is [a kind of knowledge that is not of some branch of learning but is of itself and the other forms of knowledge]?» (168a10). He resists being dogmatic here, for he quickly adds, «However, we should not yet be confident that there isn't, but instead should investigate whether there is» (168a10-11). In other words, he leaves open the possibility of there being this sort of knowledge, this sort of self-reflexive psychological relation.

Socrates explains further what these relations have in common, and in so doing prepares to add five more items. Knowledge, he says, «has the capacity (δύναμιν) to be of something (τινός)» (168b3). In a similar

---

<sup>5</sup> «Branch of learning» is Sprague's translation of μαθήματος. Sprague [1992], 24.

fashion, «the greater», he says, «has just this capacity, namely to be greater than something (τινός)» (168b6). Here Socrates trades on two of the several senses of the Greek genitive. The first is the partitive, which «may denote a whole, a part of which is denoted by the noun it limits» [Smyth 1963, 315]. For example, calculation is knowledge of the odd and even. The second is the genitive of comparison, which «denotes that with which anything is compared» [Smyth 1963, 330]. So, for example, X is greater than Y. Where English uses two different prepositions, «of» and «than», Plato can retain the same pronoun (τινός) in the genitive. Even so, with this move Socrates conflates two different kinds of relations, namely intentionally directed psychological acts and quantitative comparisons like being greater than. Again, cut Socrates some slack here and proceed to the next five items.<sup>6</sup>

- |             |                                      |
|-------------|--------------------------------------|
| 9. Greater  | greater than the less (≠ greater).   |
| 10. Double  | double than the half (≠ double).     |
| 11. More    | more than the less (≠ more).         |
| 12. Heavier | eavier than the lighter (≠ heavier). |
| 13. Older   | older than the younger (≠ younger).  |

About these five quantitative relations Socrates is dogmatic: «when it comes to magnitude and plurality these sorts [of self-reflexive relations] are absolutely impossible» (168e6). After all, if the greater were greater than itself, it would also be less than itself, which is impossible. When it comes to the first eight, however, he announces that «a great man is needed» (169a3) to perform the proper division that would determine which of the non-quantitative relations could possibly be self-reflexive and which not.<sup>7</sup> Socrates confesses that he himself is not up to the job.

Such self-doubt is warranted. To explain why, consider these

---

<sup>6</sup> Sprague [1992, 83] cuts Socrates too much slack when she says that «the expression translated as ‘greater than’ is, literally, ‘greater of’». Also, see *Republic* 438b-d for a comparable discussion of relations that are τινός.

<sup>7</sup> Here Socrates adds two more items to the list: motion moving itself and heat burning itself (168e9-10). Note that the former is the definition of the soul found in the *Phaedrus*.

two scenarios: (1) I have a job interview scheduled for tomorrow. Remembering my emotional state in past performances, I may today become fearful that tomorrow I will become afraid and perform badly. It seems possible, in other words, to fear fear. (2) I am writing an epistemology textbook and have a chapter in it titled «What Are Opinions?» Since I am not terribly dogmatic, I have consistently claimed that my chapters reflect only my own opinion. It seems that I have formulated an opinion of opinion.

If it is possible to fear fear, then presumably the fear that is feared must have the same characteristic as do all other objects of fear: it must be «terrible» (δεινόν: 168a1). To cite the example Socrates uses to illustrate his general point: if «hearing itself were to hear itself, it would hear itself insofar as it has sound» (168d6-7). The reason why a «great man» is needed to figure out which of the first eight relations are properly self-reflexive is that in each case it must be determined whether the psychological activity can take on the same quality as its standard object. Vision and hearing cannot, for while I can see my eye, seeing itself does not have color and so cannot be seen. (Although I may well somehow see that I see.) As suggested above, however, each of the subsequent six examples is more complicated. To reiterate, it may be possible to fear fear. If so, then the fear that is feared would have take on the standard quality of a fearful object; namely, being terrible.

The first eight items on Socrates' list constitute a catalogue of psychological activities. We share with other animals the capacity for sense perception and the desire for pleasure. We have a rational imagination that allows us to wish for what we believe will be good, and we fall in love with someone we take to be beautiful. We suffer emotions like fear, formulate opinions, and perhaps even know a thing or two. In other words, fully comprehending all the items on the list, and determining which are self-reflexive and which not, might actually constitute self- knowledge.

We now approach the numeric clue discussed above. For two playfully serious reasons, the seventh of the thirteen items, *doxa* («opinion» or «belief»), is especially noteworthy. First, it is in the middle position. Second, unlike the other twelve entries, no object of *doxa* is identified. Instead, about it Socrates only says this: «have you

ever observed an opinion that is an opinion of opinions and of itself and does not opine any of the objects (ὄν) of which the other opinions opine (δοξάζουσιν)?» (168a3-5). The answer is negative, but no further information is offered on what the object of an opinion might be. Perhaps this is because it has the same object as knowledge; namely, a branch of learning (μαθήμα). Even if this were so (a notion denied at *Republic* 478b-e), in the context formed by the other items on the list, the absence of an object of opinion is striking.

To defend the hypothesis that the numerical structure of this list is a device meant to draw the reader's attention to the item in the middle, consider an earlier passage. When Socrates first began his examination of Charmides he said this to the boy:

If temperance is present in you, you will be able to form some opinion (δοξάζειν) about it. For surely it is necessary that, if it is present, it will provide you with some awareness (αἴσθησις) on the basis of which you would have an opinion (δόξα) about what temperance is, and what sort of thing it is. Or don't you think so? I do think so, Charmides replied.

And, I said, do you also think this? Since you know how to speak Greek, surely you would be able to say how it appears to you (158e7-159a7).

With these remarks Socrates proposes the following sequence: presence of temperance within→awareness→opinion formation→articulation of the opinion. This scheme, with “→” symbolizing «provides the conditions for», suggests that epistemic access to temperance is available (to those who possess it) through some mode of introspection. To formulate an opinion about what temperance is one must first look within and examine one's own internal awareness of it. Without delving into what exactly «awareness» means – Hyland [1981, 45-55] does this well – I shall next show how Socrates' scheme sets the stage for the dramatic exchange that shortly ensues between Charmides and himself, and in so doing offers an important clue about how the question of self-knowledge is treated in this dialogue.

Charmides' first attempt to express his opinion – to answer the question, what is temperance? – is «a kind of quietness» (159b5).

Socrates praises him for «speaking well» (159b7). By this he does not mean that Charmides is right. Indeed, he refutes the answer rather easily in the lines that follow. Again without going into details, which Schmid [1998, 22-27] does well, suffice it to say here that this definition only reports an observation of what is at best a behavioral feature of a person typically counted as temperate. In other words, while it may be true that many of those who are temperate act quietly, quietness is, for the reasons Socrates elicits, inadequate as a definition of temperance. Nonetheless, his praise of the boy here is sincere, for Charmides has abided by the rules implied by the scheme Socrates introduced. He examined his own «awareness», his own beliefs about those who are temperate. He stayed within the horizon of his own *doxa*.

Socrates next exhorts the boy to do better by saying, «Once again, Charmides, apply your mind and look into yourself (εἰς σεαυτὸν ἐμβλέψαζ). Speak well and courageously (ἀνδρείως) and tell us what temperance seems to you to be» (160d5-e1). This time the boy answers that «temperance is modesty (αἰδώς)» (160e4).<sup>8</sup> Again, Socrates refutes Charmides' proposal, this time merely by citing a single line from Homer: «modesty is not good for a man in need» (161a4). If Homer is to be trusted, then, because temperance is counted as a good, modesty is the wrong answer.<sup>9</sup>

Finally comes the dramatic moment promised above. Having twice been refuted, Charmides offers a third definition. «I just now remember something that I heard from someone else; namely, that temperance is 'minding one's own business' (τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν). So examine whether it seems to you that the one who said this is speaking correctly». Socrates replies: «You bastard (μιαρέ)! You heard this from Critias here, or some other wise man» (161b4-c1).

---

<sup>8</sup> «*Aidōs* acts as a forerunner to *sophrosyne* in epic poetry. What the classical *sophrosyne* shares with the Homeric *aidōs* is chiefly a fear of overstepping boundaries. It is for this reason that both can restrain *hybris*, the arrogant violation of limits set by the gods or by human society» [North 1996, 6].

<sup>9</sup> Plato smuggles in a slick kind of pragmatic consistency here. *Aidōs* understood as modesty especially requires young people to defer to authority figures. And here he has Charmides defer to Homer's authority, and thereby manifest the very quality he has just proposed.

Socrates' denunciation of Charmides here is so strong – the Greek word he uses literally means «polluter» – because the moment the boy, in the hope of saying something impressive, quotes Critias, he has ceased to «look into himself». He has failed to generate an opinion that takes its bearings from his own «awareness» of what lies within himself. Instead of honestly examining himself, he opts to sound like a sophisticated intellectual. If the presence of temperance leads to an awareness of it, and if this leads to the capacity to formulate an opinion of what it is, then he has squandered his opportunity to understand not only the temperance within himself, but himself as such.

Socrates' vehement response to the boy's quotation of Critias reinforces the contention that earlier he was sincere in praising Charmides for speaking well on his first attempt, even though his answer was wrong. There the boy had looked inside of himself, had examined images of those he took to be temperate men, and then had generalized to «quietness». However inadequate as a philosophical definition, this was actually a sensible representation of a traditional view about temperance. It was, at least, an honest effort to think about the question. Even better was his second venture, «modesty», for with this answer Charmides had nicely improved upon his first. Schmid explains:

The quality of moderation cannot be determined at the level of behavior alone. It must be found at another level. But what might be more appropriate than the quality within the person, which would cause him to behave on his own in a manner that is regarded as moderate? [...] [and this is modesty] [Schmid 1998, 25].

In short, Charmides was making progress. But on his third attempt he fouled up. He looked away from himself and towards Critias (ἀπέβλεπεν: 162b11). As a result, he relinquished his access to the temperance present within him. Indeed, he may have revealed that it was not there in the first place. For surely, in having him do this, Plato was reminding his Athenian readers of what they all would have known about Charmides' later career: he joined forces with the Tyranny of the Thirty, became entirely corrupted by Critias, and died at his side fighting against the democrats in 403. (See the entry for Charmides in Nails [2002].)

Recall that after the first refutation Socrates had exhorted the boy not only to look within himself but also to speak «courageously». We now know why. The temptation to sound good, to quote or imitate or be guided by the leading scholars in the field, is powerful. As such, it takes courage to remain resolutely within the horizon of one's own *doxa*. While this word is commonly translated as «belief» or «opinion» its meaning can be broadened considerably, if awkwardly, to «how the world appears or seems». Indeed, as in the text of Parmenides, it can come close to meaning «ordinary experience».<sup>10</sup> It takes courage to take one's bearings from an examination of one's own experience of the world rather than from pre-packaged notions borrowed from external sources. It is precisely this courage that both Charmides and Critias, two future tyrants, lack. In fact, when he substituted «knowledge of knowledge» for «knowledge of oneself», the latter already revealed this deficiency in his character. He has no interest in knowing himself or genuine introspection. Instead, by formulating the sophisticated notion of knowledge of knowledge he shows himself to be an «ambitious» (φιλοτιμῶς: 162c2) man eager only to impress his audience.

