

“Essere e tempo” e l’esserci

SENOFONTE

FOUCAULT*SPINOZA

Cristianesimo ≠ morale ≠ santità

Sorano – della castità

2013

aggiornamenti

m a g a z z i n o
d i
f i l o s o f i a

quadrimestrale di informazione, bilancio ed esercizio della filosofia
n° 22, anno VIII, 2013/14 (A8): s a g g i (peer review)

P.E.M.

Magazzino di Filosofia

Quadrimestrale di informazione, bilancio ed esercizio della filosofia

**Direttore responsabile:* Alfredo Marini (Pavia)

**Redazione:* Cristina Boracchi (Gallarate), Gianvito Brindisi (Napoli), Riccardo Lazzari (Milano), Simone L. Maestroni (Bonn), Alfredo Marini (Milano), Massimo Mezzanzanica (Milano), Claudio Paravati (Verona), Alessandra Rauti (Milano), Giacomo Rinaldi (Urbino), Erasmo S. Storace (Milano), Franco Sarcinelli (Milano), Roberto Valentini (Milano), Fabio A. Volontè (Varese), Alessandra Zambelli (Parigi)

**Comitato di consulenza e direzione scientifico-editoriale:* Gaetano Carlizzi (Napoli), Luigi Ceccarini (Milano), Giorgio Galli (Milano), Franco Gallo (Crema), Lorenzo Giacomini (Milano), Santino Maletta (Cosenza), Carlo Montaleone (Milano), Renato Pettoello (Milano), Valeria Pinto (Napoli)

**Comitato scientifico:* Laura Boella (Milano), Francesca Bonicalzi (Bergamo), Claudio Bonvecchio (Varese), Silvana Borutti (Pavia), Ronald Bruzina (Lexington, Ky), Giuseppe Cacciatore (Napoli), Giuseppe Cantillo (Napoli), Renato Cristin (Trieste), Gianfranco Dalmasso (Bergamo), Bianca Maria d'Ippolito (Salerno), Dimitri Ginev (Sofia), Elio Franzini (Milano), Giulio Giorello (Milano), Klaus Held (Wuppertal), Hans-Ulrich Lessing (Bochum), Giovanni Piana (Cosenza), Stefano Poggi (Firenze), Frithjof Rodi (Bochum), Gianni Scalia (Bologna), Franz-Anton Schwarz (Freiburg i. Br.), Corrado Sinigaglia (Milano), Guy van Kerckhoven (Bruxelles/ Bochum), Augusta Uccelli (Milano), Mario Vegetti (Pavia), Stefano Zecchi (Milano).

**Collaboratori:* Sergio Audano (Chiavari), Luigi Azzariti-Fumaroli (Napoli), Jan Bednarich (Gorizia), Simona Bertolini (Parma), Fiorenza Bevilacqua (Milano), Pierpaolo Casarin (Milano), Flavio Cassinari † (Pavia), Ambrogio Cazzaniga (Milano), Alfredo Civita (Milano), Andrea Cudin (Trieste), Carmine Di Martino (Milano), Miriam Franchella (Milano), Andrea Gilardoni (Milano), Sergio Levi (Milano), Pier Giuseppe Milanese (Pavia), Walter Minella (Pavia), Luca & Mirela Oliva (Chestnut Hill, Ma.), Fabrizio Palombi (Roma), Emilio Renzi (Milano), Lina Rizzoli (Milano), Amedeo Vigorelli (Milano), Paolo Volontè (Milano).

***Recapiti:** email: info@filosofiacontemporanea.it; "Associazione P.E.M", via Emilia 24, I-27100 Pavia (PV), tel.: +39.0382.475098; e-mail: "Alfredo Marini" cawqmbis@gmail.com; "Riccardo Lazzari" rlazzari@tin.it; "Massimo Mezzanzanica" <massimo.mezzanzanica@gmail.com>.

***Rubrica "aggiornamenti"**, inviare a: Alfredo Marini email: cawqmbis@gmail.com.

***SCHEDE e RECENSIONI**, inviare a: Riccardo Lazzari <rlazzari@tin.it>/ o: "Massimo Mezzanzanica" <massimo.mezzanzanica@gmail.com>.

