

DOCUMENTOS

Plato and Xenophon: Comparative Studies Conference.
Bar Ilan University, Tel Aviv,
Department of Classical Studies, 9-11 June 2014

Fiorenza BEVILACQUA
Liceo Classico Parini di Milano
fiorenzabevilacqua@gmail.com

Questo convegno, organizzato da Gabriel Danzig, Chairman del Department of Classical Studies dell'Università di Bar Ilan, e da Nili Alon Amit, docente al Hakibutzim Academic College di Tel Aviv, si è occupato soltanto dei due Socratici di cui possiamo parlare con piena cognizione di causa, in quanto gli unici due di cui ci siano pervenute le opere, cioè Platone e Senofonte, e si è articolato in dieci sessioni, ognuna delle quali dedicata a uno specifico tema.

Nella sessione intitolata *Politics*, Gregory McBrayer incentra la sua attenzione sulla relazione tra Socrate e Alcibiade quale viene presentata in quattro dialoghi di Platone: *Alcibiade primo*, *Alcibiade secondo*, *Protagora* e infine il *Simposio*. Questi dialoghi si susseguirebbero in quest'ordine e fornirebbero una sorta di storia della relazione tra Socrate e Alcibiade, che vedrebbe all'inizio un interesse di Socrate per Alcibiade come possibile discepolo per poi concludersi nel *Simposio* con la dichiarazione di un fallimento la cui responsabilità ricade unicamente sulle spalle di Alcibiade stesso. Per Senofonte McBrayer prende in considerazione sia i *Memorabili* (in particolare *Mem.*, I, 2, 12; I, 2, 40-46) sia i vari passi delle *Elleniche* (soprattutto I, 1 - II, 3, 9) in cui compare Alcibiade, traendone la conclusione che Senofonte ne traccia un ritratto largamente positivo. Lo studioso conclude che, mentre Platone denigra Alcibiade, Senofonte invece lo elogia: una conclusione che appare un po' troppo drastica, soprattutto se si pensa all'Alcibiade del *Simposio*, che non è affatto un personaggio connotato in maniera univoca, ma anzi risulta inquietante e affascinante proprio per la sua ambiguità, un'ambiguità che si riflette anche nella sua relazione di dichiarato odio/amore nei confronti di Socrate. Bisogna poi rilevare che McBrayer non prende in considerazione l'ipotesi, ventilata da autorevoli studiosi (ad es. Luciano Canfora), in base alla quale la prima tranne delle *Elleniche* (dove si trovano i passi citati da McBrayer) risulterebbe così diversa dal resto

PAROLE CHIAVE: Platone, Senofonte, politica, etica, filosofia, intertestualità.
KEYWORDS: Plato, Xenophon, Politics, Ethics, Philosophy, Intertextuality.
RECIBIDO: 6 de marzo de 2015 • ACEPTADO: 24 de abril de 2015.

dell'opera in quanto frutto di una rielaborazione da parte di Senofonte di appunti tucididei, nel qual caso il giudizio positivo su Alcibiade sarebbe dunque da ricondurre a Tucidide. D'altro canto, non è facile ricavare un giudizio positivo su Alcibiade dai *Memorabili*: oltre alla durissima condanna chiaramente espressa in *Mem.*, I, 2, 12, nel dialogo con Pericle (I, 2, 40-46), Alcibiade mostra sì di saper far uso dell'*elenchos*, ma si tratta di un cattivo uso dell'*elenchos*.¹

Carol Atack mette a confronto il *Politico* di Platone e il personaggio di Ciro, protagonista della *Ciropedia*, due opere che si inquadrano in quel dibattito sulla monarchia come forma di governo sviluppatosi già nella prima metà del IV secolo e che vede coinvolti non solo Platone e Senofonte, ma anche una figura politicamente e culturalmente rilevante come quella di Isocrate;² inoltre ribadisce l'importanza e l'originalità di Senofonte come pensatore politico, seriamente impegnato in quello che era il dibattito dell'epoca. La studiosa prende in esame il tema del re pastore e quello del *kairos*, nonché il nodo centrale della temporalità, evitando di lasciarsi prendere nei lacci di una questione cronologica probabilmente insolubile e comunque di scarsa rilevanza (è possibile sia considerare la *Ciropedia* come una risposta al *Politico* sia viceversa, mentre non si può neppure escludere che la *Ciropedia*, dato il lungo periodo in cui si è protratta la sua composizione e la possibilità che la sezione finale rappresenti un'aggiunta seriore, possa aver provocato una risposta di Platone con il *Politico* e, nel contempo, costituire nella sua sezione finale una risposta al *Politico* stesso). Nel suo breve preambolo sulla *basilike techne*, un tema attualmente oggetto di rinnovata attenzione critica, la studiosa sostiene che sia Platone che Senofonte sembrano impegnati a individuare una particolare qualità che caratterizza colui che regna con successo, il che da un lato rinvierebbe alla convinzione socratica che esista un'arte, una *techne*, la *basilike techne* appunto, superiore a tutte le altre, e dall'altro al nuovo discorso che vede nel re un esempio, un *paradeigma* virtuoso da proporre all'imitazione dei sudditi. Sia Platone che Senofonte concentrano la loro attenzione sulle specifiche qualità del buon sovrano, del sovrano esemplare, secondo l'immagine tradizio-

¹ Vedi L.-A. Dorion 2000, p. CLX.

² S. Gastaldi 2013 mette in discussione la tradizione interpretativa che vede Isocrate e Platone in una permanente, netta contrapposizione. Atack invece ripropone l'impostazione tradizionale che presenta i due Socratici, Platone e Senofonte, impegnati a replicare polemicamente a Isocrate.

nale familiare ai Greci fin dall'epica omerica, quella del re pastore (cf. anche *Mem.*, III, 2, 1). L'analogia tra il re e il pastore si colloca non a caso all'inizio e alla fine della *Ciropedia* (I, 1, 2; VIII, 2, 14), adombrando una differenza di natura qualitativa tra il re e i suoi sudditi, e nel contempo fornendo una sorta di implicita replica alle posizioni espresse da Trasimaco nel I libro della *Repubblica* (343b-c). Platone, invece, con il *Politico* prende posizione contro la ripresa dell'analogia re/pastore: la metafora del re pastore è applicabile solo a un sovrano divino, ontologicamente distinto dai sudditi, come lo è il pastore rispetto al suo gregge. Mentre nella *Ciropedia* Senofonte presenta Ciro come un esempio storicamente esistito del re pastore, che è tale in virtù della sua superiorità rispetto ai sudditi, Platone attraverso il mito del *Politico* afferma che una simile relazione tra sovrano e sudditi non può trovare spazio nella temporalità storica della società umana. Quanto al *kairos*, termine chiave nella cultura greca del V e del IV secolo, esso diviene particolarmente importante nel lessico dei pensatori politici del IV secolo. Mentre nei testi del V secolo *kairos* assume prevalentemente un aspetto normativo, in testi come il *Politico* e la *Ciropedia* l'aspetto prevalente, secondo Attack, è quello temporale, in quanto l'azione politica efficace è legata al tempo, nonché all'occasione, alla circostanza. La studiosa sottolinea che il *kairos* può essere colto dall'individuo e non dall'agire collettivo: la capacità di cogliere il *kairos* sia a livello tattico che a livello strategico è una delle caratteristiche fondamentali di Ciro, mentre nel *Politico* il tema del *kairos* ha uno spazio più limitato (soprattutto *Plt.*, 305d3-4). Attack insiste inoltre sul fatto che Senofonte è consapevole della componente etica e normativa del *kairos*, tesi innovativa, anche se non priva di precedenti.

Nel suo contributo sul ruolo di Sparta nel pensiero di Senofonte e di Platone, Noreen Humble prende in considerazione la *Costituzione degli Spartani* di Senofonte e un passo (544c-550c) della *Repubblica* di Platone dove vengono descritte le caratteristiche dello stato che il filosofo chiama timocrazia o timarchia. I punti di contatto più significativi tra i due testi sono individuati da un lato nel desiderio di ricchezza e nel possesso illegale e segreto di ricchezze nascoste nelle case di privati cittadini (*R.*, 548a-c; *Lac.*, 7, 5-6), dall'altro in un tipo di educazione che in realtà lascia molto a desiderare: nella *Costituzione degli Spartani* perché fondata non sulla persuasione ma sulla paura della punizione, nello stato timocratico di Platone perché carente in alcune aree quali la musica e la filosofia. La studiosa rifiuta il filolaconismo tradizionalmen-

te attribuito a Senofonte, e sostiene che sia Senofonte sia Platone ammiravano senza dubbio alcuni aspetti dell'ordinamento politico e dello stile di vita di Sparta, ma senza rinunciare a coglierne gli aspetti ritenuti negativi. Humble prospetta tre possibili soluzioni in grado di spiegare le analogie tra i due testi: (a) costituiscono l'eredità di un dibattito tenutosi nell'*entourage* di Socrate intorno a questioni come i mezzi più idonei (la forza, l'imitazione, la persuasione) per inculcare la virtù ovvero intorno ai rischi e alle conseguenze di un eccessivo desiderio di ricchezza; (b) Senofonte, nel momento in cui scrive la *Costituzione degli Spartani*, ha davanti a sé la *Repubblica* e intende mostrare come a Sparta fossero presenti aspetti meno positivi rispetto a quanto potesse far supporre la descrizione del regime timocratico in Platone; (c) Platone trae spunto proprio dall'opuscolo di Senofonte per delineare quel regime timocratico che per non pochi aspetti ricorda la *politeia* spartana. I punti di contatto evidenziati da Humble sembrano, tuttavia, piuttosto sfumati, il che rende arduo postulare una dipendenza di un testo dall'altro.

Christopher Tuplin si occupa della Persia quale appare nelle opere di Platone, di Senofonte e degli altri Socratici: un contributo pregevole per il materiale raccolto, per le possibili fonti ipotizzate, e per alcune conclusioni prospettate. Lo studioso sostiene che non tutti i Socratici della prima generazione subirono il fascino della Persia e del suo impero: Platone e Senofonte lo dimostrano chiaramente. Riguardo a Senofonte afferma che Iscomaco è un modello assai problematico e che forse lo è anche lo stesso Ciro; infine dichiara, con particolare riferimento alle *Leggi*, che Platone non intendeva liquidare con malevolo disprezzo quanto Senofonte aveva scritto riguardo a Ciro, alla sua educazione e alla storia dell'impero persiano, ma si impegnava semplicemente a delineare una visione alternativa delle cose.

Josh Vandiver si concentra sulla *philotimia* nella *Ciropedia*, vista come l'unica motivazione adeguata a guidare lo sviluppo della personalità di un leader politico ideale quale è Ciro. Senofonte intende, di fronte all'incalzare delle critiche, impegnarsi in una difesa del valore della *philotimia*, in termini sia morali che politici, impostando un dialogo a distanza con Platone che nelle *Leggi* ha voluto replicare alla *Ciropedia*, così come la *Ciropedia* rappresenterebbe una replica alla *Repubblica* di Platone, secondo una ipotesi già avanzata nell'antichità (Gell., XIV, 3; Ath., 504e-505a; D. L., III, 34). Nella *Repubblica* il termine *philotimia* mostra le stesse connotazioni negative che si rinvengono nei testi del

tardo V secolo, pertanto nel momento in cui Senofonte presenta Ciro come *philotimotatos* entra consapevolmente in polemica con Erodoto, con Tucidide e soprattutto con Platone. In sostanza, afferma Vandiver, Ciro è per natura dotato di una serie di virtù (quali la *philanthropia*, la *philomathia*, la capacità di affrontare fatiche e pericoli) che traggono la loro origine dalla *philotimia* (cf. *Cyr.*, I, 2, 1-2), così come le virtù naturali di Socrate derivano dal suo *eros* per la pratica della filosofia. La *philotimia* spinge Ciro, fin dall'infanzia, a costruire delle reti di protetti e a ricercare la competizione in tutta una serie di ambiti, dalla caccia alle varie tecniche di guerra. Ciro dà prova di moderazione per quanto concerne cibo, bevande, sesso e ricchezze in quanto i suoi desideri sono orientati in modo pressoché esclusivo verso l'onore e la gloria, così come la moderazione del Socrate platonico è dovuta al fatto che egli è dominato in modo pressoché esclusivo dal desiderio di conoscere, di ricercare, di spendersi nella ricerca e nella pratica della filosofia. Quanto alla *philotimia* come motivazione all'agire politico, tale motivazione, secondo lo studioso, non può valere per tutti i cittadini, e rileva il valore positivo assegnato alla *philotimia* in età ellenistica e soprattutto dalla classe dirigente a Roma.