To reinforce these observations, consider the *Meno*. In order to «show» (ἐνδειξαι: 82a6) Meno – a historical figure said to be a «totally unscrupulous man, eager above all to accumulate wealth» [Klein 1965, 36] – that because the soul «has seen all things, and there is nothing that it has not learned [...] it is able to recollect that which it knew before» (81c7-9), Socrates summons a slave. He asks the boy a series of questions about the various squares he has sketched in the sand, and from the responses he finally elicits the correct answer to the question, what is the length of the side of a square whose area is 8? After the boy successfully arrives at the solution, Socrates asks Meno whether any of his answers were not «his own opinion» (δόξαν...αὐτοῦ: 85b8). No, Meno responds, they were all his. Since it had been established that the boy did not know geometry before the exercise, and that Socrates only asked him questions and did not teach him, Socrates infers that «these opinions were present (ἐνῆσαν) in him» (85c4), and that the slave did no more than recollect them.

---

<sup>10</sup> For example, βροτῶν δόξας, «opinions of mortals», at I.30 means much the same as ἔθος πολύπειρον, «much-experienced habit», at VII.3. See Diels and Kranz 1964.



The nature and import of Socrates' questions, and thus the implications of this exercise for a theory of knowledge acquisition, are problematic. What matters here is only that the slave boy functions as a perfect foil to Meno. The latter refuses to remain within the horizon of his own *doxa*, to look into or think for himself. He enjoys quoting others (such as Gorgias at 73d) and is willing to accept a sophisticated or «theatrical» (τραγική: 76e3) formulation, such as «color is the effluvium of shapes that are commensurate with vision and is perceptible» (76d4), even if he does not have a clue what it means. He is a man eager to impress others, and thus continually in flight from himself. By contrast, the slave tries hard to come up with the right answer on his own. When, for example, he is asked what is the length of the side of a square whose area is double the area of the original square (whose length was 2 and area 4), he responds, «it is clear, Socrates, that it will be double» (82e2). What seems clear to the boy is not the right answer, since a square whose side is 4 generates an area of 16 rather than 8. Instead, what is clear to him is his own *doxa*. Because he is ignorant of geometry the answer he proposes appears before his (mental) eyes as clearly as the statement  $2 \times 2 = 4$ . He is wrong, but he is thinking for himself. He does the same when he realizes that the desired length of the square whose area is 8 must be more than 2 but less than 4, and so answers 3. For someone ignorant not only of irrational numbers, but also of fractions, this is a reasonable response. Finally, when Socrates shows him that 3 is incorrect, the slave realizes that he does not know how to solve the problem and says, «By Zeus, Socrates, I do not know» (84a2). The boy is excited. Like Socrates, he is not only willing to acknowledge his own perplexity, but seems energized by it. He is, as a result, poised to learn. By awful contrast, Meno conceives of perplexity as paralysis. (See 80a.) He wants Socrates to spoon-feed him the right answers, which he can then take home with him and recite to others. In having Meno distance himself from his own *doxa* Plato is showing the reader the fundamental defect of his character. He lacks the «courage» (81d4) that is required to look within and to remain resolutely within the horizon of his own thought.

The recollection thesis of the *Meno* parallels the scheme Socrates provides in the *Charmides*. In the latter, he says that the presence of

temperance within leads to awareness, which makes possible opinion formation and articulation, and which in turn provides the possibility of attaining knowledge. In the *Meno*, Socrates says because there is nothing that the soul has not learned, «it is able to recollect that which it knew before» (81c9). As a result, all inquiry that looks within and remains intent on honestly trying to think within the horizons of one's own *doxa*, all attempts to grapple with «what is it?» questions, are rendered potentially fruitful. Whether either the *Charmides'* scheme or recollection are true is, of course, another question entirely. But this much is clear: if they are true, then human beings both can and should examine their own *doxa* in order to learn (or recollect). Socrates makes precisely this point upon concluding his questioning of the slave in the *Meno*:

I am not entirely confident about my argument concerning everything else, but that in believing that we must inquire about that which we do not know we will be better and more courageous and less idle than if we believe that what we do not know we are unable to investigate and so should not seek, on behalf of this notion I will battle in both word and deed as hard as I can (86b6-c2).

In other words, while the evidentiary status of the slave boy episode, and thus the truth of recollection, is questionable, Socrates has no doubt that believing in recollection has salutary practical consequences. Meno would be a better man were he to introspect and plunge into his own *doxa* in search of knowledge even if, at the end of the inquiry, he ends up in perplexity. The same is true in spades for the two tyrants, Critias and Charmides.

Back to the *Charmides*: the eighth item on Socrates' list, knowledge, raises the question, is epistemic reflexivity, and hence self-knowledge, possible? The following sketches the arguments that lead Socrates to conclude that the conceptual problems surrounding this question are daunting.

In order for knowledge to know itself, it must become an epistemic object; a «branch of learning». To illustrate the difficulties that Socrates has in mind here (and ignoring the many arguments to the contrary),

assume that knowledge is reasonably defined as “justified true belief”, a definition that Socrates comes close to proposing in both the *Theaetetus* («true opinion with a rational account»: 201c9) and the *Meno* (98a). If this definition were true (and if one could justify it), then the one asserting it would qualify as having knowledge of knowledge. Unfortunately, even if this is granted, knowledge of knowledge is shown to be vacuous, a critique that Socrates develops while exploring the question of its possible benefits. (The assumption that temperance as self-knowledge is beneficial has been in place for most of the dialogue. See 163c4, 164b7, and 164b6.)

Although Socrates maintains that the possibility of epistemic self-reflexivity is dim, he still «intuits» that «temperance is something beneficial and good (ὠφέλιμόν τι καὶ ἀγαθόν)» (169b4). In fact, he even has a dream about it. Imagine a world, he suggests, in which temperance – understood as knowledge of knowledge – ruled. It would be epistemically efficient to the highest degree. No one, for example, would get away with falsely claiming to be a ship’s pilot or a physician or a general. Instead, with knowledge of knowledge at the helm, everyone would be allowed to undertake only those tasks they could perform knowledgeably. There would be no fraud, pretense, or deception. (See 173a7-d3.)

Unfortunately, Socrates does not allow us to enjoy this dream for very long. Assume that I know knowledge – that is, I know and can say what it is – and that you profess to be a physician who has studied medical science. You then tell me that a healthy pulse for an adult is between 60 and 100 beats per minute. Simply as knower-of-knowledge I cannot determine whether this assertion is true, and thus whether your claim to be a physician is legitimate. In order to make these determinations I too would have to have studied medical science and thereby mastered the same epistemic content as you. To use the language of the *Charmides*, I would have to be «of the same knowledge» (ὁμοτέχνον: 171c8) as you. Because knowledge is necessarily «of something» (τινός) by which it is then determined, and because this something is mastered only by the experts in the field, the dream of benefit, of epistemic efficiency, goes up in smoke. (It could be preserved only by allowing someone to have knowledge of the content of all forms of knowledge; that is, to know everything.)

Despite this setback, Socrates persists in trying to uncover a possible benefit of knowledge of knowledge.<sup>11</sup> Assume, he suggests, that «in addition to what one learns (μανθάνη) one also sees in addition (προσκαθορῶντι) knowledge» (172b5). Imagine, for example, that along with his pre-med courses in college a physician also studied epistemology and learned that knowledge is justified true belief. He would then be able to learn other subjects «more easily and everything would appear to him more clearly» (172b4). Furthermore, such a physician would be equipped to investigate others who claim to have mastered the medical science: he would examine whether their assertions are both true and well justified. Such a benefit, however, remains limited at best, because the purview of even the epistemologically minded physician would still be restricted only to those who are «of the same knowledge» as himself. He could determine whether a fellow physician knows what she's talking about, but would be incapable of examining the truth of the claims made by a ship's pilot or a general. Once again, the search for the benefit of self-knowledge founders, this time on the question of epistemic content.

The problem of content initially surfaced in the *Charmides* when Socrates allowed Critias to assert that «alone of the other forms of knowledge, [temperance] is knowledge (ἐπιστήμη) of itself and of the other forms of knowledge». He then included a characteristic addition: «if it is of knowledge, then it would also be knowledge of the absence of knowledge». Critias agreed. Finally he said this: «the temperate man alone will know (γνώσεται) himself and be able to investigate what he happens to know (εἰδώς) and what he does not [...]. Indeed, temperance is knowing oneself (ἑαυτὸν... γιγνώσκειν), namely knowing (εἰδέναι) what one knows (οἶδεν) and what one does not know» (167a1-7).

From knowledge of knowledge, which has been construed in this paper (for the sake of argument) as justified true belief, Socrates shifted to content: knowing what one knows and what one does not. I know, for

---

<sup>11</sup> Politis 2008 claims that Socrates argues both sides of the two questions, is knowledge of knowledge possible, and is it beneficial? Nonetheless, he denies that Socrates contradicts himself because he employs two different formulations. If knowledge is *only* of itself, then it may well be neither beneficial or possible. However, if knowledge is «not only of one's knowledge» [Politis 2008, 19], then it may be both.

example, that I know arithmetic but am ignorant of quantum mechanics. Unlike Critias' knowledge-of-knowledge, this sort of self-knowledge requires introspection. Guided by my knowledge that knowledge is justified true belief, I scrutinize my own beliefs in order to make sure that they are both true and justifiable.

This passage in the *Charmides* inevitably reminds readers of Socrates' self-description in the *Apology*. As Kahn puts it, «this conception of self-knowledge is formulated in terms that refer unmistakably to Socrates's own practice of testing the knowledge claims of his interlocutors, as reported in the *Apology*» [Kahn 1988, 546]. There he says that unlike those who are reputed to be wise, but in fact are not, he actually does possess a form of wisdom; namely, «human wisdom» (ἀνθρωπίνια σοφία: 20d8). While another man may «believe (οἶεται) that he knows (εἰδέναι) something but in fact does not, just as I do not know, I do not believe that I know. Thus it seems that by this little bit I am at least wiser than he; namely, I do not believe that I know that which I do not know» (21d4-7). Presumably guided by some notion of what knowledge is (say, justified true belief), as well as by introspection, Socrates refuses to claim to know what he does not know. Furthermore, and more problematically, he is able to reveal that others make illegitimate claims, for he «examines» (διασκοπῶν: 21c3) and «converses with» (διαλεγόμενος: 21c5) them, and then shows them that while they believe they are wise, in fact they are not. This is the work of the *elenchus*, the examining or refutative argument by means of which Socrates reveals inconsistencies in his interlocutor's position.

Vlastos identified what he called «the problem of the Socratic *elenchus*» as the question of whether it elicited any positive truth claim in addition to the negative result of exposing an interlocutor's claims as being inconsistent.<sup>12</sup> Suffice it to say here that whether the result of the *elenchus* is positive or not, it must proceed with at least some knowledge of knowledge. Socrates presumably knows that knowledge requires the holding of a consistent set of beliefs or propositions. But the dilemma raised in the *Charmides* remains forceful. In order to

---

<sup>12</sup> In Vlastos [2000] he asks, «how can Socrates claim [...] to have proved that the refutand is false, when all he has established is the inconsistency of *p* with premisses whose truth he has not undertaken to establish?» [Vlastos 2000, 41].

evaluate the truth of any of those beliefs Socrates would have to be «of the same knowledge» as his interlocutor. Because he is neither a doctor nor a ship's pilot, he cannot verify that their claims are true. (He can, however, expose their claims to knowledge as bogus if he can uncover inconsistencies in their beliefs.) The dream of the *Charmides* threatens to remain unfulfilled.