***Leggi nn. correnti** sul Sito www.filosofiacontemporanea.it (clic su "Expand").

***Acquista copie cartacee dei nn. 19-20-21 e correnti** sul Sito www.filosofiacontemporanea.it (clic sulla copertina, poi su "Copie Cartacee"). Print on demand.


***Leggi** una selezione dei **nn. arretrati** (anni 2001/10, nn. 1-18 a metà prezzo) sul Sito www.francoangeli.it (clic su "Riviste", o telefona all'Uff. Riviste: tel. 02 2837141).

***Acquista le copie cartacee dei nn. arretrati 1-18** (anni 2001/10) con email a: "Alfredo Marini" cawqmbis@gmail.com.

***Autorizz. del Tribunale di Pavia** n. 508 del 14.04.2000, Quadrimestrale elettr. e cartaceo, Dir. resp.: Alfredo Marini. Print on demand presso edizioni "Associazione PEM" I° quadrimestre 20113-14 – Finito di stampare nel dicembre 2013.

S o m m a r i o

Friedrich-Wilhelm von Herrmann , <i>“Essere e tempo” e l’esserci</i>	5
Fiorenza Bevilacqua , <i>Che cosa fare di Senofonte?</i>	17
FILOSOFIA E POLITICA	
Daide D’Alessandro , <i>Vita, Potere e Governo</i> <i>(attraverso Foucault e oltre)</i>	51
MEDICINA ANTICA & EPISTEMOLOGIA DELLE SCIENZE UMANE (PEM)	
Silvia Gastaldi presenta un testo di Paola E. Manuli , <i>Elogio della castità. La Ginecologia di Sorano</i>	97
FILOSOFIA E TEOLOGIA:	
Luigi Ceccarini , <i>Cristianesimo, morale e santità</i>	113
CONTAMINAZIONI	
Simone Luca Maestrone , <i>L’“enigma mondo” nella Freiheitsschrift. La critica a Spinoza e il parallelismo onto-semantico nel trattato schellinghiano del 1809</i>	147
Emilio Renzi , <i>Nella risacca della storia. Servitù e grandezza della vita militare di Alfred de Vigny</i>	160
PRATICA FILOSOFICA	
Ambrogio Cazzaniga , <i>Le radici “metafisiche” dell’Occidente</i> <i>(modelli per l’insegnamento di storia della filosofia)</i>	167
IDEALISMO ITALIANO & IDEALISMO ANGLOSASSONE	
Cristian Cristofoletti , <i>La filosofia hegeliana della religione oggi</i>	221
aggiornamenti	227

Rivista finanziata dalla  **Fondazione Banca del Monte di Lombardia**

ISBN: 978-1495341014

ISSN: 1592-5919

Questa rivista
prodotta in collaborazione con l'“Istituto Italiano per gli Studi Filosofici”
di Napoli, è espressione della
ASSOCIAZIONE P.E.M. – MEDICINA ANTICA & SCIENZE UMANE
(Pavia) *Alfredo Marini, v. Emilia 24, 27100 PV,*
tel. 0382.475098, cell. 328.3208089

Che cosa fare di Senofonte?

(dopo “Socratica III”, Trento 23-25 febbraio 2012)