Tazuko Angel Van Berkel indaga le motivazioni del noto rifiuto da parte di Socrate di farsi pagare per le sue conversazioni e, in particolare, in che misura tale rifiuto si fondi sulla comprensione del fenomeno costituito dal denaro e dell'influenza che esso esercita sull'anima umana e sulle relazioni interpersonali. Innanzi tutto la studiosa prende in esame l'atteggiamento di Senofonte e di Platone nei confronti del denaro e del processo di arricchimento. Nel primo capitolo dell'*Economico* viene abbozzata una distinzione tra il valore d'uso e il valore di scambio (*Oec.*, I, 10-11), e si afferma (*Oec.*, I, 11-12) una concezione del valore d'uso (ma in ultima analisi anche del valore di scambio) relativa non tanto alla potenziale utilità di un oggetto, bensì alla capacità di chi lo possiede di farne l'uso appropriato: ciò vale per la ricchezza stessa (*chremata*), che risulta inutile per chi non sa utilizzarla. Ma il dato più significativo di questa parte iniziale dell'*Economico* è costituito dalla concezione soggettiva della ricchezza a cui Socrate dà voce: ricco è chi possiede più di quanto è necessario per soddisfare i propri bisogni e, quindi, è ricco chi, come Socrate, è in grado di limitare i propri desideri e i propri bisogni, mentre è povero chi, come Critobulo, pur dotato di un ingente patrimonio, conduce un tipo di vita che rende tale patrimonio insufficiente

a soddisfare le proprie necessità (*Oec.*, 2, 2-8). Riguardo a Platone, data la dicotomia corpo-anima, ricchezza e denaro sono oggetto di una valutazione negativa, in quanto appartenenti alla sfera del corpo; tuttavia anche in Platone compare una concezione relativa della ricchezza e della povertà, in quanto quest'ultima viene presentata non come frutto della diminuzione del patrimonio, ma di una crescente insaziabilità (*Lg.*, 736e). Nel *Gorgia* Socrate afferma che sono felici coloro che non hanno bisogno di nulla (*Grg.*, 492e) e l'anima insaziabile viene paragonata a un orcio forato (*Grg.*, 493a-494a); nell'*Eutidemo* il valore della ricchezza è posto in relazione alla capacità di chi la possiede di farne un uso corretto (*Euthd.*, 281c-e); nello pseudo-platonico *Erissia*³ la ricchezza consiste in ciò che è utile a chi la possiede, in ciò che il possessore è in grado di utilizzare. La studiosa si occupa poi della ricchezza e del denaro in rapporto alle relazioni interpersonali. Senofonte estende la nozione dell'uso appropriato anche alle relazioni interpersonali e, in particolare, a quel tipo di relazione che in Grecia rivestiva una straordinaria importanza, anche in ambito politico, cioè l'amicizia: come bisogna saper utilizzare in modo appropriato i propri beni affinché costituiscano una ricchezza, così bisogna saper gestire (*chresthai*) in modo appropriato i propri amici, un'applicazione del concetto di uso appropriato alle relazioni interpersonali che è tipica di Senofonte. Quanto a Platone, è sbagliato e riprovevole fornire insegnamenti a pagamento perché, in ultima analisi, lo statuto ontologico di concetti quali la conoscenza, la sapienza, la virtù sono incommensurabili con lo statuto ontologico del denaro. Riguardo alle modalità con cui il denaro influisce sulle relazioni interpersonali, Van Berkel si sofferma in particolare sul dialogo tra Socrate e Antifonte (*Mem.*, I, 6): la visione del mondo di Antifonte è permeata dalla logica e dal linguaggio del mercato, tanto da ridurre la *sophia* a un'abilità commerciabile; per Socrate invece la sapienza e la virtù, al pari della bellezza, sono dotate di un valore intrinseco e non sono in vendita. In Senofonte (*Ages.*, 4, 4; *Mem.*, I, 2, 5-7) e Platone (*Hp. Ma.*, 281b-c; *R.*, 338b1-9) si trova una netta opposizione tra le relazioni costruite sul (o comunque mediate dal) *misthos* e quelle governate dalla logica della *charis* e della *pistis*. Riguardo all'economia e al denaro, il contrasto tra

³ L'*Erissia* è un dialogo che già nell'antichità veniva considerato spurio; sembra comunque pressoché certo che sia stato scritto nell'ambiente dell'Accademia e che in esso si possano cogliere diversi spunti di una tradizione socratico-platonica.

Platone e Senofonte è stato talvolta esagerato. Entrambi definiscono ricchezza e povertà in relazione ai bisogni, entrambi insistono sul concetto dell'uso appropriato di qualsiasi bene (incluso il denaro), mentre la differenza fondamentale, a giudizio di Van Berkel, sarebbe costituita dal fatto che, mentre Platone costruisce la sua teoria del valore in base al dualismo corpo-anima, Senofonte l'articola in base all'opposizione tra il breve e il lungo periodo e al ruolo centrale della *enkrateia* nel privilegiare quei beni che si rivelano appunto tali nel lungo periodo.

Louis-André Dorion prende in esame i differenti motivi per i quali Socrate obbedisce alle leggi sia in Platone che in Senofonte, a partire da due testi in particolare, il *Critone* e *Mem.*, IV, 4. In *Mem.*, IV, 4, 1-4, Senofonte elenca una serie di circostanze in cui Socrate rifiutò di disobbedire alle leggi, senza tuttavia fare alcun cenno al suo rifiuto di evadere dal carcere in nome dell'obbedienza alle leggi della città; solo in *Ap.*, 23, si allude a un tentativo di convincere Socrate alla fuga da parte di non meglio precisati amici. Secondo Diogene Laerzio (II, 60; III, 36), sarebbe stato Eschine a proporre a Socrate di evadere dal carcere, ma Platone avrebbe sostituito Critone a Eschine per ostilità nei confronti di quest'ultimo; infine anche nel *Critone* si accenna in vari punti a un gruppo di amici che si sta adoperando a organizzare la fuga di Socrate dal carcere. Dorion considera queste discrepanze un buon esempio di quello che O. Gigon chiamava 'Sokratesdichtung', vale a dire la natura di fiction che permea profondamente tutto ciò che ci è pervenuto riguardo a Socrate, il che comporta la assoluta inattingibilità del Socrate storico, perfino per quanto concerne la sua biografia. Il contributo di Dorion risulta senza dubbio puntuale nel cogliere il positivismo giuridico che caratterizza il Socrate di Senofonte, che fa coincidere ciò che è giusto con ciò che è legale. In Senofonte è degno di nota il nesso che lega i diversi *leader* presentati come esemplari e l'obbedienza alle leggi: Senofonte, convinto sostenitore dell'efficacia dell'esempio, ritiene che i cittadini siano indotti al rispetto delle leggi dal comportamento dei loro *leader*, mentre per Platone (*Mx.*, 238c) non sono i *leader*, bensì l'ordinamento politico, la *politeia* a formare il carattere dei cittadini. Quindi lo studioso esamina i casi in cui, stando a Platone e/o a Senofonte, Socrate disobbedisce alle leggi (o preannuncia di farlo: *Ap.*, 29c-d): in relazione al rifiuto di Socrate di obbedire all'ordine dei Trenta di arrestare Leone di Salamina, mentre Platone si limita a definire ingiusto tale ordine (*Ap.*, 32d), Senofonte asserisce che si trattava di un ordine illegale (*Mem.*, IV,

4, 3). Riguardo poi alle leggi non scritte, che il Socrate di Senofonte presenta come di origine divina (*Mem.*, IV, 4, 19-24), esse non solo non sono in contrasto con il diritto positivo, con le leggi scritte, ma anzi ne rappresentano il fondamento. Infine Dorion sottolinea che, mentre in Platone (*Ap.*, 38d-e) il rifiuto di Socrate di adulare i giudici e di cercare di commuoverli allo scopo di essere assolto è motivato dal fatto che è indegno di un uomo ricorrere a tutti i mezzi possibili per salvare la propria vita, in Senofonte (*Mem.*, IV, 4, 4) questo comportamento è attribuito al rispetto di Socrate per le leggi.

Quanto al mio contributo, esso consiste nell'analisi di un passo dei *Memorabili* di grande rilevanza politica (*Mem.*, II, 6, 22-27). Socrate, dopo aver premesso che gli uomini nutrono sentimenti contraddittori verso i loro simili (§ 21), sostiene che tuttavia l'amicizia unisce tra loro i *kaloï kagathoi* (§ 22), poiché essi, grazie alla virtù, sono in grado non solo di accontentarsi di un modesto patrimonio, ma anche di dominare i loro desideri in materia di cibo, bevande e sesso, nonché di rinunciare all'avidità e di dividere i propri beni con gli amici (§ 23). Subito dopo, Socrate passa a enunciare il suo progetto politico, ma questa sorta di introduzione è di fondamentale importanza, in quanto in essa Socrate enuncia quelle caratteristiche morali che, a suo avviso, sono proprie dei *kaloï kagathoi*, cioè la *sophrosyne* e soprattutto quella *enkrateia* che è il fondamento della virtù (*Mem.*, I, 5, 4), che è indispensabile a chiunque intenda esercitare il potere e che qui è posta alla base di comportamenti collaborativi che (e questo è punto fondamentale) vengono messi in atto solo all'interno del gruppo. Ma il passaggio cruciale (§ 24) è quello in cui Socrate propone che i *kaloï kagathoi* si spartiscano tutte le cariche pubbliche: un progetto politico di stampo apertamente oligarchico formulato con brutale franchezza. Questo progetto presenta due aspetti di grande interesse: (a) il monopolio delle cariche pubbliche da parte dei *kaloï kagathoi* e quindi la limitazione a una *élite* dei diritti di cittadinanza rappresentano significativi punti di contatto con il progetto politico dei Trenta. (b) Socrate (§ 27) non esita a istituire una equivalenza da un lato tra 'i migliori', 'la minoranza', 'i buoni', cioè i *kaloï kagathoi*, e dall'altro tra 'i peggiori', 'la maggioranza', 'i malvagi', cioè il *demos*: una equivalenza tipica della propaganda antidemocratica, ma che qui funge da legittimazione etica di un progetto politico di chiaro stampo oligarchico.