After Socrates concedes that knowledge of knowledge cannot bring the dream of epistemic efficiency to fruition, and hence may ultimately be useless, Critias changes tack and proposes that only as knowledge of «the good and bad» (174a10) would temperance supply the benefit that he and Socrates have been seeking. But when he says this, Socrates responds by saying, «You bastard! You've been leading me around in a circle!» (174a11). He is angry because earlier in the dialogue Critias had offered «the doing of good things» (163e10) as his fourth attempt to define temperance. Socrates rejected this answer precisely because it lacked a certain kind of self-reflexivity. «Is it necessary», he asked, «for a physician to know (γινώσκειν) when he heals beneficially and when he does not?» (164b7-8). No. «For sometimes the physician, in acting either beneficially or harmfully, does not know himself (οὐ γινώσκει ἑαυτόν) with regard to how he has acted» (164c1). A contemporary example comes to mind: a physician is asked to treat a 92-year-old Alzheimer's patient who has pneumonia. He knows that he can cure the infection with a heavy dose of anti-biotics. But should he treat such a patient? In the language of the *Laches*, is this a case where «a man's recovery is more to be feared than his illness?» (195c9-10). Simply as a physician, as one who knows health and disease, the physician does not know. This argument impels Critias to offer the fifth definition of temperance: «knowing oneself» (164d4).

Note well: at 164b-c Socrates interprets not knowing benefit as not having self-knowledge. When, however, he turns to self-knowledge as knowledge of knowledge and the absence of knowledge, or knowing what one knows and what one does not know, he runs into a dead end precisely on the question of benefit. His anger at Critias is thus rather unfair since it was he, not Critias, who subverted the definition «doing good things» in the first place and thereby prompted the hunt for self-knowledge; a hunt that ends up returning to knowledge of the good and

the bad. In any case, at the end of the *Charmides* it seems that only knowledge of a particular something – namely, the good and bad – can bring real benefit.

Sprague finds the conclusion of the *Charmides* to be promising. By her lights, in discovering that «temperance is the science of good and evil» Socrates finally «gets the answer he wants» [Sprague 1992, 93]. For as so defined temperance would be capable of generating benefit by bringing Socrates' dream of epistemic efficiency to fruition. This «science» would be a «second-order art» whose purview would include the contents of first-order arts. So, to return to the familiar example, the possessor of «the science of good and evil» would know how the physician, who understands health and disease, should properly use or apply her knowledge for the good. He would, Sprague's account assumes, possess the «using τέχνη», which is mentioned at both *Republic* 601d and *Euthydemus* 289c. (Also see *Phaedrus* 274e.)

Assume with Sprague (and Politis) that «good and evil» can become a proper epistemic object.<sup>13</sup> While the person knowing it would still be incapable of verifying the truth claims made by a physician about health or a ship's pilot about navigation – although, to reiterate, she could still debunk their claims if their proposition sets were revealed to be inconsistent – she would be able to examine their claims to goodness, for in this field alone would she be «of the same knowledge».<sup>14</sup> Socrates seems to suggest just this in the *Apology* when he describes his examination of the «technicians» (χειροτέχναις: 22c9). While he concedes that they know «many fine things» (22d3) in their own fields – although it is unclear how, without being one of them, Socrates could possibly know this – he criticizes them for thinking that «on account of their knowledge» they believed that they were «wise when it comes to the greatest matters» (τὰ μέγιστα: 22d7). Presumably the greatest matter is the good. If so, Socrates' critique of the «first-order» technicians is that they over-extend their epistemic reach. They do not know how to use well or rightly apply, they do not know what is good about, what they know. A physician does not know when «a man's recovery is more to be

<sup>13</sup> Politis 2008 claims that it is «possible that this knowledge could be *both* of one's knowledge and lack of knowledge *and* of the good and the bad» [Politis 2008, 20].

<sup>14</sup> See McKim [1985], 69-71 for a discussion of this issue.

feared than his illness». By contrast, if Socrates actually has knowledge of the human good – a claim he makes at *Apology* 38a2 – then he is equipped both to reveal inconsistencies in the technicians' positions as well as to understand the worth or goodness of their work.

The above reflects a view held by Vlastos, according to whom Socrates does have moral knowledge, and seems to support the optimistic reading of the *Charmides* proposed by Sprague. (See Vlastos 2000, 71). Unfortunately, in the *Charmides* the proposal that good and bad can become the object of a form of knowledge that will bring benefit, and perhaps bring the dream of epistemic efficiency to fruition, sinks like a stone. Socrates does not declare that a «second-order art» of the sort Sprague hopes for is possible, and so the dialogue ends in *aporia*. For chronologically minded (that is, most) commentators, the failure of the *Charmides* to identify temperance understood as knowledge of good and bad signals that it is an early dialogue. Such commentators turn to the *Republic* and the Idea of the Good – which is described as «the greatest branch of learning» (μέγιστον μάθημα: 504e5) – as the required supplement to the analysis.<sup>15</sup> This is hardly an unreasonable strategy. But on its own the *Charmides* is far from promising. First, Socrates concludes the dialogue by listing all the many concessions he had to make in order to allow the conversation to progress. Most important, he granted, against the evidence to the contrary, that epistemic self-reflexivity, «that knowledge of knowledge», is possible (175b6). Second, he allowed that it is possible «to know what one does not know», even though this seems “irrational” (175c7-8). Third, nowhere in the dialogue does he indicate that «good and bad» is analogous to standard epistemic objects like numbers or houses, which are clearly and distinctly other than the forms of knowledge apprehending them. In fact, as mentioned earlier, when Socrates takes up the question of a physician knowing the value of a medical treatment – when he asks, in other words, «is it necessary for a physician to know when he heals beneficially and when he does not?» (164b7-8) – he answers by saying, «sometimes the physician, in acting either beneficially or harmfully, does not know

---

<sup>15</sup> See Sprague [1976] for a full exposition of her argument. Kahn [1988], 546 argues that this section of the *Charmides* is «designed to be read proleptically, by reference to the doctrine that is finally stated here in *Republic VI*».



himself» (164c1). In other words, knowledge of value is counted as somehow self-reflexive, rather than being of a distinct object and as such it (or a «second-order» art) must be construed as problematic. Finally, the dialogue ends with a troubling reminder of Charmides' future role as Critias' henchman. He threatens to use force against Socrates because, he says, Critias «has ordered me to do so» (176c8). The dialogue thus appears to be a comprehensive failure.

But all is not lost, for a positive can still be extracted from the *Charmides*, and as the number-play with which this paper began suggested, it is crucially related to *doxa*. To reiterate, *doxa* is the seventh and thus central item on the list, and of the original 13 items it alone is identified by no special object. Unlike vision, which is only of that which has color, or desire, which is only of pleasure, one can formulate an opinion about anything; about, for example, vision and desire. This is arguably true of knowledge as well: it is possible to have a theory of vision and desire and so on.<sup>16</sup> But unlike knowledge, which repeatedly falters on the question of self-reflexivity, *doxa* can without a doubt be of itself. In fact, this capacity is precisely what makes the project of Socratic inquiry possible, for it is what we exercise when we become the least bit reflective or self-critical; when we question our own opinions and beliefs. To put the point more sharply: Socratic questioning itself requires *doxa* to be self-reflexive. When Socrates asks us, what is X?, and the X is a term which we commonly invoke to guide the way we live our lives – such as «good» or «just» or «courageous» – we are asked to look within ourselves and grapple with what it is we seem to or think we know.<sup>17</sup> As Socrates puts it to Critias in the *Charmides*, «if someone cares about himself (αὐτοῦ...κήδεται) even a little, he must investigate what appears to him (προφαινόμενον) and not proceed carelessly» (173a4-5). Caring-for-oneself is essential to a decent life and human beings go bad when they cease to look within. *Doxa*, one might say, is the arena of self-reflection.

In his typically insightful fashion, Alcibiades acknowledges just this principle in the *Symposium*. In explaining why Socrates makes

---

<sup>16</sup> As Aristotle puts it in *De Anima* III.4, the soul «thinks all things».

<sup>17</sup> Hyland 1981 makes this theme of questioning central to his interpretation of the *Charmides*. This important work has not received nearly the attention it deserves.

him feel so ashamed of himself, Alcibiades says that ««he forces me to agree that despite the fact that I am so deficient I disregard myself (ἐμᾶυτοῦ...ἀμελῶ) [...] and instead tend to the affairs of the Athenians» (216a4-6). Alcibiades seems to understand that in looking away from himself, in being seduced by political power and the prospect of glory, he becomes thoughtless and therefore a danger to both himself and his fellow-citizens. A good life is led by a vigilant probing of one's own *doxa*.

To reformulate: Vlastos rightly insisted that in order to participate genuinely in the Socratic *elenchus* one must abide by the «say what you believe rule» [Vlastos 2000, 46]. For Socratic inquiry to bear fruit the interlocutors must stay within the horizon of their own *doxa*. Failure to do so is not merely a form of epistemic cheating but, as is the case with Meno, Charmides, and Critias, evidence of a potentially disastrous character flaw.

To sum up: the *Charmides* may fail to articulate a theory of self-knowledge, but in its arguments, its choice of characters, and its playful use of numbers, it succeeds in sending a powerful message. To find the temperance that is present within us, we must probe our own «awareness» of it, and then try, on our own and without relying on the authorities in the field, to articulate an opinion of what it is. Doing so requires courage for it exposes us to the possibility of being refuted by Socrates. But failure to do so is even worse for it reveals a lack of «care» for ourselves and thereby begins a process of self-flight whose outcome can be catastrophic.

## Texts Cited

- Brann E., Kalkavage, P. [1998], *Plato's Phaedo*, Newburyport (MA), Focus.
- Diels, H., Kranz, W. [1964], *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Fine, G. [2000], *Plato*, Oxford, Oxford University Press.
- Fogelman, B, Hutchinson, D. [1990], Seventeen Subtleties in Plato's *Theaetetus*, in: *Phronesis* 35, 303-306.

- Heath, T. [1981], *A History of Greek Mathematics*, New York, Dover.
- Hyland, D. [1981], *The Virtue of Philosophy: An Interpretation of Plato's Charmides*, Athens (OH), Ohio University Press.
- Irwin, T. [1995], *Plato's Ethics*, Oxford, Oxford University Press.
- Kahn, C. [1988], Plato's *Charmides* and the Proleptic Reading of Socratic Dialogues, in: *The Journal of Philosophy* 85, 541-549.
- Klein, J. [1965], *A Commentary on Plato's Meno*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- McKim, R. [1985], Socratic Self-Knowledge and 'Knowledge of Knowledge' in Plato's *Charmides*, in: *Transactions of the American Philological Association* 115, 59-77.
- Nails, D. [2002], *The People of Plato*, Indianapolis, Hackett.
- North, H. [1966], *Sophrosune: Self-knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca, Cornell University Press.
- Politis, V. [2008], The Place of *Aporia* in Plato's *Charmides*, in: *Phronesis* 53, 12-36.
- Schmid, W. [1998], *Plato's Charmides and the Socratic Ideal of Rationality*, Albany, SUNY Press.
- Smyth, H. [1963], *Greek Grammar*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Snell, B. [1976], *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens*, New York, Arno Press.
- Sprague, R. [1976], *Plato's Philosopher King*, Columbia, University of South Carolina Press.
- Sprague, R. [1992], *Plato's Laches and Charmides*, Indianapolis, Hackett.
- Tuckey, T. [1951], *Plato's Charmides*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Vlastos, G. [2000], Socrates' Disavowal of Knowledge, in: Fine [2000], 63-94.