I. I Socratici e la letteratura socratica antica

Gli ultimi due decenni e soprattutto questi primi anni del nuovo secolo hanno visto una serie davvero pregevole di contributi, saggi e convegni dedicati a Socrate o meglio, per essere più precisi, alla produzione letteraria dei Socratici: non solo, quindi, di Platone e di Senofonte, ma anche di quelli che in passato venivano indicati con la denominazione palesemente svalutativa di “Socratici minori”, spesso presi in considerazione soltanto in quei casi (e nella misura) in cui veniva loro attribuita, talora in modo alquanto schematico e approssimativo, la patente di fondatori di una scuola filosofica. Certo, la limitata considerazione e il limitato interesse di cui sono stati vittime gli “altri Socratici” sono dovuti, almeno in parte, al fatto che delle loro opere, dei loro *logoi Sokratikoi* ci sono giunti soltanto frammenti, più o meno copiosi, più o meno estesi, il che ha indotto molti studiosi a distogliere il loro sguardo e a rivolgere altrove la loro attenzione, atteggiamento per altro comprensibile se si tiene presente l'estrema difficoltà di lavorare su testi frammentari e la frustrante precarietà non solo dei risultati di volta in volta raggiunti ma anche di quelli comunque raggiungibili. Di conseguenza, nonostante il numero considerevole di Socratici della prima generazione, cioè dei diretti discepoli di Socrate, e nonostante l'ampiezza della loro produzione letteraria, Platone finisce per apparire un isolato, l'unico vero discepolo di Socrate e si viene quindi a prospettare una linea univoca Socrate-Platone-Aristotele, una linea, beninteso, non solo di parziale continuità, ma anche di significative rotture, comunque una linea che isola queste tre figure, per altro straordinarie, all'interno di una sorta di vuoto pneumatico, un vuoto che, soprattutto per quanto concerne Socrate, risulta sicuramente penalizzante.

Lasciando da parte Aristotele (anche se su Aristotele come possibile fonte sul Socrate storico dovremo tornare, sia pur brevemente), ci interessa sottolineare che privilegiare in modo esclusivo il Platone dei dialoghi socratici come unica fonte per ricostruire il pensiero del Socrate storico sia un'operazione per molti aspetti discutibile, non solo: a prescindere da tale ricostruzione (per non pochi studiosi dichiaratamente impossibile: vd. infra), oggi appare sempre più importante inquadrare i dialoghi di Platone nell'ambito di quel nuovo genere letterario, i *logoi Sokratikoi*, che Platone stesso contribuirà a sviluppare e a definire. Non solo Platone, dunque, e non Platone da solo: ma prima di addentrarci in questo discorso, mi sembra tuttavia necessario ribadire che, per diversi aspetti, Platone continua comunque a campeggiare isolato e i suoi dialoghi continuano a costituire un unicum nella pur rivalutata letteratura socratica: un unicum non soltanto per il loro spessore filosofico, ma anche per la straordinaria qualità letteraria di gran parte di essi, una qualità letteraria che acquisisce maggior risalto proprio dal confronto con il resto della letteratura socratica superstite e in particolare, come vedremo, con i *logoi Sokratikoi* che compongono i *Memorabili* di Senofonte. Inoltre non possiamo dimenticare che, per quanto gli scritti socratici di Senofonte abbiano goduto di grande considerazione in alcuni periodi e presso alcuni studiosi, per quanto siano stati oggetto negli ultimi decenni di una rinnovata e doverosa attenzione, nonché di una notevole rivalutazione, ciò non toglie che il Socrate che ha influenzato non solo la filosofia, ma l'intera cultura occidentale rimane sempre e comunque il Socrate platonico, che ha finito per assurgere a figura archetipica da un lato del giusto condannato ingiustamente¹, dall'altro del maestro dotato di un eccezionale carisma, che ne faceva un modello esemplare e irraggiungibile per tutti i suoi riconoscenti discepoli (incluso il "cattivo discepolo" Alcibiade: cf. *Symp.*, 215a-222b), nonché un pericoloso corruttore dei giovani per i suoi sospettosi nemici: in estrema sintesi, dunque, il maestro paradigmatico per gli uni, il cattivo maestro per gli altri.

Il primo, imprescindibile passo avanti per la conoscenza stessa della letteratura socratica è stato il fondamentale lavoro di Gabriele Giannantoni², che non si limita a una pur indispensabile e rigorosissima raccolta delle testimonianze su Socrate, dei testi dei Socratici (Platone e Senofonte ovviamente esclusi) e delle testimonianze relative a questi ultimi, ma offre una serie di preziose puntualizzazioni e di importanti indicazioni per ulteriori indagini, indicazioni che in molti casi costituiscono delle vere e proprie ipotesi di lavoro. Il passo successivo può ritenersi quello di una nuova e più

¹ Si vedano in proposito i lavori di M. Montuori, in particolare *Socrate. Fisiologia di un mito*, III ed. accresciuta, Milano, 1998.