Melina Tamiolaki prende in esame il tema della *philia* nel *Liside* di Platone e in *Mem.*, II, 6 di Senofonte, cioè il dialogo di Socrate con Cri-

tobulo, che è la più lunga delle conversazioni del filosofo sull'amicizia. A proposito della *philia* Senofonte, a differenza di Platone, enfatizza il ruolo della *opheleia*, cioè della utilità, mentre i più importanti punti comuni a Platone e a Senofonte sono, a giudizio della studiosa, la concezione dell'amico come un possesso, lo sfondo omoerotico delle conversazioni e l'attività erotica di Socrate, la metafora della caccia, l'elogio dell'amico. Questi temi comuni presentano tuttavia differenze significative: riguardo all'amico come possesso, mentre il Socrate di Platone istituisce un paragone tra beni di vario tipo e gli amici a tutto vantaggio di questi ultimi, il Socrate di Senofonte dichiara che gli amici sono preferibili a qualsiasi altro bene proprio perché l'utilità degli amici è superiore a quella di qualsiasi altro possesso. Nel *Liside* l'indagine sulla *philia* si intreccia a quella sull'*eros*, mentre nei *Memorabili* non compare una esplicita connessione tra *philia* ed *eros*: benché si dichiari *erotikos*, Socrate appare come un consigliere di potenziali *erastai* più che come un seduttore intellettuale lui stesso. Nel *Liside* Socrate utilizza la metafora della caccia in riferimento all'aver catturato ciò di cui andava a caccia, vale a dire il significato dell'amicizia (*Lys.*, 218c5-6), mentre nei *Memorabili* la metafora della caccia (*Mem.*, III, 11) assume una valenza essenzialmente pratica, scevra da implicazioni filosofiche. Quanto alla teoria dell'amicizia, la differenza più importante è forse quella relativa all'*autarkes*: per il Socrate di Senofonte il buon amico deve essere *autarkes*, mentre per il Socrate del *Liside* chi è *autarkes* non può avere amici, in quanto la sua perfezione morale non necessita di amici né di qualsiasi altro essere umano. Dal punto di vista storico, mentre nel V secolo l'amicizia è segnata da forti connotazioni politiche, nel IV secolo invece l'attenzione tende a spostarsi sul rapporto tra individui: è probabile che Socrate abbia orientato il dibattito sull'amicizia verso istanze morali, cercando di collegarlo al tema della virtù. Quindi la studiosa prospetta una inedita interpretazione complessiva di un dialogo difficile, quale il *Liside*: Platone intende creare deliberatamente una *falsa* aporia (il dialogo contiene molte tesi potenzialmente valide che vengono confutate con argomentazioni assai fragili); pertanto, conclude Tamiolaki, il carattere artificiale dell'aporia può essere considerato un mezzo di iniziare i suoi giovani interlocutori al metodo dell'*elenchos*. Quanto a Senofonte, la sua teoria dell'amicizia è strutturata intorno a posizioni di tipo politico con una terminologia squisitamente politica: vede gli amici (gli aristocratici, i *kaloï kagathoi*) come preziosi, indi-

spensabili alleati per il *leader*. La studiosa conclude affermando che l'elemento che accomuna il *Liside* e il dialogo con Critobulo in *Mem.*, II, 6, è costituito dall'intento di presentare una immagine di Socrate che lo difenda da una delle accuse mosse in sede processuale, cioè quella di corrompere i giovani, da intendere nel senso di intrattenere con loro relazioni sessuali. Questa parte conclusiva è poco convincente, in quanto la corruzione cui si alludeva era verosimilmente di natura squisitamente politica, nel senso che Socrate li avrebbe indotti a un atteggiamento ostile nei confronti della democrazia, la stessa accusa che pochi anni dopo la sua morte gli fu mossa da quel retore Policrate (vedi *Mem.*, I, 2, 9) che proprio Senofonte si incaricherà di confutare all'interno della prima sezione dei *Memorabili*.

Egidia Occhipinti analizza la *philia* a partire dal *Liside* di Platone, in cui viene respinta l'idea tradizionale che la *philia* sia basata sulla somiglianza. Nel *Simposio*, nonché nella *Repubblica*, Socrate trasferisce poi la *philia* dall'ambito delle relazioni all'interno della famiglia alle relazioni tra tutti i cittadini, poiché nella città ideale ciascuno dei guardiani considererà qualsiasi altro guardiano come suo parente (*R.*, 463c). In Senofonte, invece, prevale una concezione della *philia* come utile e fonte di benefici: l'aiuto reciproco diviene così la base dell'amicizia sia tra i cittadini sia tra gli stati. Tuttavia le relazioni di tipo politico in Senofonte si configurano spesso come relazioni improntate a una precisa gerarchia: si pensi in particolare a quelle che nella *Ciropedia* Ciro intrattiene con i suoi amici, con i suoi alleati e con i nemici sconfitti, spesso trasformati in amici e alleati. Anche in alcuni passi dei *Memorabili* (I, 6, 3; II, 4, 1-6) si riscontra una visione palesemente utilitaristica della *philia*, che nasce, secondo la concezione tradizionale, dalla somiglianza, in quanto essa può esistere soltanto tra i buoni (II, 6, 14-16).

Francesca Pentassuglio si occupa dell'*eros* e della dimensione erotica della *paideia* quale appare nel *Simposio* di Senofonte e in quello di Platone. In entrambi i testi ci viene presentato un Socrate che in ambito erotico rovescia quelle che erano le regole riconosciute nell'*ethos* tradizionale, vale a dire la gerarchia, l'asimmetria e il desiderio a senso unico nella relazione omosessuale. Senofonte presenta la reciprocità come un aspetto che caratterizza l'*eros tes psyches*, un aspetto a cui viene conferito un particolare risalto nell'ambito delle relazioni omosessuali. Questa reciprocità costituisce la base per la distinzione tra relazioni lecite e illecite, sia di tipo omosessuale che di tipo eterosessuale. L'elogio

dell'*eros tes psyches*, contrapposto all'*eros* rivolto al corpo, si traduce nella condanna dei rapporti sessuali tra *erastes* ed *eromenos*. L'asimmetria nella relazione omosessuale tra un adulto e un giovane costituiva una caratteristica di questo tipo di esperienza erotica, una esperienza ben diversa dalla *philia* basata invece sulla reciprocità. Alla base di questa asimmetria gerarchica nelle relazioni omosessuali si collocava la lettura in chiave pedagogica di tali relazioni, in quanto si supposeva che l'*erastes* fosse dotato di una serie di virtù che lo rendevano atto all'educazione dell'*eromenos*. La studiosa quindi rileva che nel discorso di Socrate esiste una stretta connessione tra reciprocità, *eros tes psyches* e *kalokagathia* (*Smp.*, 8, 10-11), presentata come la caratteristica che accomuna entrambi i partner, in quanto la *kalokagathia* dell'amante genera quella dell'amato e viceversa, in una sorta di circolo virtuoso (*Smp.*, 8, 25-27). Nel *Simposio* di Platone il rovesciamento di ruolo tra *erastes* ed *eromenos*, come è noto, riguarda lo scambio di ruoli tra Alcibiade e Socrate, il quale, ricercato da Alcibiade come suo *erastes*, finisce per diventare *eromenos*, mentre Alcibiade è costretto ad assumere il ruolo di *erastes*. A questo proposito Pentassuglio sottolinea che Socrate, paragonato da Alcibiade alle statuette dei Sileni (assimilabili a *erastai*), appare a sua volta oggetto di *eros* e pertanto, assumendo contemporaneamente il ruolo di amante e di amato in relazione ad Alcibiade, romperebbe l'asimmetria su cui tradizionalmente si fondavano le relazioni omosessuali. Una reciprocità tra amante e amato è adombrata, a giudizio della studiosa, anche nel discorso di Diotima, in cui a entrambi viene assegnato un ruolo attivo, in quanto nessuno dei due rimane un mero oggetto del desiderio in una relazione erotica che è, al tempo stesso, un modello per la ricerca filosofica.

Ancora sulla tematica dell'*eros* Menachem Luz sviluppa un'analisi comparativa tra il testo conservatoci dal *Pap. Flor.*, 113 e il ruolo dell'*eros* nei discorsi pronunciati da Antistene nel *Simposio* di Senofonte. Tale analisi porta lo studioso a concludere che tanto il dialogo conservato (non nella sua interezza) nel *Pap. Flor.*, 113, quanto i discorsi attribuiti ad Antistene nel *Simposio* di Senofonte (3, 4-6; 4, 34-44; 4, 61-62) si rifanno a quello che della filosofia di Antistene ci è noto dai frammenti superstiti: pertanto il *Pap. Flor.*, 113 costituisce un testo di apprezzabile rilevanza nell'ambito della letteratura socratica.

Jenny Bryan si impegna ad analizzare le relazioni che Socrate intrattiene con le donne. Per quanto riguarda Platone, la studiosa prende in esa-

me il rapporto tra Aspasia e Socrate nel *Menesseno* e quello tra Diotima e Socrate nel *Simposio*. In entrambi i casi Socrate riferisce un discorso che viene attribuito a una donna, il che a prima vista rappresenta senz'altro una provocazione, dato che la parola e il discorso sono appannaggio esclusivo degli uomini. Tuttavia, argomenta Bryan, la provocazione è smussata e ricondotta a una dimensione rassicurante: infatti non solo un discorso attribuito a una donna è comunque riferito e pronunciato da un uomo, ma è fondato il sospetto che sia Aspasia sia, a maggior ragione, Diotima altro non siano che una trasparente maschera di Socrate stesso. Meno convenzionale e più autenticamente provocatorio nelle sue relazioni con le donne è invece il Socrate di Senofonte. L'interazione più significativa e più sorprendente è senz'altro quella con l'etera Teodote (*Mem.*, III, 11). Bryan sostiene che esistono parallelismi tra Socrate e Teodote: ad es. se Teodote è una donna disposta a stare insieme a chi riesce a persuaderla (*Mem.*, III, 11, 1), alla fine della conversazione è Socrate che diviene una etera che deve essere persuasa (*Mem.*, III, 11, 15-18) e che da un lato si identifica con Teodote, dall'altro risulta superiore a lei nell'arte della seduzione. Degno di nota è inoltre il fatto che Teodote chieda a Socrate di aiutarla nella caccia agli amici (*Mem.*, III, 11, 15), il che è in piena sintonia con il ruolo di intermediario, di mezzano che Socrate stesso si attribuisce nel *Simposio* (3, 10). Infine Socrate assume anche il ruolo di esperto nelle arti magiche della seduzione (*Mem.*, III, 11, 16-17). Tuttavia, prosegue la studiosa, è innegabile che esista una tensione tra il Socrate esperto nell'arte della seduzione e in quella del mezzano da un lato e il Socrate campione di *enkrateia* dall'altro.