## Keywords

Plato; Charmides

## Abstract

The paper argues that in the *Charmides* Plato offers a philosophical defense of *doxa* (“opinion”). The key passage is 158e7-159a6. There Socrates says to Charmides, «If temperance (σωφροσύνη) is present in you, you will be able to form some opinion (δοξάζειν) about it. For surely it is necessary that, if it is present, it will provide you with some awareness (αἴσθησις) on the basis of which you would have an opinion (δόξα) about what temperance is, and what sort of thing it is». To formulate a genuine opinion about what temperance, or any other virtue, is – and thus genuinely to participate in a Socratic dialogue – one must first look within and examine one’s own internal “awareness” of it. Doing so requires courage for it exposes the interlocutor to the possibility of being refuted by Socrates. But failure to do so is even worse for it reveals a lack of “care” about oneself and thereby begins a process of self-flight whose outcome, as it was for the (historical) Charmides, can be catastrophic.

David Roochnik  
Boston University  
E-mail: roochnik@bu.edu

DANIELE VALENTINI

## EXPANDING THE PERSPECTIVES ON AFFECTIVE SCAFFOLDINGS: USER-RESOURCE INTERACTIONS AND MIND- SHAPING IN DIGITAL ENVIRONMENTS

TABLE OF CONTENTS: 1. *Introduction*; 2. *Situated affectivity and its models: user-resource, mind-shaping and mind invasion*; 3. *Social media, interfaces and personalization algorithms: user affective engagements on platform's terms*; 4. *Platform-based emotions as affective arrangements*; 5. *Smartphone-accessed: Online platforms in the user's hands and back*; 6. *Alt-Right echo chambers: 24/7 affective arrangements in the hands of the users*; 7. *Conclusion*.

### *1. Introduction*

4E approaches<sup>1</sup> have brought the environment back to the center stage of our affective life after a period of pure cognitivism [Newen *et al.* 2018]. Tools and contexts are not just considered to be inputs that lead to “brain bound” affective states but elements that shape our affectivity

---

<sup>1</sup> The “4E” in 4E approaches to cognition and emotions stand respectively for *embodied*, *embedded*, *extended* and *enacted* cognition. Each of these aspects stands for acknowledging the role of the body and of the environment in structuring human cognition in a particular way. *Embodied* cognition examines how our (extracranial) bodily makeup contributes to cognition. *Embedded* and *extended* cognition focus more on the ways in which the environment impacts human cognitive abilities. They differ in the degree to which environmental structures are said to shape cognition. *Embedded* approaches claim that external props and institutions causally sustain cognition while *extended* approaches take a more ontologically demanding stance and maintain that the former are a constitutive part of our cognitive processes. *Enacted* approaches, instead, are more vocal in describing cognition as emergent from the interactions between an organism and its environment. See Newen *et al.* [2018] for an overview. More recently, the 4E approaches have also been applied to affectivity.

in deeply entrenched and pervasive ways. So far, the debate around how the environment regulates human emotions has produced two different perspectives. On the one hand, the user-resource perspective conceives of situated emotions as stepping from a conscious individual manipulating various tools to regulate her affective life [Krueger & Szanto 2016]. This perspective presents the figure of the *homo faber* as an individual whose creative material engagement with its surroundings has been crucial in developing new (cognitive) skills [Ihde & Malafouris 2019]. On the other hand, the mind invasion perspective conceives of humans and their affectivity as the products – *homo facto* – of the contexts they inhabit [Slaby 2016]. Here emotions are situated because contextual factors “reach into” the individuals by transforming their affectivity in context-advantageous ways that often are detrimental to the individuals. Authors have recognized these perspectives as two sides of the same coin – and much has been said about the mutual relationship that individuals and the environment entertain in shaping cognition and affectivity [Colombetti & Krueger 2015; Ihde & Malafouris 2019; Varga 2019; Stephan & Walter 2020; Coninx & Stephan 2021]. In particular, enactivist approaches have placed a heightened emphasis on describing how cognition and affectivity are a matter of a continuous and dynamical organism-environment coupling that keeps evolving and readjusting as changes occur in either of the party involved [Thompson 2007; Gallagher 2017; Maiese 2019; Maiese 2021a]. On the one hand, «autonomous agents [...] actively generate and maintain their own coherent patterns of activity» [Maiese & Hanna 2019, 16]. On the other hand, every «social institution exerts normative constraints on minded animals that partially determines their patterns of behavior and attention» [*ibid.*, 39-40]. It is their continuous entanglement that gives rise to situated affective experiences. Relatedly, the complex interdependences between individual engagements and environmental contingencies in carving affective experiences have also been systematized in taxonomies that investigate the impacts of various material and social aspects along both a synchronic and a diachronic timescale [Colombetti 2020; Stephan & Walter 2020; Coninx & Stephan 2021]. Recently, Krueger and Osler [2019] observed how affective experiences in online environments entail the joint contribution of users’ actions and algorithmic infrastructure. In

their article, the authors call for a growing need to analyze the influence, dynamics and contours of internet-based affectivity. I take up their suggestion and argue that online environments exemplify an under-researched testbed to appreciate how situated affective experiences often unfold through a continuous alternation and integration of user-resource interactions and mind-shaping phases. Specifically, I contend that 1) the flexible and personalized material architecture of social media platforms, 2) the social character of online (group) interactions and 3) the smartphone-enabled notifications and permanent availability make the user-resource and mind-shaping activities fast-paced and uninterrupted. My analysis aims to highlight the increasingly intrusive mechanisms of online environments (platforms) that keep expanding their reach outward toward new domains in the form of data to package engaging experiences. Crucial to my analysis is that, compared to offline environments, platforms are much faster in integrating and recombining user-resource interactions in their mind-shaping mechanisms.

First, I introduce the paradigm of situated affectivity and the debate around the user-resource interactions, (mind invasion) and mind-shaping perspectives. Second, I present the concept of social media platform and map out some socio-material characteristics that shape users' affectivity online. Third, I elaborate on other mind-shaping dimensions of online groups using the notion of affective arrangements: relational socio-material ensembles that provide prepared occasions for affective engagements [Slaby *et al.* 2019]. Fourth, I examine the smartphone as a hybrid super-artifact that enables the alternation and subsequent integration of user-resource interactions and mind-shaping in online environments. Last, I present radical online groups (echo chambers) as a case study of such alternation.

## *2. Situated affectivity and its models: user-resource, mind-shaping and mind invasion*

Advocates of 4E approaches conceive of affectivity as situated. What this means is that our affective experiences should not be considered only as intracranial phenomena but as involving our body and environment in pervasive ways [Griffiths & Scarantino 2009; Stephan *et al.* 2014;

Colombetti & Krueger 2015; Krueger & Szanto 2016; Maiese & Hanna 2019; Colombetti 2020; Stephan & Walter 2020; Coninx & Stephan 2021; Maiese 2021b; von Maur 2021]. Studying how the environment and our body contribute to shaping our emotional life has yielded two fruitful but debated models. The first one is what Slaby calls the user-resource model [Slaby 2016]. Considered to be the default perspective for studying how the environment and our body contribute to shaping our emotional life, the user-resource model takes situated emotions as starting from conscious individuals that use particular environmental resources to achieve an affective state. Examples of this model range from watching a movie to feel excited, taking pills to calm down and hanging out with a friend to feel happy [Colombetti & Roberts 2015; Carter *et al.* 2016]. In all of these cases, the individual is the initiator of the environmental manipulation and exploits a resource to feel a particular way. The environment, though indispensable for the affective experience, is usually examined after the individual decision-making has already occurred and is taken into account in different degrees. In some cases, like taking Prozac, there is little reciprocity between the agent and the resource. In other cases, like visiting a friend, the mutual influence between the individual and the external factor is more visible [Stephan & Walter 2020]. For example, feeling happy *through* a friend involves first the initiative to visit such a friend which later evolves into an actual meeting made of different moments of progressive adjustment between the two parties, such as chuckling to each other's jokes and telling shared moments of the past. In such cases, the affective experience is structured by the coupled system constituted by the two friends who engage in a continuous feedback loop of reciprocal attunement.<sup>2</sup>

Usually, the environmental resources that support our affective life – our affective scaffolds – meet two dimensions: trust and individualization [Sterelny 2010; Colombetti & Krueger 2015; Saarinen 2020]. Trust concerns the perceived reliability that a resource will have some desired effects. For example, based on prior experience, we might

---

<sup>2</sup> A complete examination of the kinds of user-resource interactions would exceed the scope of this paper. For well-elaborated taxonomies about the interaction types involved in situated affectivity, see [Stephan *et al.* 2014; Colombetti 2020; Stephan & Walter 2020; Coninx & Stephan 2021; Viola 2021].



be confident that drinking a beer with friends will wash down the stress of a workday. Individualization indicates how much an individual has tailored certain resources to her personal affective purposes and it usually goes hand in hand with trust: the more a resource is individualized, the more it is trusted. Objects and activities are all possible candidates for individualization. Consider the increasing use of personalized playlists to boost one's own workout session: individuals can choose which songs to include, in which order they come and can freely skip from one track to another [Krueger 2019].

Slaby [2016] criticizes the user-resource model as being shortsighted. According to him, analyzing affective states as departing from a conscious individual who manipulates a variety of tools does not do justice to the complex ways in which the context shapes our emotions. He reverses the perspective and argues that another profitable viewpoint to examine how affectivity is situated is to consider the «pervasive framing and molding effected by aspects of technical infrastructure and institutional realities». He calls this perspective mind invasion [Slaby, 2016, 6; see also Gallagher 2013]. In cases of mind invasion, we do not have a conscious individual coupling with a resource to reach an emotional experience, but an individual whose affectivity is modulated – from without – by the techno-social environments she inhabits. Importantly, such affective modulation can escape conscious awareness and go against the interests of the involved individuals. To elucidate his perspective, Slaby pictures a new intern at a company. In her first few weeks, all the informal interactions, practices and slang between her colleagues will seem odd and foreign. However, as time goes by, contextual pressures will push her to adjust her movements, compartments and behaviors to such foreign elements until she becomes a well-oiled gear in the company. Slaby argues that the intern undergoes a context-driven attunement process that progressively *hacks* her mind, pushing her to develop a kind of affectivity in line with the one sanctioned by the company. Mind invasion represents an important outside-in expansion of how affectivity is situated, an expansion that moves the spotlight of affective experiences from individual decision-making to normative socio-contextual pressures such as feeling rules, rituals and practices [Hochschild 1983; Scheer 2012; Parkinson 2020].