² *Socratis et Socraticorum reliquiae*, Napoli 1985, II ed. 1990.

meditata attenzione alla produzione degli “altri Socratici” non solo per quanto concerne il versante dei contenuti, ma anche riguardo al nuovo genere letterario a cui diedero vita e in cui tutti si cimentarono, i *logoi Sokratikoi*. In questo ambito si possono ricordare diversi, significativi contributi, da quelli di taglio prettamente storico-filologico come il breve saggio di Francesca Dinapoli³, a quelli incentrati sugli aspetti specificamente filosofici come il contributo di Michel Narcy⁴, fino ai numerosi lavori di Livio Rossetti, che si dipanano nell’arco di quasi quattro decenni. Rossetti infatti nei suoi primi contributi, che risalgono alla metà degli anni Settanta, si è occupato di un argomento generalmente trascurato, i *logoi Sokratikoi* perduti⁵, per poi passare ad analizzare la dimensione retorica del dialogare socratico, con una particolare attenzione per le strategie macro-retoriche: illuminante, in proposito, il saggio *Sulla struttura macro-retorica del Filebo*⁶. Infine merita di essere segnalato il recentissimo *Le dialogue socratique* (Paris 2011), che raccoglie una serie di contributi incentrati sulla novità costituita dai *logoi Sokratikoi*, sulla loro possibile genesi, nonché sulla retorica di Socrate e sulle strategie comunicazionali che presiedono, in particolare, a due *logoi Sokratikoi* quali l’*Eutifrone* di Platone e quello che lo studioso chiama l’*Eutidemo* di Senofonte, vale a dire la conversazione tra Socrate ed Eutidemo di *Mem.*, IV, 2. Senza dubbio le indagini e le analisi di Rossetti segnano alcuni punti che, a buon diritto, possono ritenersi di non ritorno. In primo luogo la consapevolezza della radicale novità dei *logoi Sokratikoi*, sia rispetto ai trattati dei *physiologi* sia rispetto ai “testi paradossali” della letteratura sofistica, una novità che darà luogo a una fioritura che non può non apparire prodigiosa (circa trecento unità dialogiche nell’arco di un quarto di secolo, in media dodici all’anno!); in secondo luogo il ruolo fondamentale che gioca la struttura dialogica con le sue strategie retoriche e comunicazionali, che non si configurano più come un elemento secondario, marginale, irrelato rispetto al piano dei contenuti, ma che risultano dotate di senso e di valore, quindi non più trascurabili: in altri termini non sarà più possibile leggere questi testi, questi dialoghi *come se* fossero dei trattati, considerando la dimensione dialogica come una semplice cornice e/ o un puro escamotage letterario. Certo, non mancano ancora aspetti che necessitano di ulteriori approfondi-

³ *Il dialogo socratico: un’invenzione discussa* (in: L. Rossetti/ A. Stavru, *Socratica* 2005. *Studi sulla letteratura socratica antica presentati alle giornate di studio di Senigallia*, Bari 2008, p. 343-51).

⁴ *Che cosa è un dialogo socratico?* (in: G. Mazzara/ M. Narcy/ L. Rossetti, *Il Socrate dei dialoghi, Seminario palermitano del gennaio 2006*, Bari 2007, p. 21-32).

⁵ In: “*Rivista di Studi Classici*”, XXII, 1974, p. 424-38; XXIII, 1975, p. 87-99 e 361-81.

⁶ In: P. Cosenza, *cl di, Il Filebo di Platone e la sua fortuna*, Napoli 1996, p. 321-52.