Una serie di importanti contributi si occupa poi di questioni inerenti all'etica, dal tema della virtù a quello della felicità. Riguardo alla relazione esistente tra le tre virtù socratiche rinvenibile negli scritti di Senofonte: il dominio di sé (*enkrateia*), la capacità di sopportare circostanze esterne avverse (*karteria*) e l'autosufficienza (*autarkeia*), Lowell Edmunds sottolinea la centralità e la preminenza della *enkrateia*, esplicitamente affermata in *Mem.*, I, 5, 4 (cf. anche IV, 5, 8), e suggerisce una stretta connessione tra *enkrateia* e *karteria*, ravvisabile anche a livello storico-linguistico. Benché la *enkrateia* indichi la capacità di dominare il desiderio di cibo, bevande, sonno, sesso (quindi i desideri provenienti dall'interno dell'uomo), mentre la *karteria* indica la capacità di resistere a circostanze avverse esterne all'uomo, quali il freddo, il caldo e la fatica, questi due termini risultano in alcuni casi interscambiabili. Il Socrate di

Senofonte non solo esorta alla *karteria*, ma anche (e soprattutto) la pratica in prima persona, come emerge dal dialogo con Antifonte (*Mem.*, I, 6, 2-3 e 7): ciò risulta confermato da vari passi delle *Nuvole* di Aristofane, da frammenti del *Konnos* di Ameipsias e dal celebre discorso di Alcibiade nel *Simposio* di Platone. Quanto ad *autarkeia* e all'aggettivo *autarkes*, questi termini ricorrono in quattro passi dei *Memorabili* (e la *autarkeia* è comunque implicita in *Mem.*, I, 2, 1), ma soltanto in uno (*Mem.*, I, 2, 14) viene istituita una chiara relazione fra le tre virtù socratiche. Pertanto, conclude Edmunds, è ben difficile sostenere che in Senofonte sussista una sistematica connessione tra *autarkeia* ed *enkrateia*. Riguardo poi alla triade in Platone, il Socrate di Platone non è diverso dal Socrate di Senofonte: innanzi tutto, infatti, la *karteria* presuppone la *enkrateia* (cf. *Smp.*, 219d5-7; 220a1; 220a6); in secondo luogo la *autarkeia* presenta una relazione assai debole, per non dire inesistente, con la *enkrateia* e la *karteria* (il Socrate platonico non parla mai della *autarkeia* in relazione a sé e, tranne il caso isolato di *R.*, 387d-e1, non si riferisce ad essa come a una virtù). Riguardo alla povertà di Socrate, sia Platone che Senofonte la presentano come conseguenza di una scelta consapevole, quella della pratica della filosofia in Platone, quella della pratica della *karteria/enkrateia* in Senofonte. In conclusione, per Edmunds, la presunta triade di virtù socratiche negli scritti di Senofonte si riduce in realtà a una diade (*enkrateia* e *karteria*); il tema della *autarkeia* è assente in Platone; in Senofonte la *autarkeia* è posta in relazione alla sua povertà; sia Platone che Senofonte considerano la povertà di Socrate come la conseguenza e non la causa della sua straordinaria *karteria* e difendono la povertà di Socrate presentandola come l'esito del suo stile di vita. Lo studioso distingue quindi due tipi di *karteria*, la prima da intendersi come una espressione di *enkrateia* che si esercita in relazione a circostanze esterne avverse, e la seconda, quella di cui Socrate dà prova, come una deliberata pratica quotidiana di austerità, che Edmunds definisce senz'altro ascetismo. Se in Senofonte la *autarkeia* non è connessa alla *enkrateia* (e quindi a quel tipo di *karteria* che è ordinaria espressione della *enkrateia* stessa), è vero invece che la *autarkeia* è l'obiettivo della particolare *karteria* praticata da Socrate, del suo ascetismo. Per Socrate, come per Antistene, la *autarkeia* a cui mira il suo ascetismo è politica o meglio antipolitica, nel senso che tende a renderlo indipendenti dalla *polis*, a condurre una vita che si colloca al di fuori o al di sopra della dimensione politica; ben diversa, invece, la posizione di Aristotele, che vedrà come autosuffi-

ciente la *polis*, non già l'individuo quando si trova a essere isolato dalla città (*Plt.*, 1253a27-29). La tematica della *autarkeia*, nota Edmunds, è presente anche in altri autori. Erodoto riferisce l'episodio dell'incontro tra Creso e Solone (I, 29-33), che culmina in una sorta di dialoghetto filosofico sul tema cruciale della felicità: già la definizione dell'essere umano come completamente in balia del caso (I, 32, 4) lascia ben poco spazio a qualsiasi pretesa di autosufficienza, e poco dopo Erodoto non esita addirittura ad affermare, per bocca di Solone, che nessun uomo è *autarkes*, così come non lo è nessuna regione della terra (I, 32, 8-9). Tucidide mantiene l'analogia istituita da Erodoto tra un paese e il singolo individuo, ma rovesciandone il segno: come Atene è la città più autosufficiente della Grecia (II, 36, 3), così lo è il singolo cittadino ateniese (II, 41, 1), come afferma Pericle nel suo *epitaphios logos*. Ma la peste si incaricherà di smentire il fiducioso ottimismo di Pericle: nessun essere umano, anzi propriamente nessun corpo umano si mostrerà *autarkes* nei confronti della malattia (II, 51, 3). Edmunds ne trae la conclusione che l'autosufficienza, radicale e individuale, a cui mirava Socrate (e con lui Ippia, Aristippo, Antistene) era antipolitica e sfidava implicitamente sia l'autosufficienza dell'individuo basata sull'autosufficienza della *polis* proclamata da Pericle (e subito smentita dalla peste), sia l'arcaico pessimismo di Erodoto: nei confronti della democrazia esaltata da Pericle Socrate decise di prendere la più netta distanza, assumendo una posizione radicalmente apolitica.

A differenza del contributo di Edmunds, incentrato sulle virtù attribuite a Socrate, quello di Nili Alon verte su quelle che, negli scritti di Senofonte, vengono presentate come virtù e, in particolare, sulla Virtù personificata quale appare nell'apologo di Eracle al bivio attribuito a Prodicò e riferito da Socrate a conclusione della sua prima conversazione con Aristippo (*Mem.*, II, 1, 21-33). Innanzi tutto la studiosa precisa una differenza fondamentale: mentre in Platone (e in particolare nel Platone dei dialoghi giovanili) siamo di fronte a sistematiche discussioni sull'essenza della virtù, Senofonte si limita a fornire, in diverse opere, diversi elenchi di virtù: la *enkrateia*; la *sophrosyne*; la *epimeleia*, ovvero l'impegno assiduo; la disponibilità ad affrontare il *ponos*, cioè la fatica; inoltre alcune delle virtù dell'*ethos* tradizionale, quali la pietas (*eusebeia*), il coraggio (*andreia*), la sapienza (*sophia*). Premesso dunque che in Senofonte non vi è traccia di una ricerca orientata alla definizione della virtù, la studiosa prende in esame *Mem.*, II, 1, 21-33,

dove la Virtù (*Arete*) appare personificata come una mitologica figura femminile, per poi confrontare la serie di *aretai* ricavabili da questo passo con quelle che emergono in altri scritti di Senofonte. Quanto all'apologo che Socrate attribuisce a Prodicò, Alon sostiene una tesi senza dubbio di grande interesse: non solo è di Senofonte la veste stilistica del racconto, non solo i contenuti fondamentali sono in linea con le convinzioni generali di Senofonte per quanto concerne la virtù e le virtù, ma addirittura l'intero racconto è stato creato da Senofonte, come dimostrerebbe anche il fatto che contenuti assai simili sono posti sulla bocca di Ciro in *Cyr.*, II, 2, 24. La Virtù conclude il suo discorso prospettando la vittoria della mente sul corpo ottenuta solo a prezzo di un duro, incessante sforzo. La virtù, per altro, appare connessa all'amicizia (*Mem.*, II, 6, 35 e 39), nonché all'arte della guerra, poiché ciò che caratterizza la virtù sono lo studio e la pratica, non gli scopi inerenti ai diversi ambiti: pertanto, asserisce la studiosa, è lecito considerare il duro lavoro e la pratica come l'essenza di tutte le virtù. *L'Agésilao*, opera non socratica, offre un interessante elenco di virtù attribuite al protagonista ed è particolarmente significativa l'enfasi posta sulla *eusebeia* (*Ages.*, 3, 1-2 e 5); in seguito, in una sorta di riassunto delle virtù del suo eroe (*Ages.*, 10, 1-2), Senofonte ne elogerà la *karteria*, il coraggio, la sapienza (*sophia*), ancora la pietas (*eusebeia*), la moderazione (*sophrosyne*) e il dominio di sé (*enkrateia*). Non diverse sono le virtù attribuite a Ciro, l'altro *leader* ideale. Quanto al *Cinegetico*, nel capitolo finale si insiste sul valore del *ponos* (*Cyn.*, 12, 20), mentre la virtù appare non tanto personificata come nel racconto di Eracle al bivio, ma addirittura trasformata in una divinità (*Cyn.*, 12, 21). La conclusione di Alon è che la Virtù personificata di *Mem.*, II, 1, 21-33, nel suo discorso non fa altro che delineare gli elementi che caratterizzano la definizione di virtù di Senofonte, cioè la *enkrateia*, la *sophrosyne* e la *epimeleia*; né bisogna dimenticare che la felicità a cui la virtù conduce non si configura come la meta finale, ma come il risultato, avvertibile già durante il percorso, di un atteggiamento orientato verso la virtù.

Delle virtù e del loro statuto ontologico alla luce del *Simposio* di Senofonte si occupa invece Susan Prince, allo scopo di smentire la convinzione che Senofonte ignorasse la teoria platonica delle Forme e che non avesse alcun interesse per i problemi ontologici che questa teoria intendeva affrontare: Prince è invece persuasa che Senofonte abbia deliberatamente scelto di rifiutare o di passare sotto silenzio alcune delle risposte

che venivano date alle questioni ontologiche connesse alla definizione della essenza delle virtù, o perché vicino alle posizioni di Antistene o in virtù del proprio scetticismo riguardo alla metafisica. Senofonte era al corrente delle problematiche inerenti a questioni di natura definizionale e ontologica. In *Smp.*, 6, 1-2 emerge la distinzione tra una conoscenza di cui ci si dichiara privo e la propria opinione, distinzione in sintonia con l'ordinario procedere della conversazione nei dialoghi definizionali di Platone, dove il punto di partenza è costituito dall'opinione dell'interlocutore, destinata poi a venire sottoposta a un *elenchos*, mentre la definizione che dovrebbe rispondere al *ti esti?* iniziale rimane un obiettivo non raggiunto. Nel passo citato, la rinuncia di Ermogene a rispondere alla domanda posta, per ripiegare su una più praticabile alternativa, mostra un interessante parallelismo con quella che, secondo Aristotele,⁴ era la posizione di Antistene rispetto al tipico *ti esti?* socratico, una posizione tradizionalmente interpretata come espressione dello scetticismo di Antistene, ma che Brancacci interpreta invece, in accordo con altre testimonianze, nel senso che Antistene negava che potesse essere oggetto di definizione l'essenza platonica, cioè, in altri termini, negava le Forme platoniche come entità reali.⁵ Inoltre la studiosa sostiene che proprio il *Simposio*, assai più dei *Memorabili*, risulta affidabile per ricostruire la considerazione di Senofonte nei confronti di Antistene e che buona parte del materiale presente nel cap. 2 farebbe riferimento al *Prorettico* di Antistene. In *Smp.*, 2, 12, Socrate, rivolgendosi proprio ad Antistene, sembra citare la sua celebre tesi che non è possibile contraddire. Quanto a *Smp.*, 3, 4, questo passo pone il problema del rapporto tra la giustizia (*dikaiosyne*) e la *kalokagathia*, intesa come virtù: Antistene afferma infatti che la virtù coincide con la giustizia, adducendo l'argomentazione che, mentre il coraggio (*andreia*) e la sapienza (*sophia*) in alcuni casi possono risultare dannosi agli amici e alla città, la giustizia non può mai essere associata all'ingiustizia. Una simile argomentazione non è rintracciabile nei frammenti di Antistene a noi pervenuti, se si eccettua la definizione della giustizia come la virtù 'più incontestabile' (*anamphilo-*

⁴ Arist., *Metaph.*, VIII, 3, 1043b25-28: "Essi [i seguaci di Antistene] sostengono che non è possibile definire l'essenza (*to ti esti*), perché la definizione è costituita da una lunga serie di parole, ma che è possibile solamente insegnare di che qualità sia la cosa; così per esempio non è possibile definire che cosa sia l'argento, ma si può dire che è simile al piombo" (trad. di G. Reale).