Other authors also acknowledge the usefulness of each of the two perspectives but argue that they are still underdeveloped when it comes to considering the complexity of situatedness. For example, von Maur [2021] is concerned that most situated accounts consider the import of the body and the environment in affectivity only along a here-and-now timeframe while ignoring the influence of the «broader socio-culturally and historically specific biographical context» [von Maur 2021, 2]. To obviate this shortcoming, she builds up a multi-dimensional approach that explains the concrete immediate affective engagements also in virtue of the subject's affective biography: sedimented and learned modalities of affective interaction that people acquire since childhood and that vary both in time and place. Moreover, using notions from both cultural and affordance studies, she argues that personal affective biographies are always inserted in and conditioned by a set of social practices and forms of life intended as «transpersonally shaped forms of expression with public relevance» [Jaeggi 2014, 22]. The main takeaway of her account is that analyzing situatedness considering only the physically present bodies and environmental structures during an emotional episode is insufficient and gives us an incomplete picture of how affectivity is situated. The “here-and-now” bodily movements and environmental manipulations are also the result of an enculturation process made up of skillfully acquired social practices and technological artifacts [Candiotto & Dreon 2021; von Maur 2021]. For example, analyzing the anger and annoyance of motorists stuck in traffic as situated only due to the temporary feedback loop created by the vehicles, the traffic lights and the drivers involved, leaves out an internalized “road rage” form of life that conditions the execution of specific behaviors like honking and tailgating [Katz 1999; von Maur 2021].

Her approach comes in close contact with recent enactivist attempts to detail the tight-knit connection between individual engagements and environmental pushes in shaping cognition and emotions. Enactivism-inspired accounts have tried to investigate the influence of different “mental institutions” on cognitive and affective practices – from legal systems up to educational settings [Gallagher & Crisafi 2009; Slaby & Gallagher 2014; Maeise 2021] – and pointed out that, often, the influence of such institutions on one's cognitive apparatus consists

in the internalization of a series of cultural norms that translates into specific habits [Maiese & Hanna 2019; Candiotta & Dreon 2021; von Maur 2021]. Following a pragmatist turn, habits are defined as «self-stabilizing patterns of behavior and attention that vary depending on context and what sort of activity is unfolding» and allow individuals to adapt to the socio-material environment they engage in [Maiese 2019, 4; see also Dewey 1983]. For instance, specific greeting habits based on gestures (e.g., kissing, bowing), social roles (e.g., family members vs. colleagues) and other forms of coordination (e.g., who should initiate the greeting) enable people to smoothly navigate different domains from an early age.

Some of the above authors make habit a linchpin of their analysis and the site in which user-resource and mind-shaping influences come together in scaffolding the agents' experiences. Habits, in fact, are characterized by a double push. On the one hand, as «consolidated ways of facing circumstances» [Candiotta & Dreon 2021, 2], they exhibit a recursive dimension that risks turning them into ossified (and sometimes dangerous) routines: what Maiese [2021a] labels *cognitive walls*. Along these lines, she identifies racist practices in Western societies as deeply-ingrained automatic habits [Maiese 2021b; see also Ahmed 2007; Al-Saji 2014]. On the other hand, habits showcase a flexibility that makes room for an agent-based refurbishment of some previously acquired behaviors and, to a larger extent, of the institutions that subsume them [Maiese & Hanna 2019]. For instance, according to Maiese and Hanna [2019], detrimental institutional routines that forestall human flourishing could be countered by an active reflection on the kind of habits they promote.

Similar to Maiese and Hanna [2019], Coninx and Stephan [2021] develop a taxonomy of scaffolds that advances the debate by adopting the notion of *mind-shaping* [Zawidzki 2013] as a more encompassing alternative to the notion of mind invasion. The notion of mind-shaping covers cases of mind invasion but also cases in which individuals are fully aware of the context-driven affective modulations, or in which the latter are not detrimental to the former. On some occasions, individuals might recognize contextual pressures at work and even welcome them as affective regulators. Stephan and Walter [2020] describe attending psychotherapy sessions along these lines. Here the patient seeks out a

therapist to set up some mind-shaping mechanism that will help her feel better.<sup>3</sup> On other occasions, these contextual pressures might go unnoticed but still be welcomed by individuals.

The above-mentioned research elucidates how mind-shaping and user-resource interactions are two sides of the same coin offline, but leaves out an important area of uncharted territory where the two conflate with equal magnitude and along new temporal and socio-material parameters: online platforms. Piling on and complementing previous work [Krueger & Osler 2019], in my analysis I want to show that the design of social media platforms, their interaction mechanisms and the portable devices we use to access them – e.g., smartphones – structure affective episodes in online environments via a continuous switch between user-resource interactions and mind-shaping phases. In short, unlike offline environments, smartphone-mediated online interactions are characterized by 1) users' permanent availability and 2) a continuous flow of personalized notifications that leaves the users more in control to tailor their affective experiences to their taste while being the target of uninterrupted mind-shaping solicitations. To flesh out my argument, an in-depth analysis of some socio-technical aspects of today's digital infrastructure is now in order.

### *3. Social media, interfaces and personalization algorithms: users' affective engagements on platform's terms*

Affective experiences in online environments are disproportionately social and distributed compared to offline ones [Krueger & Osler 2019]. Online users seldom structure their emotions on their own just by coupling with a resource. Surely they can watch a video alone to feel excited or angry but isolation, online, is rather the exception. More often, what happens on the internet is that different users come together to mutually shape their affective experiences by liking, sharing and commenting on each other's contents. For example, a default scenario for online happiness might be Mark uploading a picture of his newborn

---

<sup>3</sup> Note that Stephan and Walter [2020] initially broadened the term “mind invasion” to also cover such beneficial cases.

to his Facebook page and relatives, colleagues and friends reacting with hearts, likes, hugs emojis and congratulatory comments to which Mark will probably respond with hearts, likes and “Thank you” answers. As a result, on the internet, it seems more promising to apply distributed 4E approaches that analyze affective states not as extending from single individuals but as emerging from a loosely coordinated set of individuals adjusting to each other’s moves [Hutchins 1995; Stephan *et al.* 2014]. What is more, the inherently social character of emotions in online settings becomes clear when one considers how the material infrastructure of today’s internet is designed to program sociality itself [Bucher 2018]. Since 2004, the internet has undergone a platformization shift, and users now interact on platforms like Facebook and Twitter [Van Dijck *et al.* 2018]. Experts in internet studies have argued that the concept of platform gave social media companies multiple advantages in organizing sociality online. On the architectural side, platforms are delimited spaces that allow users to express their opinions and connect with different communities of interest [Gillespie 2010]. On the computational side, platforms, as infrastructures to build applications on, enable social media relations to be transferred to and resumed on other locations like webpages and apps. Thus, social media have porous boundaries by design to promote the expansion of their programmed sociality throughout the Web [Helmond 2015]. For example, new services like TikTok present a “log in with Facebook” widget: once a user clicks on it she is immediately prompted to continue her Facebook interactions with friends who also use the service. Take again Mark who just registered on TikTok through Facebook to share short videos of him “playing with the baby”. Upon registration, he was prompted to add his Facebook friend Sue to his TikTok followers. Sue now (re)participates in Mark’s affectivity not with a simple comment but by mimicking Mark’s 30-second footage of her “cuddling her daughter”. In so doing, Mark’s Facebook-based affectivity continues on a new platform through resuming, in new ways, the social relations already established.

From a user-centered perspective, online platforms seem like a vast toolkit of resources to regulate emotions. There are platforms for listening to music, dating people and watching movies. However, resource manipulation can only be carried out on platforms’ terms: are free to

scaffold their affective environment as long as such environment complies with the platform interaction logic. As said, a platform is an «architecture designed to organize interactions between users» [Van Dijck *et al.* 2018, 9]. As such, platforms are not simple resources enabling people to carve up one's emotions but whole socio-technical systems geared toward making people's behavior and emotions conform to platform-sanctioned participation. Put differently, just like any other institution,<sup>4</sup> platforms also present a strong mind-shaping side that “reaches into” individuals and turns them into platform-ready users [Slaby 2016; Krueger & Osler 2019; Mühlhoff *et al.* 2019]. To analyze the powerful ways in which platforms have a formative role in users' affectivity, I will apply the technological seduction model elaborated by Alfano and colleagues [2018] to show the internet's influence on human cognitive capabilities.

Alfano *et al.* [2018] propose that platforms reach into users' cognition and, I argue, into users' emotions through a double-sided normative movement. On the one hand, we have top-down seduction made by the choice architecture of social media developed by designers into an interface. When stepping on social media, users' free interactions are confined within the features made available by the platforms and participants are not only forced to express their affective reactions using those features but encouraged into accepting them as interaction modes. On Facebook users are forced to structure their affectivity according to an architecture divided into personal pages, groups, and commercial pages on which to act using an array of programmed social buttons: adding a friend, sharing, replying, and adopting a series of emoticons [Gerlitz & Helmond 2013]. As the frequency of use increases, Facebook's top-down seduction “reaches into” the users and becomes a natural frame to shape affectivity online. However, the mind-shaping of top-down seduction is only half of the story. The Facebook interface is just a digital variant of a mechanism we encounter in every setting from education up to grocery stores [Thaler & Sunstein 2008]. Think about how supermarkets are designed to encourage the purchase of products at the checkout points.

Top-down seduction is complemented by a bottom-up counterpart,

---

<sup>4</sup> See, for example, Maiese [2021b] for the cognitive impact of online education.

that is the capability of (some) social media to provide suggestions based on users' aggregated data [Alfano *et al.* 2021]. Bottom-up seduction is interesting because – unlike the top-down one which stays the same across all users – it prescribes tailored emotional pathways for every individual [Alfano *et al.* 2021]. On some social media platforms like Facebook and Instagram, sociality is scaffolded by personalization algorithms: computational filtering processes that contribute to determining which contents and social relationships a user is likely to consume or engage in. They do so by recording users' internet history and geolocation: visited places, exchanged messages, past likes and watched videos [Bozdag 2013]. Having algorithmic recommendations in charge of structuring one's affectivity – this appears to be the case on Youtube where 70% of watching time is platform-driven [Solsman 2018] – leaves users exposed to both beneficial and dysregulative mind-shaping [Krueger & Osler 2019; Heersmink 2021]. On the beneficial side, think about a user watching a recommended Ricky Gervais video to lift her mood and finding herself on a platform-driven comedic binge across George Carlin and Bill Hicks. On the dysregulative side, consider how personalization algorithms on Facebook have triggered sadness in users by suddenly serving up pictures of their deceased partners [Gillespie 2018].

As we will see in section five, beneficial or dysregulative mind-shaping and user-resource manipulation can alternate within the same affective experience. For now, it is important to highlight how platform-based affectivity is situated in a programmed sociality whose mechanisms partially lie outside of the control of the single users. Online, users move in porous affective spaces – platforms – in which algorithms, interfaces and other users coalesce to shape the affective states of the former. To appreciate in more detail other dimensions of the mind-shaping mechanisms of online groups on platforms and the role that individuals play in them I now introduce the concept of affective arrangement [Slaby *et al.* 2019].

#### 4. Platform-based emotions as affective arrangements

Slaby *et al.* [2019] define affective arrangements<sup>5</sup> as unique constellations of heterogeneous elements related in such a way to form local affective sites of social life. Arrangements involve people, artifacts, practices and materials coalescing into a composite formation kept together by a mutual affecting and being affected. Consider a techno rave, the upbeat atmosphere cannot be attributed to any single external resource but is the result of the socio-material relations weaved by loud music, lights and people dancing [Stephan & Walter 2020]. Applied to social media groups this definition helps to flesh out the social and distributed character of affectivity online. Against the background of the notion of affective arrangement, affectivity is relational as it neither lies in single users nor in any other components of the arrangement but in the specific tangles of relations that keep them together. Following this logic, we can conceive of affectivity on Facebook groups as shaped by how the relations that algorithms, users, recommended contents and the interface interlace. For example, the supportive climate on a cancer post-treatment group comes out of the algorithmically organized relations between stories, videos and comments posted by the members.