menti e di necessarie puntualizzazioni, ad es. l'origine di questo nuovo genere letterario risulta tuttora piuttosto oscura e controversa. Senza dubbio a monte si trova un secolo di rappresentazioni teatrali, in particolare di tragedie, ma i dialoghi della tragedia e in particolare quelli che più sembrerebbero poter costituire un importante antecedente, cioè gli agoni, presentano una struttura ben diversa dal dialogare socratico; lo stesso discorso vale per i dialoghi che si rinvengono negli storici, quali, ad es., il dialogo tra Solone e Creso in Erodoto (I, 30-32), che pure può ritenersi una sorta di dialoghetto filosofico sul tema cruciale della felicità, ovvero il celebre dialogo tucidideo tra gli Ateniesi e i Meli (Tucidide, V, 84-113). Né persuade fino in fondo l'ipotesi formulata da Rossetti (*Le dialogue*, cit., p. 41-9), che individua l'origine dei *logoi Sokratikoi* in alcune pratiche interne alla cerchia socratica, da un lato il processo di standardizzazione del dialogo, dall'altro l'abitudine, attribuita a Socrate, di prodursi nella recitazione delle conversazioni meglio riuscite. Riguardo a quest'ultima, infatti, le testimonianze addotte dallo studioso, consistenti in alcuni passi tratti da diversi dialoghi di Platone, sembrano a prima vista attestare tale pratica, ma è difficile sottrarsi all'impressione che si tratti di un semplice gioco letterario, di un espediente finalizzato a conferire una patina di autenticità al dialogo che sta per essere riferito o da Socrate stesso o da qualcuno dei suoi discepoli (ad es. Apollodoro, che comunque fa riferimento a Socrate, per il *Simposio*, Fedone per il dialogo omonimo, Euclide, che fa ancora riferimento al racconto fattogli da Socrate, per il *Teeteto*): un gioco non troppo dissimile, in sostanza, da quello del Manzoni con l'anonimo, un gioco che sottintende e, al tempo stesso, istituisce la necessaria complicità con il lettore. Un altro aspetto che è stato giustamente posto in evidenza è quello dell'interazione, nei diversi *logoi Sokratikoi*, tra Socrate e i suoi interlocutori, nonché di come questa interazione si riverberi sul lettore. La scelta dell'interlocutore, in effetti, non è mai casuale o irrilevante, perché nel dialogare entrano in gioco le sue convinzioni, il suo vissuto e le sue emozioni, che Socrate riesce abilmente a gestire e molto spesso a manipolare. Si pensi, ad es., all'abilità con cui Socrate suscita le diverse emozioni in Eutidemo nel corso dell'*elenchos* di *Mem.*, IV, 2 (finemente analizzate da Rossetti nel saggio sopra ricordato) oppure all'impatto spiazzante dell'interrogare socratico su Eutifrone nell'omonimo dialogo di Platone: un impatto dovuto non soltanto all'abilità dialettica di Socrate, ma anche al particolare status professionale dell'interlocutore, un indovino che non nutre dubbi sulla propria competenza in materia di santità, nonché alla sua particolare condizione emotiva del momento, in cui si accinge appunto, con boriosa sicumera, a presentare una denuncia contro il proprio padre. Ma oltre all'interlocutore principale giocano un loro ruolo e rivestono una loro funzione anche quanti si trovino ad assistere alla conversazione o a una parte di essa: talora fungono, per così dire, da "spalla" rispetto a Socrate (si pensi,