⁵ Cf. Brancacci 1990, pp. 228-240.

gotate). Questo aggettivo composto con alfa privativa, oltre a richiamare la tesi di Antistene che non è possibile contraddire (in greco: *antilegein*), appare in sintonia con l'abbondante presenza di aggettivi composti con alfa privativa nei frammenti superstiti di Antistene. Infine Prince nota che quando Socrate afferma di voler arrivare a definire l'attività del *mastropos*, dell' 'intermediario' (*Smp.*, 4, 56-60), quale si vanta di essere, non si tratta di dare una definizione dell'essenza del *mastropos*, bensì di identificarlo cogliendone le funzioni e rileva che la definizione tramite funzione era la forma preferita da Antistene e che è plausibile che Senofonte fosse d'accordo con Antistene nel ritenere preferibile questo tipo di definizione. In conclusione la studiosa ribadisce che Senofonte non ignorava i problemi a cui Platone intendeva dare una risposta con la teoria delle Forme, ma che, forse per influenza di Antistene, non intendeva seguire le direttrici di ricerca lungo le quali si muoveva Platone.

Roslyn Weiss cerca di dimostrare che, a differenza del Socrate di Senofonte e di Aristotele, il Socrate di Platone separa la pietà dal perdono e perciò può avere pietà di coloro che commettono ingiustizia deliberatamente, benché biasimi il loro comportamento. Per giungere a questa conclusione la studiosa si impegna strenuamente a smentire la diffusa convinzione che vede nel Socrate platonico il propugnatore della teoria che nessuno fa del male intenzionalmente, ma soltanto per ignoranza, e che quindi ogni azione malvagia è frutto di un errore intellettuale, in quanto chiunque, quando agisce, non può che fare ciò che ritiene bene, ciò che ritiene giusto. Al contrario, il Socrate platonico è persuaso che esistono persone che scelgono il male deliberatamente, sapendo cioè che è male. Due punti sono particolarmente rilevanti. In *Ap.*, 41d7-e1 Socrate afferma che coloro che lo hanno condannato a morte sono degni di biasimo perché lo hanno fatto con l'intenzione di fargli del male: dunque non per un errore intellettuale, credendo di agire giustamente e/o per il bene di Socrate, ma al contrario perché pensavano che in tal modo gli avrebbero arrecato un danno. L'altro punto è costituito dal fatto che l'attribuzione a Socrate della teoria che nessuno fa del male 'volontariamente'/'intenzionalmente' (*boulomenos*) si fonda esclusivamente sul *Protagora*: è a partire proprio e soltanto da questo dialogo che Aristotele l'avrebbe attribuita a Socrate.⁶ In so-

⁶ Aristotele, *Eth. Nic.*, VII, 2, 1145b23-27, dove appunto attribuisce a Socrate la dottrina dell'inesistenza della *akrasia* e quindi della dottrina che vede nella *agnoia*, cioè nell'ignoranza, l'unica causa di scelte moralmente errate.

stanza l'affermazione che nessuno fa del male intenzionalmente si fonda sull'identificazione del bene con il piacere. È solo partendo da premesse squisitamente edonistiche, sostiene Weiss, che nel *Protagora* si giustifica da parte di Socrate la negazione della *akrasia*, negazione che si rinviene solo nel *Protagora*, ma non in altri dialoghi spesso citati a riscontro, quali il *Gorgia* e il *Menone*. Nel *Menone*, la distinzione tra il desiderare (*epithumein*) e il volere (*boulesthai*) fa sì che almeno implicitamente emerga una distinzione tra gli uomini in base ai loro desideri: se è vero che nessuno può *volere* cose cattive perché, in quanto dannose, lo condurrebbero inevitabilmente all'infelicità, è anche vero che alcuni *desiderano* cose cattive e quindi, se pure non è possibile operare una distinzione tra gli uomini in base a ciò che *vogliono*, sembrerebbe tuttavia possibile operarla in base a ciò che *desiderano*. Pertanto, secondo Weiss, il Socrate di Platone ritiene che coloro che fanno del male per errore meritano il perdono, ma non la pietà, perché non c'è motivo di avere pietà di loro, dato che il loro agire non corrompe comunque la loro anima, mentre coloro che deliberatamente fanno del male, perché *desiderano* (anche se non *vogliono*) fare del male, recano un danno gravissimo alla loro anima e quindi meritano pietà, ma non il perdono. Quanto al Socrate di Senofonte, la studiosa sostiene che né in *Mem.*, IV, 6, 6, né in *Mem.*, III, 9, 4, viene enunciata la dottrina della virtù-scienza (e quindi dell'impossibilità della *akrasia*) tradizionalmente attribuita al Socrate platonico (ma che secondo Weiss si rinviene soltanto nel *Protagora*). In Senofonte la *akrasia* si configura come l'opposto della *enkrateia*, quella *enkrateia* che per il Socrate di Senofonte costituisce il fondamento della virtù (*Mem.*, I, 5, 4) e rappresenta una priorità rispetto alla stessa *sophia*, perché è proprio la mancanza di *enkrateia*, cioè la *akrasia*, che tiene lontana dagli uomini la *sophia* (*Mem.*, IV, 5, 6). Pertanto per il Socrate di Senofonte l'ignoranza che scaturisce dalla mancanza di *enkrateia* e che porta a scelte sbagliate (vedi ancora *Mem.*, IV, 5, 6, nonché IV, 5, 11) non merita né pietà né perdono.

Ancora nel campo dell'etica si collocano tre contributi che vertono sul tema della felicità. Louis L'Allier prende le mosse dalla prima, ampia conversazione tra Socrate e Aristippo che si legge in *Mem.*, II, 1: mentre Socrate prospetta come unica alternativa possibile quella tra comandare o essere comandato, Aristippo, che ha già dichiarato di non appartenere alla categoria di coloro che desiderano comandare (II, 1, 8), risponde rifiutando una simile alternativa e sostenendo invece di perseguire una via di mezzo, che non passa né attraverso il potere né attraverso la schiavitù,

ma attraverso la libertà (II, 1, 11). Socrate replicherà ad Aristippo che nel mondo degli esseri umani una strada simile non esiste e che è inevitabile che i più forti asserviscano i più deboli (II, 1, 12-13); Aristippo replicherà a sua volta che, proprio per evitare una sorte simile, non intende chiudersi all'interno di una cittadinanza (*politeia*), bensì rimanere ovunque nella condizione di *xenos* ('straniero', ma anche 'ospite') (II, 1, 13); al che Socrate obietterà che la condizione dello straniero/ospite, nonostante le garanzie che la città dichiara di offrirgli, è una condizione di assoluta vulnerabilità, che lo rende ancora più indifeso di qualsiasi cittadino (II, 1, 14-15). La via di mezzo di Aristippo sembra dunque del tutto impraticabile: tuttavia, sostiene L'Allier, benché per Senofonte l'ambito in cui un uomo può conseguire un'autentica grandezza e una vera felicità sia quello politico, per un certo periodo Senofonte ha guardato con interesse alla via di mezzo, apparentemente impraticabile, teorizzata da Aristippo. Nel dialogo in questione emerge da un lato che chi comanda deve essere provvisto di *enkrateia*, di *karteria* e di competenza, dall'altro che solo chi comanda gode contemporaneamente sia della libertà sia della sicurezza, che appunto gli consentono di essere felice. Esiste però una classe di individui che possiede le stesse qualità di chi comanda e gode delle sue stesse prerogative: si tratta di una classe di agricoltori la cui condizione e la cui vita sembrano realizzare la terza via di Aristippo. Essi compaiono in uno spazio lontano dalla Grecia, in quella sorta di mondo virtuale ("experimental world") della *Ciropedia*: si tratta appunto di un gruppo di agricoltori oggetto di un accordo tra Ciro, gli Armeni e i Caldei (*Cyr.*, III, 2, 23 e, più dettagliatamente, V, 4, 24). Costoro infatti, esenti da qualsiasi obbligo militare, si dedicheranno in tutta tranquillità alle loro occupazioni senza essere coinvolti nelle vicissitudini della guerra: padroni e signori nel proprio appezzamento di terreno, e quindi liberi, godono anche della sicurezza, una sicurezza che per altro dipende da quanto deciso dal loro sovrano, Ciro. Lo studioso, pertanto, rifacendosi all'incipit della *Ciropedia*, in cui Ciro viene implicitamente presentato come un abile pastore di popoli (secondo una similitudine familiare ai Greci), conclude che l'esistenza di questo gruppo di agricoltori presenta significative somiglianze con la via di mezzo di Aristippo ed è una vita felice, ma si tratta non di una sorta di felicità filosofica, bensì di una felicità in ultima analisi di tipo materiale: la felicità, appunto, degli agnelli.

Olga Chernyakhovskaya analizza la concezione della felicità propria del Socrate di Senofonte, precisando che la sua indagine intende occu-

parsi della felicità individuale, non di quella collettiva, dato che si tratta di due tipi diversi di felicità: infatti se per il Socrate di Senofonte la felicità collettiva coincide sostanzialmente con la prosperità materiale, una simile affermazione non vale per quella che è la felicità dei singoli individui, che costituisce una questione assai più complessa. Il rapporto tra felicità e *autarkeia* viene preso in esame in base a *Mem.*, I, 6, 10, in cui Socrate, nella sua replica ad Antifonte, individua nell'aver bisogno del meno possibile la condizione più prossima al divino. Ora la studiosa sostiene che una simile affermazione non significa affatto che la felicità consista nella *autarkeia*,⁷ in primo luogo perché Socrate afferma sì che la divinità è perfetta, ma non che è felice; in ogni caso, se pure così fosse, una condizione prossima alla felicità non si identifica con la felicità, così come una condizione prossima alla perfezione non implica la felicità. Chernyakhovskaya passa quindi a esaminare la natura del piacere: esso nasce dal processo che porta a soddisfare i desideri inerenti alla sfera del corpo (quali il desiderio di cibo, bevande, sonno, sesso), alleviando la sensazione sgradevole o addirittura la vera e propria sofferenza che deriva, ad es., dalla fame. Pertanto il meccanismo che genera il piacere è lo stesso per tutti gli esseri umani, ma la sensazione del piacere è, secondo la studiosa, eminentemente soggettiva, e ciò vale anche per la felicità. Quindi viene preso in considerazione il rapporto tra la felicità e i *ponoi*, da intendersi in senso lato come i compiti che ciascuno decide di intraprendere, tenendo conto ovviamente della propria *dynamis*, cioè delle proprie capacità e dei propri limiti: la felicità consiste appunto nel portare a termine con successo i compiti prescelti. Mentre per Platone sono le capacità innate a determinare il compito proprio di ciascun individuo, il Socrate di Senofonte, benché riconosca che gli individui sono dotati di capacità innate differenti, tuttavia è convinto che siano le competenze e le abilità acquisite a costituire il fattore decisivo del successo in una determinata attività (*Mem.*, III, 9, 1-3; IV, 1, 2-3). Inoltre per il Socrate di Senofonte la felicità dipende anche da circostanze esterne che sfuggono al controllo dell'uomo; la studiosa sostiene poi, sulla base di *Oec.*, 11, 8, nonché di *Mem.*, I, 1, 8, che la felicità non soltanto necessita di alcune condizioni esterne, ma anche della benevolenza divina. Sulla natura soggettiva sia della sensazione del piacere, sia della felicità,

⁷ Così invece Dorion 2000, p. 157; Bevilacqua 2010, pp. 361-362 (entrambi citati dalla studiosa).