Arrangements must be approached along a double perspective: 1) as organizational set-ups of concatenated elements; 2) as zones of affective intensity. Whether zones with a particular atmosphere or socio-technical set-ups, Slaby *et al.* [2019] point out the fundamental mind-shaping effects of arrangements. They claim that arrangements harness affective relations by orienting people's behavior through structured occasions for participation. Slaby *et al.* [2019] discuss teamwork as an arrangement, claiming that this work management system establishes a horizontal tangle of relations in which individuals cover different

---

<sup>5</sup> The concept of affective arrangement exhibits a relational perspective that comes close to the one of niche construction and affective niches [Sterelny 2010; Colombetti & Krueger 2015]. Both, in fact, highlight the importance of organism-environment entanglements in structuring affectivity. However, arrangements distance themselves from niches as they place less emphasis on the manipulative action of the agents in carving up a fit environment and concentrate more on the relational dynamics between different socio-material elements that weave together local layouts of affective intensity.



“affective roles”. There will be the “industrious workaholic” who keeps the team focused, sometimes to the point of exhaustion, the “problem solver” that might reassure other members about their work, and the “go-to guy” to have a laugh after hours of productive work. The affectivity of the arrangement exudes from the internal relations they establish. Online communities can be described along similar lines. For instance, spending time in an antivax online group introduces users to a tense absorbing atmosphere created by users taking up different roles: there are “information gatherers” who keep posting a vast array of contents on vaccines’ supposed dangerousness; there are “liker-commenters” who sustain the tense atmosphere by reacting to every piece of content that enters the arrangement; there are “sharers” who expand the arrangement across the Web by sharing group posts on other pages.<sup>6</sup> As this example shows, arrangements are delimited but open-textured [Slaby *et al.* 2019]. On the one hand, they are characterized by an immersive affective threshold – the antivax atmosphere is confined to the group page. On the other hand, they tend to expand outward and attract new people. For instance, antivaxxers can transfer their group atmosphere on other platforms like Instagram and Reddit. Open-endedness has a special magnitude online as it qualifies as a structuring feature of platforms. Platforms generate their revenue from targeted advertisement; hence they aim to turn other portions of the Web into platform-compatible environments in order to pull new users within their reach. In other words, platforms (owners) aim to widen the extent of their mind-shaping mechanisms to the whole of the internet and offline environments [Zuboff 2019]. Being an inherent feature of platforms, in cases of online affective arrangements, I would not speak of open-endedness – intended as the capability of arrangements to include new elements – but of *expandability*. Expandability is the programmed tendency of platforms to expand outward through both 1) the interface of the Web which allows the instant in-between-platform transfer of users and materials; 2) the platformization of the Web outlined in section 2.

Last, the concept of affective arrangement highlights another important dimension of online groups: the, sometimes, “messy” way in

---

<sup>6</sup> For further discussion on the epistemic and affective dynamics in online communities, see Nguyen [2020]; Osler & Krueger [2021].

which their affective dynamics come into being. On the face of it, the word arrangement suggests a well-ordered socio-material setting functioning smoothly, an organic unity of parts intended to promote certain kinds of affective relations [Slaby *et al.* 2019]. However, this is again just half of the story. Arrangements organize different elements into functioning relational compositions. Yet they do so in a fragmented improvised way. Alongside planned architectural design and sedimented cultural rules, Slaby *et al.* [2019] point out how the constellations of elements making up an arrangement are the results of historical drifts, accidental encounters and sudden changes. In other words, arrangements are strange compositions whose elements never homogenize but combine in “cranky” unforeseen fashions [Nail 2017]. With regard to this point, the value of chance encounters and involuntary mishaps is a common rule in the rise of online phenomena. The far-right movement called Alt-Right, for example, has instantiated a paradoxical *playful dehumanization* of immigrants and other minorities networked throughout an array of online platforms designed originally for image and meme sharing [Ebner 2020; section 5]. Here the “chance encounter” between a tech-savvy far-right group and the technical character of anonymous imageboards has allowed the Alt-Right to establish an affective atmosphere conducive to radicalization. Seen from the outside the *playful dehumanization* of immigrants through coded language, racist memes and doctored footage that systematically compare immigrants with animals or bodily fluids seems hardly explicable. However, such online affective arrangements have contributed to creating a well-established extremist movement which on a softer level impacted on 2016 US elections and on a harder level inspired lone-wolf attacks [Hawley, 2017].

In this section, I have shown how the notion of affective arrangement helps pinpoint the social and distributed character of affectivity online while elaborating on the mind-shaping mechanisms of digital environments. Conceiving of online groups on platforms as affective arrangements zooms in on the mind-shaping side of situated affectivity. Here, individuals cover different roles in structured tangles of relations that shape their individual affectivity according to the arrangement advantage. Moreover, the expandability of online affective arrangements makes mind-shaping particularly pervasive. Having provided an initial

examination of mind-shaping mechanisms online, it is now time to shed more light on the user-resource (interactions) side of the story and see how online mind-shaping environments are accessed and switched through a user-powered artifact: the smartphone.

### *5. Smartphone-accessed: Online platforms in the user's hands and back*

Social media platforms have become a pervasive part of our affective life because we carry them with us all the time. The biggest difference between online and offline environments is that the former do not require our whole physical presence to be experienced. What they require, however, is specific artifacts that enable and mediate our access to them [Smart *et al.* 2017]. The dominant artifact used today to access the internet is the smartphone.

Philosophers of technology and cognitive science have started to dissect the functions of smartphones in scaffolding our cognition and emotions [Smart *et al.* 2017; Fasoli 2018; Krueger & Osler 2019; Hipolito *et al.* 2021].<sup>7</sup> One of their distinctive features is their inherent multifunctionality: they cannot be defined according to a closed list of functions [Fasoli 2018]. Smartphones have touched upon every aspect of our life and are used to read and send messages, navigate spaces, retrieve information and order food. Furthermore, media psychologists point out the social role played by these material artifacts, that is, individuals use them to manage their social relationships [Cumiskey & Ling 2015]. Smartphones are now mostly used to make plans with friends, exchange emails with colleagues and reach out to distant relatives. Moreover, portability allows users to carry out this emotional

---

<sup>7</sup> The analysis of artifacts as cognitive and affective scaffolds – «material objects [...] that have the capacity to alter the affective condition of the agent» [Piredda 2020, 550] – favors a user-resource perspective of situated affectivity. Artifacts are examined as influencing cognition and emotions by enhancing the degree of overt control that individuals exert over environmental manipulations [Hutchins 2010; Malafouris 2013; Piredda 2020]. Partial exceptions are Heersmink [2021] and Viola [2021], who mention the possibility of examining the mind-invading aspects of artifacts and personalization algorithms.

management on a constant real-time basis. Social psychologists have found out that the smartphone-enabled possibility to micromanage one's own social life provides users with a strong sense of control over their relationships and the consequent affective life [Ling 2012]. For instance, think about organizing a football match between friends in the '80s and now. In the '80s friends had to use wired home phones, that is, a stationary technology in a fixed location. This means that the attempt to set up a multi-agent communication was quite laborious and restricted: you had to perform multiple calls to multiple friends to schedule a time and place and hope that everybody would keep to that schedule. Now you can access your social media or instant messaging services and approach all of your friends with a single text while adjusting sudden changes on the fly. In other words, smartphones allow you to govern the social media affective experiences on your own time. They help users micromanage an "always there" user-resource interaction according to their own needs. Alongside control over one's relationships, permanent availability augments also the social cohesion of these relationships making some people I choose to connect with more intimate and trusted [Cumiskey & Ling 2015]. A third characteristic of smartphones that shows the deep connections between sociality and materiality online is given by their Graphic User Interfaces (GUIs) [Fasoli 2018]. Conceived as a feature to promote smartphones' multifunctionality and switch quickly between different tasks, user-friendly GUIs enable users to fine-tune the management of their social relationships by moving frictionlessly between different social media platforms. As said, it takes a few seconds for users to share the same post on multiple social media platforms. In virtue of their limitless multifunctionality Fasoli [2018] proposes to call smartphones super-artifacts.

However, smartphones are peculiar hybrid artifacts. On the one hand, they enable a fine-grained manipulation of one's social relations. On the other hand, permanent availability comes at a cost that brings the mind-shaping and invading aspects of social media to the users. Permanent availability is a two-way street and while it certainly allows users permanent access to their social media relations, it leaves them exposed to different socio-environmental pressures: it makes users the target of other's messages [Krueger & Osler 2019]. Consider for

example, how often people get caught off guard by an unexpected sad message that changes their current emotional state. What is more, social media have designed an array of notification algorithms that instantly update the users about personally relevant goings-on on social media. For every new message, post, or like the users receive, the system immediately tries to prompt them into engaging in the updated affective relationship. In other words, social media updates seem to quench the “fear of missing out” – promoted by permanent availability – that leads users to regularly check their social media platforms [Ling 2012]. Moreover, the GUIs and multifunctionality of smartphones also fuel an absent-minded habitual use that may nudge users into spending an unintended long amount of time on social media and, as a result, they get habituated more and more to the (affective) dynamics of their own social media relationships [Bruineberg & Fabry 2021]. Having my smartphone always with me, I might just absent-mindedly check out novelties of my social relationships when engaged in a boring activity like waiting in line [Marty-Dugas *et al.* 2018].

All in all, following Fasoli [2018], the smartphone is a hybrid social super-artifact that at once allows users to execute a more fine-grained management of their affective life while enabling other users and the social media platforms to “reach into” the individuals at all times. These two opposite pushes keep alternating in structuring online affective experiences. For example, a single affective episode online might start out as a system-driven mind-shaping state to continue as a user-resource interaction and end in another mind-shaping moment. Consider the following scenario. Luka is sitting in his math class with his smartphone in front of him when a grey square pops up on the screen. It is Instagram advising him that Mia commented on his photo. Besides advising him of the comment, Instagram prompts Luka to immediately react to that comment through the blue button “Reply”. Bored with differential equations, Luka takes up Instagram’s suggestion and reacts to Mia with a heart and then proceeds to write her a text “How is it going?”. The conversation between the two goes on for six minutes switching between personal pics and Star Wars memes at which point Luka decides to share one of these memes on the Facebook group he set up with his close friends. 10 minutes later Luka finds himself scrolling

down the Facebook page chuckling at memes while a deep shout “What are you doing?” brings him back to math.

The example shows how a single smartphone-mediated affective interaction started as a mind-shaping platform invitation to reply to a message, evolved in a user-resource conversation and ended in a mind-shaping or invasive scroll down. The scenario described presents a rather common online interaction in which mind-shaping and user-resource alternate along different phases. Furthermore, alongside alternation, user-resource interactions and mind-shaping pushes showcase a certain degree of integration as each new move on the part of the users or of the system nests in and is driven by the complex ways in which the two come together in structuring the overall affective experience online. As Bucher [2018] shows in a series of interviews, sometimes users tailor their posts both in language and time according to what they believe are the mechanisms that platforms use in promoting updates. A lot of users, for example, share and publish new statuses early in the evening as they assume the platform will champion their content, making it more relevant and visible. Likewise, systems’ mind-shaping algorithmic infrastructures get continuously tweaked according to previous user-resource interactions deemed relevant. In short, the alternation of user-resource interactions and mind-shaping rests on their continuous previous integration.

Now to present in more detail the hybrid mind-shaping user-resource character of online environments, I put forward the case study of the Alt-Right that fostered far-right extremism via a *playful dehumanization* situated in a series of smartphone-accessed echo chambers.