ad es., ai discepoli che lo accompagnano nella sua marcia di avvicinamento a Eutidemo in *Mem.*, IV, 2, 1-7); più spesso invece costituiscono una sorta di pubblico, di uditori interni al dialogo, che sono comunque coinvolti dall'*elenchos* a cui Socrate sottopone l'interlocutore, non diversamente dagli uditori esterni, costituiti dal pubblico che ascoltava la lettura dei dialoghi (e non troppo diversamente da noi, lettori di oggi). Questo coinvolgimento è stato studiato con grande acume in un saggio recentissimo da una giovane e brillante studiosa, Laura Candiott⁷, che ha coniato per esso la definizione di "*elenchos* retroattivo". Né di secondaria importanza appare il sottolineare che, in una fase di trapasso dall'oralità alla scrittura, i dialoghi di Platone (e forse anche di altri Socratici) erano oggetto di pubbliche letture non soltanto all'interno della sua scuola, ma probabilmente anche davanti a un pubblico più vasto e certo molto più eterogeneo: cogliere questo aspetto significa anche rendersi conto di quanto Platone si preoccupasse di questo tipo di pubblico nell'ambito di una prospettiva politica e pedagogica in senso lato. L'attenzione ai personaggi, agli aspetti comunicazionali, alle strategie retoriche non può per altro indurre a trascurare l'analisi dei contenuti: si tratta di due approcci diversi, che tuttavia non dovrebbero rimanere irrelati, ma intrecciarsi nell'ottica di una comprensione meno unilaterale, più sfaccettata e articolata, di un testo in tutta la sua complessità. A questo proposito, ho in mente un testo che, al di là della sua apparenza lineare, risulta invece assai complesso: l'*Economico* di Senofonte. Complesso non solo e non tanto per la sua struttura problematica, forse spia di una mancata revisione finale da parte dell'autore, ma proprio per la sua natura ambigua, a metà strada tra il trattato tecnico (si pensi, per un argomento abbastanza affine, alle *Entrate*, probabilmente l'ultima opera di Senofonte) e il *logos Sokraticos*. A questa sua incerta natura sono in effetti dovuti i due diversi tipi di approccio esperiti in questi ultimi decenni. Da un lato, infatti, a partire dagli anni Settanta, abbiamo una serie di numerosi contributi fondati su un'analisi di tipo prevalentemente contenutistico, che mira a cogliere e ad esaminare gli orientamenti che emergono per quanto concerne l'amministrazione del patrimonio, la gestione della famiglia e degli schiavi, il ruolo della donna all'interno della famiglia, nonché il pensiero politico che comunque non manca di venire alla luce (si pensi, in particolare, all'ultimo capitolo, ma non solo): a questo filone appartengono anche due importanti commenti, corredati da preziose introduzioni, quello di Fabio Roscalla (Milano 1991) e quello di Sarah Pomeroy (Oxford 1994), che fin dal titolo dichiara in modo esplicito il tipo di analisi svolta: *A Social and Historical Commentary*. D'altro canto, però, non mancano studiosi che hanno preso in esame l'*Economico* in quanto *logos Sokraticos*: il contributo più recente in tal senso è un saggio di Gabriel

⁷ *Le vie della confutazione. I dialoghi socratici di Platone*, Milano-Udine 2012.

Danzig⁸. Riguardo all'*Economico* Danzig ne sottolinea la valenza apologetica, anche se meno accentuata rispetto agli altri scritti socratici di Senofonte, ma soprattutto sostiene che al centro dell'opera non si collocano affatto le convinzioni di Iscomaco in materia di gestione dell'*oikos*, bensì il contrasto tra lo stile di vita di Socrate e quello di Iscomaco, tanto è vero che, a giudizio dello studioso, l'*Economico* è un trattato etico mascherato da trattato economico. Tuttavia l'approccio di Danzig, senza dubbio diverso e perfino antitetico rispetto a quello di Roscalla o a quello di Pomeroy, non è in realtà inconciliabile: Danzig stesso ammette che Iscomaco è una sorta di maschera di Senofonte, di un Senofonte ben diverso dal suo maestro, un Senofonte che, come in altri casi (cf. *Anabasi*, III, 1, 5-7), non ha seguito i suoi consigli e che sta quindi difendendo la propria scelta di vita, quella di un gentleman intento all'amministrazione del proprio *oikos*. Pertanto è proprio la chiave di lettura proposta da Danzig che finisce per legittimare pienamente un'analisi delle posizioni espresse da Iscomaco/ Senofonte con riferimento non soltanto alla società dell'epoca, ma anche al relativo dibattito su temi che potremmo definire "economici" (si pensi, in particolare, all'*Economico* pseudo-aristotelico spesso ricordato da Roscalla), nonché agli orientamenti politici di Senofonte quali emergono da altri suoi scritti (soprattutto lo *Ierone* e la *Ciropedia*). Due approcci diversi, dunque, ma che possono, anzi devono intrecciarsi.