Socrate nel suo dialogo con Antifonte afferma che ciò che distingue le persone felici da quelle infelici non è tanto il successo o l'insuccesso in quanto si è intrapreso, bensì la percezione dell'uno o dell'altro, il fatto che le persone felici *pensano* che le cose stiano andando bene per loro, mentre quelle infelici *pensano* il contrario (*Mem.*, I, 6, 8). Benché la felicità sia quindi di natura eminentemente soggettiva, non per questo viene meno una gerarchia ben precisa, che vede al gradino inferiore della scala i piaceri derivanti dalla soddisfazione dei desideri del corpo, poi i piaceri che derivano dall'aver svolto con successo determinati compiti di tipo tecnico, e al culmine di questa scala il piacere che Socrate ricava dalla consapevolezza del proprio costante perfezionamento. In Senofonte però non troviamo alcuna argomentazione tesa a dimostrare che i *ponoi* di natura intellettuale sono fonte di un piacere maggiore di quello che possono arrecare *ponoi* di altra natura, tecnica o pratica che dir si voglia; è solo il Socrate di Platone che sostiene che soltanto chi preferisce i piaceri dell'intelletto, cioè il filosofo, è guidato non solo dalla ragione e dall'intelligenza, ma anche dall'esperienza, poiché ha sperimentato tutti i tipi di piacere, mentre chi è dedito alle forme inferiori di piacere ignora i piaceri dell'intelletto (*R.*, 582a-d).

Gabriel Danzig si occupa della cruciale questione del rapporto tra virtù, felicità e il fine (*telos*) della vita umana in Senofonte. Lo studioso esordisce affermando che, mentre per Platone e Aristotele la pratica della virtù costituisce un fine in sé, a prescindere dall'utilità dei risultati a cui dà luogo, per Senofonte invece tutte le virtù meritevoli del suo apprezzamento producono utili risultati e, di conseguenza, proprio perché priva di utilità, la contemplazione teoretica non rientra per lui nel novero delle attività virtuose. Per Senofonte il fine immediato dell'agire virtuoso è costituito dai suoi risultati in campo economico e politico, risultati che a loro volta da un lato forniscono un diretto contributo alla felicità, dall'altro contribuiscono ad essa attraverso una forma di gratificazione psicologica. In un discorso rivolto ai suoi soldati (*Cyr.*, I, 5, 8-10), Ciro afferma che il fine della virtù non coincide affatto con la pratica della virtù stessa, ma con i risultati che la virtù produce. Il caso più significativo è quello della *enkrateia* che il Socrate di Senofonte definisce il fondamento della virtù (*Mem.*, I, 5, 4): ebbene in *Cyr.*, I, 5, 8-10, come altrove (cf. ad es. *Mem.*, I, 6, 5; II, 1, 30), anche la pratica della *enkrateia* viene presentata non come un fine, né come qualcosa di piacevole; chi pratica la *enkrateia* lo fa non soltanto perché abbandonarsi ai piaceri

del corpo in modo incontrollato porta a esiti disastrosi, ma soprattutto perché proprio la *enkrateia* permette in seguito di godere maggiormente di quegli stessi piaceri (*Cyr.*, I, 5, 9). In sostanza in questo discorso Senofonte, per bocca di Ciro, dà voce all'idea che la virtù è apprezzabile per i suoi risultati, mentre l'idea opposta, cioè che la virtù sia un fine in sé, che abbia in sé la propria ricompensa, non ha alcun riscontro, afferma giustamente lo studioso, in nessuna delle opere di Senofonte. Anche per Socrate, non meno che per Ciro, la virtù non è un fine, ma soltanto un mezzo in vista di quei beni che costituiscono gli elementi della *eudaimonia*. Il Socrate dei *Memorabili* trova assurdo indagare i fenomeni del cosmo, anche perché si tratta di indagini prive di qualsiasi finalità pratica (*Mem.*, I, 1, 11-15), una convinzione che viene ribadita nella parte conclusiva dell'opera, dove Socrate sostiene che bisogna limitare lo studio della geometria, dell'astronomia, dell'aritmetica esclusivamente a ciò che è suscettibile di una utilizzazione pratica (*Mem.*, IV, 7, 2-8). In *Mem.*, IV, 2, 33, Socrate si spinge ancora oltre, asserendo che perfino la *sophia* è un bene ambivalente, in quanto può suscitare invidia e può quindi esporre a disavventure. Quanto alle virtù morali, anche per Socrate la *enkrateia* non è fine a se stessa, ma si configura come un mezzo sia per accrescere il godimento di quegli stessi piaceri sottoposti al suo controllo (cf. in particolare *Mem.*, II, 1, 30 e 33), sia per esercitare in modo proficuo una serie di attività e per stringere valide amicizie (*Mem.*, II, 1, 32). Riguardo alla *eudaimonia*, è significativo che la descrizione che se ne legge in *Mem.*, IV, 2, 34-35, non faccia nessun riferimento alla pratica della virtù come a un elemento della felicità, ma soltanto a beni esteriori. Tuttavia, Danzig aggiunge una importante precisazione: la pratica della virtù procura anche dei beni interiori forse ancora più preziosi di quelli esteriori: si tratta da un lato del piacere prodotto dalla speranza di ottenere una serie di beni, dall'altro della gratificazione che nasce dalla consapevolezza dei risultati positivi raggiunti (*Mem.*, II, 1). Danzig concorda quindi con Chernyakhovskaya riguardo alla dimensione soggettiva sia del piacere che della felicità (cf. *supra*, e cf. *Mem.*, I, 6, 8-9; IV, 8, 6-8; *Ap.*, 5-6, in cui è proprio Socrate a mostrarsi fiero del proprio continuo miglioramento).

Un altro gruppo di contributi ha poi affrontato tematiche di ordine più specificamente filosofico, con una particolare attenzione per la natura e le finalità dell'*elenchos*. Sandra Peterson si dedica ad analizzare le sedici occorrenze dei termini *philosophia*, *philosophhein* e *philosophos* nell'in-

tera opera di Senofonte. La studiosa muove dalla constatazione che questi termini ricorrono molto raramente in testi anteriori a quelli di Platone e di Senofonte, i quali per altro ne fanno un uso quantitativamente molto diverso: in effetti, a fronte di ben 346 occorrenze in Platone, ne troviamo solo 16 in Senofonte. La tesi di Peterson è che negli scritti di Senofonte il termine *philosophia* nella maggior parte dei casi sta a indicare l'abilità nello scontro verbale. Unica eccezione, a suo avviso, le due occorrenze che si rinvencono nel *Cinegetico*, dove i *philosophoi* sono contrapposti ai *sophistai* (*Cyn.*, 13, 6; 13, 9), proprio perché questi ultimi praticano la loro arte soltanto a livello di parole e non di pensiero. Le conclusioni presentate da Peterson sono per lo più negative: innanzi tutto né Senofonte né i suoi personaggi (incluso Socrate stesso) chiamano mai Socrate *philosophos*; in secondo luogo gli scritti di Senofonte non offrono alcuna prova che Senofonte considerasse se stesso un *philosophos* nel senso da lui attribuito a questo termine o aspirasse a esserlo; inoltre dagli scritti di Senofonte non si ricava mai una immagine del *philosophos* simile a quella delineata da Platone nel *Fedone* e nella *Repubblica*; infine in Senofonte non troviamo alcuna prova che egli intendesse la *philosophia* come uno stile di vita, né come indagine sui fenomeni del cosmo. Nel complesso il contributo di Peterson risulta senz'altro utile in primo luogo per il materiale raccolto, ma soprattutto per gli interrogativi che pone, sia pure *en passant*, su che cosa intendiamo noi con il termine "filosofo" e su quale sia stato il percorso dal *philosophos* al "filosofo".

Deborah Modrak prende in esame l'*elenchos* quale appare in una serie di dialoghi di Platone comunemente definiti "socratici": l'*Eutifrone*, il *Lachete*, il *Carmide*, il I libro della *Repubblica*, il *Menone*. La domanda iniziale comune a tutti questi dialoghi è del tipo "Che cosa è X?", dove X è una delle tradizionali virtù: la santità nell'*Eutifrone*, il coraggio nel *Lachete*, la *sophrosyne* nel *Carmide*, la giustizia nel I libro della *Repubblica*, la virtù stessa nel *Menone*. In seguito il Socrate platonico abbandonerà l'*elenchos* come strumento principe della ricerca definizionale in favore della diairesi, come emerge dal *Sofista*, ma la definizione ottenuta tramite la diairesi soddisferà comunque i requisiti cercati tramite l'*elenchos*, cioè l'universalità, l'esclusività, l'individuazione delle caratteristiche essenziali. Stando a *Mem.*, I, 1, 16, anche il Socrate di Senofonte è impegnato nella ricerca definizionale e, secondo la studiosa, anche in *Mem.*, IV, 6, Socrate pratica un tipo di *elenchos* che utilizza sì, come in Platone, la domanda "Che cosa è X?", ma, a differenza di quanto accade

in Platone, passa rapidamente da un argomento all'altro, per cui se inizialmente la definizione cercata riguarda la pietà (IV, 6, 2-4), subito dopo è in gioco la definizione della giustizia (IV, 6, 5-6), quindi quella della sapienza (IV, 6, 7), poi quella del bene (IV, 6, 8), del bello (IV, 6, 9), del coraggio (IV, 6, 9-11). Pertanto Modrak nota che in questa conversazione tra Socrate ed Eutidemo sono assenti alcune delle caratteristiche dell'*elenchos* quale compare nei dialoghi "socratici" di Platone: innanzi tutto manca la professione di inscienza del Socrate platonico; inoltre il Socrate di questa conversazione si accontenta immediatamente delle definizioni fornite da Eutidemo, nonostante il loro carattere impreciso (come in IV, 6, 2, riguardo alla *eusebeia*). Quanto al metodo della diairesi, un accenno lo si può cogliere nella definizione che Senofonte dà della dialettica in *Mem.*, IV, 5, 11-12; tuttavia, mentre Platone sembra presentare l'*elenchos* come utile per distruggere il falso sapere, ma inevitabilmente destinato a condurre all'*aporia*, e quindi propone la diairesi come corretto metodo in vista di una corretta definizione, Senofonte tende a fondere i due metodi, inserendo l'*elenchos* di *Mem.*, IV, 6, all'interno di riferimenti al metodo della diairesi per giungere a una definizione (*Mem.*, IV, 6, 1, e soprattutto IV, 6, 14-15). Pertanto Modrak conclude che, a dispetto delle differenze riscontrabili, sia Platone che Senofonte sono impegnati a mostrare l'importanza dell'*elenchos* socratico, così come entrambi considerano il metodo della diairesi come complementare all'*elenchos*.

Geneviève Lachance analizza gli unici due *elenchoi* presenti nei *Memorabili*, in I, 2, 40-46 e in IV, 2. Dopo aver citato i modelli di *elenchos* proposti in epoche diverse da Robinson⁸ e da Vlastos,⁹ Lachance afferma che entrambi i modelli, benché differenti, sono fondati esclusivamente sugli *elenchoi* che si rinvergono in Platone, mentre non sono stati presi in considerazione gli *elenchoi* in Senofonte. Riguardo alla forma degli *elenchoi* presenti nei *Memorabili*, abbiamo sia la *reductio ad absurdum*, sia la presentazione di controesempi. Quanto alla confutazione di Pericle messa in atto da Alcibiade (*Mem.*, I, 2, 40-46), Lachance conclude che i tre *elenchoi* mostrano una forte impronta sofistica, poiché si basano su una dubbia identità, quella tra illegalità e violenza (*bia*). Riguardo invece alla confutazione del giovane Eutidemo in IV, 2, due degli *elenchoi* a cui viene sottoposto (IV, 2, 19-20; IV, 2, 36-39) sono delle *reductiones ad*

⁸ R. Robinson 1953, p. 23.