#### *6. Alt-Right echo chambers: 24/7 affective arrangements in the hands of the users*

Echo chambers are defined as closed online spaces inhabited by like-minded individuals and consensual opinions [Sunstein 2018]. Their rise is attributed to the concurring effects of users’ selection behavior driven by confirmation bias and of personalization algorithms that serve up contents with which users already agree [Pariser 2011; Barberá

2020].<sup>8</sup> While not per se detrimental, echo chambers have been deemed particularly dangerous when applied to political phenomena. Prolonged interaction in these insular online groups promotes polarization of opinion and attitudes [Brugnoli *et al.* 2019]. Complementarily, like in other closed groups, members of echo chambers show an emotional attunement that tends to polarize over time [Del Vicario *et al.* 2016]. Inhabited by extremist individuals,<sup>9</sup> echo chambers might function as radicalizing environments in which users progressively develop a radical ideology and justify violent actions [Conway *et al.* 2019]. Alongside ideology, users also develop an extremist affective style that may lead people to engage in violent actions or celebrate such actions and other discriminatory acts in general [Fielitz & Thurston 2019; Haq *et al.* 2020; Valentini *et al.* 2020].

The Alt-Right, an online far-right movement, has managed to enculture its new members in a *playful dehumanization* of minorities distributed across a networked array of online echo chambers each intended as a single affective arrangement [Ebner 2020; Valentini 2021]. The effects of such an affective atmosphere are infamously known as the Alt-Right inspired both low-key racist episodes and the Christchurch attack. I propose that the enculturation in the Alt-Right *playful dehumanization* involves a continuous alternation and integration of mind-shaping and user-resource phases that lead supporters to habituate to the affective dynamics of the arrangements. *Playful dehumanization* is a paradoxical affective style aimed at denigrating immigrants by comparing them to disgusting animals or bodily fluids through “funny” and gaming practices like meme-making or first-person shooters [Ebner 2020]. Through this supposed playfulness of dehumanization, the Alt-Right has built a potent affective pathway of recruitment. First, playful

---

<sup>8</sup> Here I present echo chambers according to their original definition provided by Sunstein [2018] and Pariser [2011]. Echo chamber is a contested concept and recent developments have either cast doubts on their existence – echo chambers users are exposed to oppositional views [Bruns 2019] – or proposed a new definition that considers the presence of oppositional views in these online spaces [Nguyen 2020]. For my purposes a standard definition suffices.

<sup>9</sup> For a philosophical take on emotions, extremism, and fanaticism, see Townsend *et al.* [forthcoming].

practices – like meme-making – render Alt-Right discrimination easier to digest or explain away as “just joking” [Hawley 2017].<sup>10</sup> Often, the sheer brutality of some radical groups works as a deterrent for new potential recruits. Second, the broad use of consolidated internet practices (e.g., reaction videos) made the Alt-Right look familiar to big chunks of young users who might have spread its materials without committing to its ideology [Munn 2019]. Third, the use of coded language enabled the Alt-Right to eschew the censorship of mainstream social media [Gillespie, 2018]. A lot of Alt-Right propaganda does not rely on explicit slurs or extremist calls-to-action, two factors that would make social media moderation remove such materials. Rather, Alt-Right propaganda is a hodgepodge of easy-to-create hateful contents covered in a supposedly funny in-group lingo designed to go under the radar of social media moderation [Marwick & Lewis 2017]. A typical example is the popular linguistic blend *rapefugee* aimed at describing refugees as naturally-born rapists. Overall, the Alt-Right has carved a flexible *playful dehumanization* that lies just a click away from the users or may “reach into” them through their smartphones. Analyzing online conversations of how Alt-Right activists got into the movement, Evans [2018] delineates a gradual pattern along which users switch between 1) mind-shaping recommended videos on YouTube; 2) user-resource meme-making on anonymous imageboards; 3) mind-shaping Discord channels where they got absorbed and habituated to an anti-Semitic atmosphere.<sup>11</sup> For instance, a user said he started his journey into the Alt-Right with the anti-feminist right-wing Youtuber Sargon, then, joined the more radical meme-makers on 4chan where he got habituated to the *playful dehumanization* and finally got absorbed by the Discord fascist channels [Evans 2018].

Importantly, smartphones make echo chambers qua affective arrangements permanently available to the users both along a user-resource interactions line – the possibility of users to reach out and connect to the arrangement – and along a mind-shaping line – the system-driven notifications prompting users to participate. I argue that

---

<sup>10</sup> The “playfulness” of Alt-Right dehumanization is perceived as such only by in-groups. From the outside it looks just as blunt racism.

<sup>11</sup> Here both mind-shaping phases can present a mind invasion structure.



smartphones accelerate the habituation of users to the Alt-Right *playful dehumanization* by establishing a 24/7 cycle of user-resource-mind-shaping affective experiences. Such *playful dehumanization* rarely leads users to take action in the real world. Nonetheless this “always there” atmosphere has proved to polarize individuals on a massive scale.

## 7. Conclusion

4E approaches have yielded fruitful models for the examination of environmentally scaffolded human affectivity. Individuals either initiate a situated affective experience by coupling with an external resource (user-resource interactions) or their emotions are context-driven and shaped by the surroundings they inhabit (mind-shaping). Moreover, authors have provided detailed accounts about the ways in which individuals and the environment interact and (re)combine in structuring affectivity. Material and social components were perused along both a diachronic and a synchronic dimension. However, with a few brilliant exceptions – Krueger and Osler [2019]; Osler [2021] – most investigations have overlooked the impact that internet-based technologies and environments exert on users’ affective states. In this paper, I have tackled this shortcoming and argued that considering how affectivity is scaffolded online can provide new keen insights into the ways in which user-resource interactions and mind-shaping interrelate. In a nutshell, I maintain that an affective episode online comprises a continuous fast-paced alternation (and integration) between user-resource interactions and mind-shaping phases. The arguments to substantiate my analysis are to be found in 1) the features and mechanisms that constrain users’ online relations according to a programmed sociality [Alfano *et al.* 2018; Bucher 2018] and 2) the character of the artifact we use to access online platforms. On the one hand, users are free to scaffold their affectivity as long as their engagements comply with the interface, the platform algorithms and the online group interactions that offer them prepared occasions for participation [Slaby *et al.* 2019]. On the other hand, smartphones are hybrid artifacts that continuously carve users’ affective experiences through real-time notifications while allowing them to flexibly micromanage their affective engagements on their own

time [Fasoli 2018; Krueger & Osler 2019]. My research is a first step in calling for a thorough analysis of online environments that expand the boundaries of the 4E research paradigm. Three possible future avenues to be explored concern: 1) the beneficial or detrimental relationship individuals establish with their internet-based devices [Fasoli 2021]; 2) a taxonomy of online platforms that inspects the affective impact of different features like anonymity, personalization, and encryption; 3) the relation between offline and online environments in scaffolding emotions.

### Acknowledgments

Special thanks to Achim Stephan, Sven Walter, Imke von Maur, Gregor Hörzer, Hina Haq, Saad Shaheed, Francesco Fanti Rovetta, and Paul Schüzte as well as to other members of the Reading Club “Affectivity” for their feedback on earlier versions of this paper. I would also like to thank the members of the Research Training Group *Situated Cognition* for their unconditional support and the anonymous reviewer for their helpful and insightful comments. Funded by the *Deutsche Forschungsgemeinschaft* (DFG, German Research Foundation)—project number grk-2185/2 (DFG Research Training Group *Situated Cognition*).

### References

- Ahmed, S. [2007], A phenomenology of whiteness, in: *Feminist Theory* 8 (2), 149-168.
- Alfano, M., Carter, J. A., Cheong, M. [2018], Technological seduction and self-radicalization, in: *Journal of the American Philosophical Association* 4 (3), 298-322.
- Alfano, M., Fard, A.E., Carter, J.A., Clutton, P., Klein, C. [2021], Technologically scaffolded atypical cognition: the case of YouTube’s recommender system, in: *Synthese* 199, 835-858.
- Al-Saji, A. [2014], A phenomenology of hesitation, in: E. Lee (ed.), *Living Alterities. Phenomenology, Embodiment, and Race*, Albany, State University of New York Press, 133-172.
- Barberá, P. [2020], Social media, echo chambers and political

- polarization, in: N. Persily and J.A. Tucker (eds.), *Social Media and Democracy: The State of the Field and Prospects for Reform*, Cambridge, Cambridge University Press, 34-55.
- Bozdag, E. [2013], Bias in algorithmic filtering and personalization, in: *Ethics and Information Technology* 15 (3), 209-227.
- Brugnoli, E., Cinelli, M., Quattrociochi, W., Scala, A. [2019], Recursive patterns in online echo chambers, in: *Scientific Reports*, 9, 1-18.
- Bruineberg, J., Fabry, R. [2021], Habitual smartphone use as extended mind-wandering (pre-print). <http://philsci-archive.pitt.edu/19160/>
- Bruns, A. [2019], *Are Filter Bubbles Real?*, Cambridge, Polity Press.
- Bucher, T. [2018], *If...Then: Algorithmic Power and Politics*, Oxford, Oxford University Press.
- Candiotto, L., Dreon, R. [2021], Affective scaffoldings as habits: a pragmatist approach, in: *Frontiers in Psychology* 12 (629046), 1-14.
- Carter, J.A., Gordon, E.C., Palermos, S.O. [2016], Extended emotion, in: *Philosophical Psychology* 29 (2), 198-217.
- Colombetti, G. [2020], Emoting the situated mind: A taxonomy of affective material scaffolds, in: *JOLMA. The Journal for the Philosophy of Language, Mind and the Arts* 1 (2), 215-236.
- Colombetti, G., Krueger, J. [2015], Scaffoldings of the affective mind, in: *Philosophical Psychology* 28 (8), 1157-1176.
- Colombetti, G., Roberts, T. [2015], Extending the extended mind: The case for extended affectivity, in: *Philosophical Studies* 172 (5), 1243-1263.
- Coninx, S., Stephan A. [2021], A taxonomy of environmentally scaffolded affectivity, in: *Danish Yearbook of Philosophy*, 1-27. DOI: <https://doi.org/10.1163/24689300-bja10019> (accessed November 24, 2021)
- Conway, M., Scrivens, R., Macnair, L. [2019], *Right-Wing Extremists' Persistent Online Presence: History and Contemporary Trends*, October, The Hauge, International Center for Counter Terrorism, 1-24. Doi: 10.19165/2019.3.12 (accessed November 27, 2021)
- Cumiskey, K.M., Ling, R. [2015], The social psychology of mobile communication, in: S.S. Sundar (ed.), *The Handbook of the*

- Psychology of Communication Technology*, Chichester, John Wiley & Sons, 228-247.
- Del Vicario, M., Vivaldo, G., Bessi, A., Zollo, F., Scala, A., Caldarelli, G., Quattrociochi, W. [2016], Echo Chambers: Emotional contagion and group polarization on Facebook, in: *Scientific Reports* 6 (37825).
- Dewey, J. [1983], *Human Nature and Conduct*, Carbondale Edwardsville (IL), Southern Illinois University Press.
- Ebner, J. [2020], *Going Dark: The Secret Social Lives of Extremists*, London, Bloomsberry Publishing.
- Evans, R. [2018], “From memes to infowars: How 75 fascist activists were ‘red-pilled’”, *Bellingcat* (11 October), available at <https://www.bellingcat.com/news/americas/2018/10/11/memesinfowars-75-fascist-activists-red-pilled/> (accessed November 21, 2021).
- Fasoli, M. [2018], Super artifacts: Personal devices as intrinsically multifunctional, meta-representational artifacts with a highly variable structure, in: *Minds & Machines* 28 (3), 589–604.
- Fasoli, M. [2021], The overuse of digital technologies: Human weaknesses, design strategies and ethical concerns, in: *Philosophy & Technology* 34 (4), 1409-1427.
- Fielitz, M., Thurston, N. (eds.) [2019], *Post-Digital Cultures of the Far Right Online Actions and Offline Consequences in Europe and the US*, Bielefeld, Transcript.
- Gallagher, S. [2013], The socially extended mind, in: *Cognitive Systems Research* 25-26, 4-12.
- Gallagher, S. [2017], *Enactivist Interventions: Rethinking the Mind*, Oxford, Oxford University Press.
- Gallagher, S., Crisafi, A. [2009], Mental institutions, in: *Topoi* 28 (1), 45-51.
- Gerlitz, C., Helmond, A. [2013], The like economy: social buttons and the data-intensive web, in: *New Media & Society*, 15 (8), 1348-1365.
- Gillespie, T. [2010], The politics of “platforms”, in: *New Media & Society* 12 (3), 347-364.
- Gillespie, T. [2018], *Custodians of the Internet: Platforms, Content*

*Moderation, and the Hidden Decisions that Shape Social Media*, New Haven, Yale University Press.