II. Il Socrate storico ovvero la questione socratica rivisitata

Il Socrate dell'*Economico*, dunque, nella sua opposizione a Iscomaco/ Senofonte sembra avere non pochi punti di contatto con il Socrate storico: si tratta di un'affermazione che si può formulare con una qualche tranquillità, dato che questi punti di contatto riguardano appunto lo stile di vita del Socrate storico: e anche se le nostre fonti talora si differenziano per alcuni dettagli, per qualche aspetto secondario, gli unici dati relativi al Socrate storico su cui possiamo nutrire ragionevoli certezze sono proprio alcuni dati biografici, inerenti alla sua vita e alla sua attività di intellettuale. Ad es. possiamo essere ragionevolmente certi che si intrattenesse a conversare con chiunque lo desiderasse senza farsi pagare e che questa sua scelta di vita lo avesse ridotto alla povertà; possiamo inoltre credere tranquillamente alla sua padronanza di sé, così come non abbiamo motivo di dubitare che si fosse reso impopolare presso non pochi personaggi di una qualche importanza e

⁸ *Why Socrates Was Not a Farmer: Xenophon's Apology for Socrates*. Incluso come ultimo capitolo nel volume *Apologizing for Socrates: How Plato and Xenophon Created Our Socrates* (Lanham 2010), esso rielabora un precedente articolo (apparso in "Greece and Rome", L, 2003) dal titolo assai più esplicito: *Why Socrates Was Not a Farmer: Xenophon's Oeconomicus as a Philosophical Dialogue*

di assai più notevole presunzione; né possiamo dubitare della sua strenua difesa della legalità sia in occasione del processo agli strateghi delle Arginuse sia riguardo alla vicenda di Leone di Salamina messo a morte illegalmente dai Trenta; infine conosciamo con precisione le accuse che gli furono mosse in sede processuale e possiamo dare per certo che davanti ai giudici rivendicò con fierezza e orgoglio il valore della propria vita e della propria missione filosofica. Ma, a parte il fatto che anche riguardo a questi aspetti salienti della sua biografia emergono dalle nostre fonti (Platone e Senofonte innanzi tutto) talune diversità di accenti se non delle vere e proprie discrepanze, bisogna tuttavia ricordare che la cosiddetta questione socratica – autentico convitato di pietra di qualsiasi discorso su Socrate – si gioca fundamentalmente sulla possibilità di ricostruire o meno sia un modo di fare filosofia sia dei punti di dottrina (come ama definirli Rossetti) attribuibili al Socrate storico. Certo, possiamo con buone ragioni proclamare che l'unica risposta possibile agli (impossibili?) interrogativi che la questione socratica ci pone consista nell'accantonarla come insolubi è questa una posizione che vanta ormai una lunga tradizione, a partire dall'ormai classico saggio di Olof Gigon del 1947⁹ fino alle recenti prese di posizione di Louis-André Dorion, a cui si deve la recentissima pubblicazione dei *Memorabili* di Senofonte per i tipi de "Les Belles Lettres"¹⁰ con un ricchissimo commento e una imponente introduzione. Buona parte di quest'ultima (p. VII-CCLII) vede lo studioso impegnato a sostenere che la questione socratica va messa da parte una volta per tutte, dal momento che le nostre fonti su Socrate, cioè i *logoi Sokratikoi* scritti dai suoi discepoli (e in particolare quelli scritti da Platone e Senofonte, gli unici che ci siano pervenuti integri) non sono testimonianze su Socrate, bensì *interpretazioni* di Socrate: di Socrate in quanto maestro e soprattutto di Socrate in quanto pensatore, il che fa sì che il pensiero del Socrate storico rimanga comunque inattuabile, del tutto al di fuori e al di là della nostra portata (p. CXIII-CXIV). Pertanto, a giudizio di Dorion, si tratta di esaminare, analizzare, confrontare le diverse immagini di Socrate che ci vengono proposte dai diversi *logoi Sokratikoi* apprezzandole nella loro autonomia e nelle loro interrelazioni, senza l'ingiustificata pretesa di individuare quella più prossima al Socrate storico, una pretesa che, secondo lo studioso, ha spesso condotto a una arbitraria svalutazione degli scritti socratici di Senofonte (p. CXV). La posizione di Dorion presenta senz'altro dei punti di forza indiscutibili: ha l'indubbio merito di ribadire e di sottolineare, sulla scorta di tutta una serie di precedenti contributi (si pensi, in par-

⁹ *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern 1947.