⁹ G. Vlastos 1994, p. 11 = Vlastos 2003, p. 9.

absurdum; gli altri tre (IV, 2, 12-13; IV, 2, 16-18; IV, 2, 31-35) si fondano invece su controesempi, adottati allo scopo di confutare un'affermazione intesa esplicitamente o implicitamente come universale. In realtà, come è stato notato,¹⁰ questi controesempi non sono affatto validi: infatti il Socrate di Senofonte qui prende una proposizione relativa per assoluta e in tal modo incorre nella fallacia denominata “dicto secundum quid ad dictum simpliciter”, un tipo di fallacia che si basa appunto sull'eliminazione di una specifica condizione: ad es. nel primo *elenchos* (§§ 12-13) un'affermazione come “il furto non è ingiusto in alcune situazioni” o “il furto non è ingiusto nei confronti di alcune persone” diviene “il furto non è ingiusto” *tout-court*. In *Mem.*, III, 8, 1-7, vediamo invece Aristippo che cerca di confutare Socrate nello stesso modo in cui in precedenza era stato confutato da Socrate. Come è stato notato da molti, Aristippo utilizza all'inizio (§§ 1-3) un tipo di confutazione che assomiglia a quello usato da Socrate con Eutidemo in IV, 2, 31-35. Socrate riesce a sottrarsi al tipo di confutazione messo in atto da Aristippo rispondendo proprio con i controesempi che Aristippo avrebbe potuto usare contro di lui; il passaggio successivo (§§ 4-7) dimostra come Senofonte non ignorasse del tutto la distinzione tra relativo e assoluto: infatti Socrate, nel rispondere ad Aristippo, evita di incorrere in una contraddizione proprio perché utilizza una fondamentale distinzione: una stessa cosa può essere X e non-X, ma non rispetto allo stesso scopo. A questo punto Lachance pone il problema: perché mai Senofonte ci mostra un Socrate che confuta Eutidemo mediante contraddizioni che Senofonte sa essere false? L'uso dell'*elenchos* nei confronti di Eutidemo non è presentato come un “buon” uso dell'*elenchos*? La risposta della studiosa è che, se III, 8, non è apocrifo e non è stato scritto molti anni dopo IV, 2, si deve ammettere che Senofonte abbia deliberatamente rappresentato Socrate mentre cerca di confutare Eutidemo utilizzando contraddizioni false. Ma, data la fondamentale finalità apologetica dei *Memorabili*, lo scopo dell'*elenchos* che Socrate infligge a Eutidemo deve essere eticamente positivo e in effetti lo è, nella misura in cui non consiste nello stabilire la verità di una determinata tesi, ma nel dimostrare l'ignoranza di Eutidemo. Pertanto, conclude la studiosa, lo scopo dell'*elenchos* di *Mem.*, IV, 2, finisce per essere in sostanziale sintonia con quelli che leggiamo nei primi dialoghi di Platone.

¹⁰ Cf. L. Rossetti 2007, pp. 74-81 e 86-92; vedi in particolare pp. 79-80 = Rossetti 2011, pp. 67-76 e 81-89; vedi in particolare pp. 73-74.

Anthony Ellis prende in esame la riscrittura da parte di Senofonte del racconto erodoteo relativo a Creso (in *Cyr.*, VII, 2, 9-29) per indagare la concezione della divinità sottesa a tale riscrittura. Ellis individua tre aspetti teologicamente rilevanti della narrazione erodotea: l'invidia della divinità; la colpa ereditata dagli antenati; l'inganno da parte della divinità. Nei confronti di una divinità concepita come invidiosa è nettissima l'opposizione sia di Platone sia di Senofonte: in *Phdr.*, 247a, nonché in *Tim.*, 29e, si afferma esplicitamente che l'invidia (*phthonos*) è del tutto estranea alla divinità; quanto a Senofonte da un lato l'invidia è vista come propria degli stolti ed estranea all'uomo assennato (*Mem.*, III, 9, 8), dall'altro nel dialogo tra Socrate e Aristodemo (*Mem.*, I, 4) e in una delle conversazioni con Eutidemo (*Mem.*, IV, 3) si afferma che l'amore per gli uomini (*philanthropia*) e la cura per loro sono caratteristiche fondamentali della divinità. Quanto alla colpa commessa da un antenato e di una responsabilità ereditata, come quella che il Creso erodoteo eredita appunto da Gige e che è chiamato a pagare, una simile idea, pur così presente in testi letterari ancora nel V secolo, è del tutto estranea a Senofonte, a Platone, ad Aristotele. Riguardo poi alla comunicazione tra gli dèi e gli uomini tramite sogni, oracoli e sacrifici, anche in questo caso grande è la distanza tra Senofonte ed Erodoto. Il Socrate di Senofonte a più riprese insiste sulla disponibilità degli dèi a comunicare con gli uomini e a consigliarli per il meglio tramite prodigi e l'arte mantica (*Mem.*, I, 1, 6-9; I, 4, 15; IV, 3, 12; IV, 7, 10), così come anche Ciro, seguendo i consigli di suo padre Cambise (*Cyr.*, I, 6, 46), confida nella possibilità che gli dèi indichino almeno agli uomini per cui nutrono sentimenti benevoli che cosa devono o non devono fare. Anche Erodoto è convinto che prodigi e profezie possano mettere gli uomini in condizione di agire per il meglio, tuttavia gli oracoli e soprattutto i sogni possono essere ingannevoli o ambigui; inoltre spesso si limitano a rivelare ciò che inevitabilmente accadrà, senza che vi sia alcuna possibilità di impedirlo. Non solo: per Erodoto la conoscenza anticipata di una sventura imminente non serve a evitarla, anzi accresce l'angoscia, perché è terribile sapere molto e non poter fare nulla (IX, 16, 5). Tutte queste profonde divergenze tra Erodoto e Senofonte hanno quindi portato quest'ultimo a riscrivere il *logos* di Creso in una chiave del tutto diversa. In effetti nella *Ciropedia* Creso, nel raccontare a Ciro la propria storia, narra in linea di massima gli stessi eventi che troviamo in Erodoto, ma con differenze significative: in primo luogo scompare il dialogo tra Solone e Creso, so-

prattutto perché i temi centrali di natura teologica contenuti nel discorso di Solone risultavano inaccettabili per Senofonte; in secondo luogo la morte di Atis, che in Erodoto si configura come la *nemesis* divina che colpisce Creso, nel racconto del Creso di Senofonte non ha alcuna spiegazione di tipo teologico. Inoltre, il motivo della colpa ereditata dall'antenato, Gige, che Creso è destinato a espiare, è completamente assente in Senofonte: infatti le sventure in cui incappa Creso sono dovute a cause esclusivamente umane, quali la sua arroganza e il non essere stato capace di conoscere se stesso e i propri limiti. Per Erodoto, inoltre, gli uomini, anche i più saggi, sono comunque in balia del caso (I, 32, 4), mentre per Senofonte gli uomini più saggi (il Ciro della *Ciropedia* e il Socrate dei *Memorabili*) sono fermamente convinti che la pietà e il ricorso alle pratiche divinatorie costituiscono per gli esseri umani una guida sicura e affidabile in tutti quei campi in cui la sapienza umana si rivela insufficiente e inadeguata.¹¹ In sostanza Senofonte ha una visione assai diversa da Erodoto per quanto riguarda il ruolo e il peso degli dèi nelle vicende umane, una visione senz'altro più serena e ottimistica.

Del gruppo di contributi incentrati sull'intertestualità fa parte quello di David M. Johnson, che afferma che Senofonte non intendeva costruire un suo Socrate in opposizione a quello di Platone, anche se non mancano passaggi in cui Senofonte sembra voler replicare a Platone (ad es., *Ap.*, I, 1; *Mem.*, I, 4, 1). Studiare Platone e Senofonte come due autori ciascuno dei quali dotato di una propria agenda, se pure rappresenta una salutare rottura con una tradizione interpretativa che rimaneva impigliata nella rete della questione socratica con conseguente svalutazione di Senofonte, presenta però il rischio, nota Johnson, di ridurre Socrate a semplice portavoce dell'uno o dell'altro. La sua risposta a questo problema consiste nello spostare, per così dire, il punto di vista da cui guardare a Socrate. Studiare Socrate significa sempre e soltanto studiare la *ricezione* di Socrate: Socrate si identifica, per così dire, con la sua ricezione, dato che non esiste nel suo caso la distinzione tra un testo originale e la sua ricezione. Quanto al rischio di leggere Senofonte solo in funzione di Senofonte, lo studioso afferma che il ritratto di Socrate filosoficamente più brillante non può che essere che quello di Platone,¹² ma che Senofonte

¹¹ Cf. in particolare *Mem.*, I, 1, 6-9; IV, 3, 12; IV, 7, 10; *Cyr.*, I, 6, 2-6.

¹² Al riguardo mi permetto di rinviare Bevilacqua 2013, pp. 17-50; vedi in particolare pp. 32-34.

si rivela comunque prezioso perché tocca temi mai affrontati dal Socrate platonico. Johnson ribadisce pertanto che Senofonte, che presuppone nei suoi lettori la conoscenza di vari scritti degli altri Socratici, non intende contrapporsi a tali scritti, bensì integrarli e precisarli. Il confronto, ovviamente, è soprattutto con Platone, dato che degli altri Socratici ci sono pervenuti soltanto dei frammenti, e di solito è Senofonte che prende Platone come riferimento (e non viceversa), ma spesso non possiamo neppure escludere che entrambi attingano a una fonte comune: testi perduti di altri Socratici, oppure ricordi di conversazioni del Socrate storico, oppure ancora argomenti discussi all'interno della cerchia socratica. Ma il Socrate di Senofonte non è soltanto (intenzionalmente) intertestuale, ma anche intratestuale, nel senso che è Socrate quale appare in tutte le opere socratiche di Senofonte. L'ultima questione affrontata dallo studioso riguarda la *enkrateia*, che per Senofonte costituisce il fondamento della virtù e quindi, secondo Dorion, viene ad assumere quella funzione che per il Socrate platonico è invece propria della *sophia*. Johnson ritiene corretta la tesi di Dorion se essa intende affermare che la *enkrateia* costituisce l'insegnamento più importante che il Socrate di Senofonte intende impartire; la tesi di Dorion è invece discutibile se Dorion intende affermare che per il Socrate di Senofonte la *enkrateia* rappresenta il fondamento della sua filosofia: a giudizio di Johnson, infatti, la *enkrateia* non rappresenta un tratto fondamentale a cui tutte le altre virtù e la stessa felicità possono essere ricondotte. Secondo Johnson per il Socrate di Senofonte la *enkrateia* è necessaria, ma non sufficiente e quindi alla *sophia* rimane affidato un ruolo importante da svolgere. Nella sua conclusione lo studioso sostiene che una possibile compatibilità su argomenti in cui Platone e Senofonte erano sembrati inconciliabili apre la strada a due rilevanti conseguenze: da un lato permette di reimpostare il nostro approccio alla questione socratica; dall'altro se è vero, come sostiene Vander Waerd, che il ritratto di Socrate filosoficamente più significativo è quello di Platone, è anche vero che il Socrate più affidabile non è quello di Platone né quello di Senofonte, bensì un Socrate intertestuale che getta un ponte tra l'uno e l'altro.