- Griffiths, P.E., Scarantino, A. [2009], Emotions in the wild, in: P. Robbins, M. Aydede (eds.), *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, Cambridge, Cambridge University Press, 437-453.
- Haq, H., Shaheed, S., Stephan, A. [2020], Radicalization through the lens of situated affectivity, in: *Frontiers in Psychology* 11, 205.
- Hawley, G. [2017], *Making Sense of the Alt-Right*, New York, Columbia University Press.
- Heersmink, R. [2021], Varieties of artifacts: Embodied, perceptual, cognitive, and affective, in: *Topics in Cognitive Science* 13 (4), 573-596.
- Helmond, A. [2015], The platformization of the web: making web data platform ready, in: *Social Media + Society* 1, 1-11.
- Hipolito, I., Clowes, R., Gartner, K. (eds.) [2021], *The Mind-Technology Problem: Investigating Minds, Selves and 21st Century Artefacts*, Dordrecht, Springer.
- Hochschild, A.R. [1983], *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*, London, The University of California Press.
- Hutchins, E. [1995], *Cognition in the wild*, Cambridge (MA), MIT Press.
- Hutchins, E. [2010], Cognitive ecology, in: *Topics in Cognitive Science* 2 (4), 705-715.
- Ihde, D., Malafouris, L. [2019], *Homo Faber Revisited: Postphenomenology and material engagement theory*, in: *Philosophy & Technology* 32, 195-214.
- Jaeggi, R. [2014], *Kritik von Lebensformen*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Katz, J. [1999], *How Emotions Work*, London, University of Chicago Press.
- Krueger, J. [2019], Music as affective scaffolding, in: D. Clarke, R. Herbert, E. Clarke (eds.), *Music and Consciousness II*, Oxford, Oxford University Press, 48-63.
- Krueger, J., Szanto, T. [2016], Extended Emotions, in: *Philosophy Compass* 11 (12), 863-878.

- Krueger, J., Osler, L. [2019], Engineering affect: Emotion regulation, the internet and the techno-social niche, in: *Philosophical Topics* 47, 205-231.
- Ling, R. [2012], *Taken for Grantedness: the Embedding of Mobile Communication into Society*, Cambridge (MA), MIT Press.
- Maiese, M [2019], Embodiment, sociality, and the life-shaping thesis, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 18 (2), 353-374.
- Maiese, M. [2021a], Mindshaping, enactivism and ideological oppression, in: *Topoi* 1-14.
- Maiese, M. [2021b], Online education as a “mental institution”, in: *Philosophical Psychology* 34 (2), 277-299.
- Maiese, M., Hanna, R. [2019], *The Mind-Body Politic*, London, Palgrave Macmillan.
- Malafouris, L. [2013], *How Things Shape the Mind*, Cambridge (MA), MIT Press.
- Marty-Dugas, J., Ralph, B.C.W., Oakman, J.M., Smilek, D. [2018], The relation between smartphone use and everyday inattention, in: *Psychology of Consciousness: Theory, Research, and Practice* 5 (1), 46-62.
- Marwick, A., Lewis, R. [2017], Media manipulation and disinformation online, in: *Data & Society Research Institute*, at [https://datasociety.net/pubs/oh/DataAndSociety\\_MediaManipulationAndDisinformationOnline.pdf](https://datasociety.net/pubs/oh/DataAndSociety_MediaManipulationAndDisinformationOnline.pdf), (accessed November 24, 2021).
- Mühlhoff, R., Breljak, A., Slaby J. (eds.) [2019], *Affekt Macht Netz: Auf dem Weg zu einer Sozialtheorie der Digitalen Gesellschaft*, Bielefeld, Transcript.
- Munn, L. [2019], Alt-Right Pipeline: Individual Journeys to Extremism Online, in: *First Monday* 24 (6). <https://doi.org/10.5210/fm.v24i6.10108>
- Nail, T. [2017], What is an assemblage?, in: *SubStance* 46 (1), 21–37.
- Newen, A., de Bruin, L., Gallagher, S. (eds.) [2018], *The Oxford Handbook of 4E Cognition*, Oxford, Oxford University Press.
- Nguyen, C.T. [2020], Echo chambers and epistemic bubbles, in: *Episteme* 17 (2), 141-161.

- Osler, L. [2020], Taking empathy online, in: *Inquiry: an Interdisciplinary Journal of Philosophy*. <https://doi.org/10.1080/0-020174X.2021.1899045> (accessed November 22, 2021)
- Osler, L., Krueger, J. [2021], ProAna worlds: affectivity and echo chambers online, in: *Topoi* 1-11.
- Pariser, E. [2011], *The Filter Bubble: What the Internet is Hiding from You*, New York, Penguin.
- Parkinson, B. [2020], Intragroup emotion convergence: Beyond contagion and social appraisal, in: *Personality and Social Psychology Review* 24 (2), 121-140.
- Piredda, G. [2020], What is an affective artifact? A further development in situated affectivity, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 19 (3), 549-567.
- Saarinen, J.A. [2020], What can the concept of affective scaffolding do for us?, in: *Philosophical Psychology* 33 (6), 820-839.
- Scheer, M. [2012], Are emotions a kind of practice (and is that what makes them have a history)? A Bourdieuan approach to understanding emotion, in: *Hist. Theory* 51, 193-220.
- Slaby, J. [2016], Mind invasion. Situated affectivity and the corporate life hack, in: *Frontiers in Psychology* 7 (266), 1-10.
- Slaby, J., Gallagher, S. [2014], Critical neuroscience and socially extended minds, in: *Theory, Culture & Society* 32 (1), 33-59.
- Slaby, J., Mühlhoff, R., Wüschner, P. [2019], Affective arrangements, in: *Emotion Review* 11 (1), 3-12.
- Smart, P., Heersmink, R., Clowes, R. [2017], The cognitive ecology of the Internet, in: S. Cowley, F. Vallée- Tourangeau (eds.), *Cognition Beyond the Brain: Computation, Interactivity and Human Artifice*, Dordrecht, Springer, 251-282.
- Solsman, J. [2018], *YouTube's AI is the puppet master over most of what you watch*. Available at <https://www.cnet.com/news/youtube-ces-2018-neal-mohan/> (accessed November 20, 2021)
- Stephan, A., Walter, S., Wilutzky, W. [2014], Emotions beyond brain and body, in: *Philosophical Psychology* 27 (1), 65-81.
- Stephan, A., Walter, S. [2020], Situated affectivity, in: T. Szanto, H.

- Landweer (eds.), *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotions*, London, Routledge, 299-311.
- Sterelny, K. [2010], Minds: extended or scaffolded?, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 9 (4),465-481.
- Sunstein, Cass R. [2018], *#Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*, Princeton, Princeton University Press.
- Thaler, R.H., Sunstein. C. [2008], *Nudge: Improving decisions about health, wealth, and happiness*, New Haven, Yale University Press.
- Thompson, E. [2007]. *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of the Mind*, Cambridge, Belknap Press.
- Townsend, L., Tietjen, R.R., Staudigl, M., Schim, H.B. (eds.) [forthcoming], *The Philosophy of Fanaticism: Epistemic, Affective, and Political Dimensions*, London, Routledge.
- Valentini, D. [2021], Digital mind invasion: far-right individuals and socio-technical disgust, in: C. Perreira Martins (ed.), *Cyberpolitics: Political Philosophy of the Future*, Wilmington (DE), Vernon Press, 128-146.
- Valentini, D., Lorusso A. M., Stephan, A. [2020], Onlife extremism: integration of digital and physical spaces in radicalization, in: *Frontiers in Psychology* 11, 524.
- Van Dijck, J., Poell, T., De Waal, M. [2018], *The Platform Society. Public Values in a Connective World*, Oxford, Oxford University Press.
- Varga, S. [2019], *Scaffolded Minds: Integration and Disintegration*, Cambridge (MA), MIT Press.
- Viola, M. [2021], Three varieties of affective artifacts: feeling, evaluative and motivational artifacts, in: *Phenomenology and Mind* 20, 228-242.
- von Maur, I. [2021], Taking situatedness seriously. Embedding affective intentionality in forms of living, in: *Frontiers in Psychology* 12, 1-14.
- Zawidzki, T.W. [2013], *Mindshaping: A New Framework for Understanding Human Social Cognition*, Cambridge (MA), MIT Press.
- Zuboff, S. [2019], *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a*



*Human Future at the New Frontier of Power*, New York, Profile Books.

### **Keywords**

affective scaffolds; user-resource interactions; mind-shaping; platform; smartphones

### **Abstract**

The debate in 4e approaches around scaffolded affectivity has yielded two models: user-resource interactions and mind-shaping. The former sees affective states as the result of the active manipulations performed by individuals on their environments. The latter examines human affectivity as shaped by the pressures exerted by socio-material contexts on individuals. Despite recognizing the interconnection between the two models in scaffolding affective experiences, the existing literature has mostly sidelined how they interrelate in online environments. In this paper, I argue that considering 1) the pace and infrastructure on which online interactions take place; and 2) the socio-material character of the devices we use to access online platforms (e.g., smartphones), affectivity, in digital environments, unfolds along a continuous alternation (and integration) of user-resource interactions and mind-shaping phases. First, I present the user-resource interactions and mind invasion models adding a recently introduced mind-shaping perspective that includes and expands the limited analytical scope of mind invasion. Second, I examine the mind-shaping influence of digital platforms on which users' affective engagements are harnessed within a programmed sociality made of interfaces, algorithms, online groups and other users. Third, I present smartphones qua hybrid artifacts that allows users to permanently micromanage their interactions online while leaving them open to the mind-shaping effects of social media. Last, I examine Alt-Right echo chambers as digital structures in which affectivity is situated along an alternation (and integration) of user-resource interactions and mind-shaping moments.

Daniele Valentini

Institute of Cognitive Science, Osnabrück University, Osnabrück, Germany

E-mail: dvalentini@uos.de





**ISSN 2284-2918**