Boris Hogenmüller si occupa di intertestualità con un approccio rigorosamente filologico, analizzando l'influenza del *Critone* e del *Fedone* sull'*Apologia* di Senofonte. Secondo Hogenmüller non soltanto l'*Apologia* platonica, ma anche i due dialoghi incentrati sugli eventi che seguirono il processo, cioè il *Critone* e il *Fedone*, hanno lasciato tracce

significative nell'*Apologia* di Senofonte. In *Ap.*, 23, Senofonte afferma che Socrate riteneva che ormai fosse giunto per lui il momento opportuno per morire e che questa sua convinzione divenne palese dopo che fu pronunciata la sentenza di colpevolezza; quindi adduce due fatti che, a suo avviso, dimostrerebbero che Socrate era convinto che per lui ormai fosse meglio morire: in primo luogo il suo rifiuto di proporre una pena alternativa alla pena di morte chiesta dai suoi accusatori, in secondo luogo il suo rifiuto di accettare la proposta degli amici che volevano farlo evadere dal carcere. Ora, afferma lo studioso, questo secondo fatto non ha nulla a che vedere con quanto avvenne durante il processo, ed è proprio la scarsa pertinenza di questo fatto rispetto al contesto in cui è inserito che induce a pensare a un prestito da Platone: dal *Critone* in generale (e in particolare da *Crit.*, 43a-53a), nonché da un fugace accenno del *Fedone*, quando appunto Socrate allude a una sua possibile fuga dal carcere (*Phd.*, 99a). L'altro passo che rivela un prestito da Platone è *Ap.*, 28, che riutilizza modificandoli due spunti presenti in *Phd.*, 117d (Apolloodoro che nell'imminenza della morte di Socrate scoppia a piangere) e in *Phd.*, 89a9-b4 (Socrate che accarezza la testa di Fedone): in *Ap.*, 28, è Apolloodoro, che Platone presenta come il più afflitto dei discepoli, a cui Socrate accarezza la testa, come il Socrate platonico aveva fatto con Fedone. Tuttavia, conclude lo studioso, anche se per l'*Apologia* Senofonte ha ampiamente attinto a Platone, ciò non deve implicare in alcun modo un giudizio negativo su Senofonte, che riesce comunque a creare una sua immagine originale di Socrate.

Katarzyna Jazdzewska esamina il tema del riso nel *Simposio* di Platone e in quello di Senofonte. Dopo aver premesso che, a partire dall'*Iliade* (ad es., *Il.*, I, 595-600), il riso appare un elemento tipico e ricorrente del banchetto, la studiosa nota che, ancora a partire da Omero, gli autori greci si mostrano consapevoli della natura ambigua del riso, che non è solo espressione di allegria, di benevolo e innocente scherzo, di un'atmosfera di reciproca confidenza, ma può diventare anche derisione, aggressività beffarda ovvero manifestazione esteriore di una insensata arroganza. Jazdzewska passa quindi ad analizzare il tema del riso e i termini connessi con il riso nel *Simposio* di Platone, rilevando che questi termini sono associati soprattutto ad Aristofane e ad Alcibiade, che la studiosa ritiene i due personaggi più comici del *Simposio*, una considerazione che per quanto riguarda Alcibiade appare alquanto sorprendente e non viene adeguatamente motivata. Ma anche Socrate è connesso con il lessico

del riso, nella misura in cui da un lato esprime la sua preoccupazione di suscitare il riso altrui, dall'altro si mostra consapevole del fatto che questo è il prezzo da pagare per dire la verità: del resto lo stesso Alcibiade nel suo discorso non manca di far notare che i discorsi di Socrate a prima vista appaiono ridicoli (*geloioi*), tanto che ogni persona ignorante e sciocca si metterebbe a ridere, mentre se si penetra in essi si scopre che sono gli unici dotati di intelligenza (*Smp.*, 221e-222a). Riguardo al *Simposio* di Senofonte, Jazdezewska nota che il riso gode di uno spazio assai più ampio che in Platone: non solo i personaggi ridono più spesso, ma alcuni di loro, in particolare il buffone Filippo, esprimono le loro riflessioni sulla natura del riso. La studiosa afferma poi che il confronto tra le due opere rivela un'accentuata differenza per quanto concerne il lessico del riso e, più in generale, l'approccio al riso stesso: mentre Senofonte appare interessato all'aspetto propriamente giocoso, allegro del riso, Platone rivela una significativa attenzione per il lato oscuro del riso, quello che può tradursi in derisione. Tuttavia Senofonte e Platone presentano anche una caratteristica comune: a differenza di quanto accade in Omero, in Erodoto e nei tragici, né il *Simposio* di Platone né quello di Senofonte ci mostrano un riso che è frutto di beffarda arroganza o di compiaciuto inganno.

Esaurita questa sintetica panoramica dei lavori presentati, non si possono infine passare sotto silenzio i due interventi etichettati come *key-speeches*. L'intervento di James Redfield si apre con un doveroso riconoscimento del contributo, davvero straordinario e innovativo, fornito da Livio Rossetti allo studio della letteratura socratica e, più precisamente, di quel nuovo genere letterario costituito dai *logoi Sokratikoi*, un contributo imprescindibile per chiunque intenda occuparsi di Socrate, di Senofonte e dello stesso Platone.¹³ Redfield sottolinea che Platone e Senofonte sono autori dei più antichi testi a carattere autobiografico giunti fino a noi, la *VII Lettera* e l'*Anabasi*: Socrate appare in entrambi, ma mentre in Platone compaiono soltanto accenni molto generici al rapporto tra l'autore e Socrate, Senofonte al contrario, in un celebre passo dell'*Anabasi*, rievoca un particolare momento della sua relazione con Socrate, il momento in cui Senofonte gli chiede un consiglio riguardo alla propria

¹³ I lavori di Rossetti sulla letteratura socratica e sui *logoi Sokratikoi* si sviluppano a partire dai primi anni settanta fino ai nostri giorni: vedi il recente ed esaustivo Rossetti 2011 (cf. la mia recensione in *Eikasmos*, XXV, 2014, pp. 525-530).

partecipazione alla spedizione che Ciro sta preparando (*An.*, III, 1, 4-8), un episodio la cui indiretta valenza apologetica nei confronti di Socrate è stata ampiamente rilevata. In questo episodio Socrate non viene presentato come un maestro né come un filosofo, bensì come un uomo più anziano, evidentemente ritenuto saggio, a cui un giovane si rivolge per un consiglio riguardo a una scelta non certo priva di conseguenze. Partendo da questa constatazione Redfield esprime i propri dubbi riguardo alla possibilità che Socrate insegnasse ciò che noi intendiamo per filosofia, cioè un insieme relativamente coerente di proposizioni e metodi finalizzati a rispondere a una serie di questioni fondamentali di tipo etico, metafisico e via dicendo. Riguardo a Senofonte, dato che le sue opere socratiche risalgono verosimilmente agli ultimi quindici anni della sua vita,¹⁴ è probabile, sostiene lo studioso, che egli ricordasse ben poco delle conversazioni di Socrate e che abbia fatto ampio ricorso agli scritti degli altri Socratici: il problema è dato dal fatto che è difficile farsi una idea del carattere prevalente, della comune natura dei numerosissimi dialoghi che vennero composti in poco più di un quarto di secolo.¹⁵ Infatti da un lato i dialoghi di Platone erano verosimilmente atipici, dall'altro i dialoghi degli altri Socratici sono andati perduti ovvero, nel migliore dei casi, ci sono pervenuti soltanto in frammenti più o meno numerosi, più o meno estesi. Quest'ultima affermazione, tuttavia, non è del tutto esatta: infatti, nota Redfield, ci sono giunti perfettamente integri alcuni dialoghi socratici considerati come spuri, cioè non platonici, da Trasillo, che nei primi anni del principato di Augusto raccolse, come è noto, in nove tetralogie i dialoghi da lui ritenuti opera di Platone.¹⁶ I dialoghi a cui fu negata la paternità platonica (*Sul giusto*, *Sulla virtù*, *Demodoco*, *Sisifo*, *Erissia*, *Assioco*) consistono per lo più in rapidi scambi verbali domanda/risposta, che sfociano in un'aporia o in un paradosso: tenendo presente questi dialoghi, si può quindi ritenere probabile che i *logoi*

¹⁴ Redfield segue la cronologia proposta da Higgins, che colloca le opere socratiche nell'arco di tempo che va dal 368 al 354 (Higgins 1977, p. 131).

¹⁵ Circa trecento, nel primo quarto del IV secolo, con una media di una dozzina all'anno: vedi Rossetti 2011, pp. 26-33.

¹⁶ Come è noto, anche per alcuni dialoghi attribuiti a Platone da Trasillo (e quindi inclusi nelle tetralogie) sussistono dubbi di autenticità: in particolare è generalmente negata la paternità platonica per l'*Alcibiade II*, l'*Ipparco*, gli *Amanti*, il *Teage*, l'*Ippia maggiore*, il *Clitofonte*, il *Minosse*, che pertanto potrebbero anch'essi essere considerati come preziosi *logoi Sokratikoi* sopravvissuti nella loro interezza.

Sokratikoi fossero, in generale, assai più simili ad essi che ai dialoghi di Platone, senza dubbio atipici sia per spessore filosofico sia per la straordinaria qualità della scrittura. Redfield, pur sottolineando l'importanza dell'apporto della letteratura socratica, conclude affermando che non vi è possibilità di individuare quali elementi dell'insegnamento attribuito a Socrate derivino dai ricordi personali di Senofonte, quali invece dagli scritti degli altri Socratici e quali infine siano frutto di una sua libera invenzione.

Quanto al *key-speech* di Dorion, lo studioso ha sostanzialmente ribadito i punti fondamentali esposti nella sua ricca e corposa introduzione ai *Memorabili*:¹⁷ l'impossibilità di risalire al pensiero del Socrate storico e quindi da un lato la definitiva messa in mora della questione socratica e dall'altro la ribadita necessità di studiare Platone e Senofonte in una prospettiva di tipo comparativistico, mettendo a confronto temi comuni ma sviluppati in modo assai diverso; dall'accantonamento della questione socratica deriva anche la rinata attenzione per Senofonte, non più considerato come un discepolo poco dotato di Socrate, come il fratello minore di Platone, bensì come l'autore di una immagine di Socrate ben definita e coerente.

BIBLIOGRAFIA

- BEVILACQUA, F., *Memorabili di Senofonte*, Torino, UTET, 2010.
- , “Che cosa fare di Senofonte?”, *Magazzino di Filosofia*, XXII, 2013, pp. 17-50.
- BRANCACCI, A., *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli, Bibliopoli, 1990.
- DORION, L.-A. “Introduction”, in *Xénophon. Mémoires*, texte établi par M. Bandini et traduit par L.-A. Dorion, t. I, Paris, Les Belles Lettres, 2000.
- GASTALDI, S., *Isocrate e Platone: un rapporto controverso*, in F. De Luise, *Socratica III. A Conference on Socrates, the Socratics and the Ancient Socratic Literature*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2013, pp. 175-182.
- HIGGINS, W. E., *Xenophon the Athenian: The Problem of the Individual and the Society of the Polis*, Albany, New York State University Press, 1977.
- ROBINSON, R., *Plato's Earlier Dialectic*, New York / London, Oxford University Press, 1953.
- ROSSETTI, L., “L'Eutidemo di Senofonte: *Memorabili* IV 2”, in G. Mazzara, *Il Socrate dei dialoghi. Seminario palermitano del gennaio 2006*, Bari, Levante Editori, 2007, pp. 74-92.
- , *Le dialogue socratique*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.
- VLASTOS, G., *Socratic Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994 (tr. it. F. Filippi, *Studi socratici*, Milano, Vita e Pensiero, 2003).

¹⁷ Dorion 2000, pp. VII-CCLII.