¹⁰ Xénophon, *Mémorables*, texte établi par M. Bandini et traduit par L.-A. Dorion, t. I, Paris 2000; t. II, Paris 2011.

ticolare, ai numerosi lavori di Rossetti), il carattere di fiction, di libera invenzione, di elaborazione creativa che caratterizza il nuovo genere letterario costituito dai *logoi Sokratikoi* e, quindi, la loro natura di creazione letteraria e non di testimonianza storica; di conseguenza, quando Dorion afferma che proprio questa specifica natura delle nostre fonti (ognuna delle quali ci presenta un *suo* Socrate spesso incompatibile con quello di altri *logoi Sokratikoi*) esige da parte nostra la presa d'atto dell'impossibilità di ricostruire il pensiero del Socrate storico, senza dubbio esprime una posizione che unisce al pregio di un indubbio rigore quello della doverosa prudenza, rigore e prudenza tanto più apprezzabili da parte di chi, come me, ha una formazione da filologo. Una posizione inattaccabile, dunque? A mio avviso no, almeno non del tutto: in effetti una posizione del genere non si sottrae al sospetto di voler eludere una sfida senza dubbio difficile, forse destinata alla sconfitta, ma non per questo da rifiutare a priori; una sfida che, in ultima analisi, non è troppo diversa da quella che si trova di fronte chi è alle prese con testi altamente ambigui, suscettibili di molteplici e contrastanti letture, come quelli delle tragedie: pur nella doverosa consapevolezza delle possibili letture altre o addirittura alternative, lo studioso – o anche il semplice lettore – dovrà rinunciare a costruire, elaborare, formulare una *sua* interpretazione dotata di una *sua* coerenza? O dovrà limitarsi a prendere atto della irriducibile pluralità delle chiavi di lettura e sospendere ogni tentativo, pur discutibile, di andare oltre e di muoversi lungo un percorso accidentato di ricerca? Credo proprio di no. Certo, un testo poetico è altra cosa rispetto a testi che sono comunque anche e soprattutto testi filosofici quali i *logoi Sokratikoi*: ma il rischio dell'interpretazione non è troppo diverso, soprattutto se si considera che sia i dialoghi socratici sia le tragedie che ci sono pervenute sono caratterizzati da una elevatissima ambiguità: ambiguo, sfaccettato, talora addirittura contraddittorio il messaggio che emerge a fatica dalla tragedia, ambiguo, sfaccettato, spesso contraddittorio il Socrate che emerge dai diversi *logoi Sokratikoi*, ma non per questo è precluso qualsiasi sforzo di ricercare una chiave di lettura che riesca a ricomporre in un disegno unitario i frammenti di un puzzle in apparenza impossibile.

In effetti non tutti gli studiosi appaiono convinti della necessità o dell'opportunità di una definitiva messa in mora della questione socratica: interessante, ad es., la posizione espressa da Rossetti in tutta una serie di contributi, alcuni dei quali sono stati raccolti nel volume sopra ricordato, *Le dialogue socratique*. Rossetti infatti ritiene che sia necessario distinguere ciò che gli autori dei *logoi Sokratikoi* potevano manipolare a loro piacimento da ciò che non si prestava a una simile manipolazione. Mentre sono manipolabili le dottrine attribuite a Socrate o le argomentazioni a lui attribuite per sostenere o confutare una determinata tesi, esistono invece, a giudizio dello studioso,

dei tratti ben precisi che caratterizzano Socrate e lo rendono immediatamente riconoscibile: il gusto per le analogie banalizzanti, la passione per i contro esempi, nonché alcune strategie comunicazionali come la capacità di creare intorno all'interlocutore un'atmosfera di stima per poi farlo precipitare nell'aporia, ovvero la tendenza a indurre l'interlocutore ad abbassare la guardia, lasciandosi incautamente andare a formulare un enunciato di carattere generale che Socrate avrà facile gioco a confutare. In sostanza sarebbero proprio le sue tipiche modalità di condurre, anzi di dirigere e di dominare lo scambio verbale, a costituire ciò che contraddistingue il Socrate di numerosi dialoghi non solo di Platone, ma anche di Senofonte e di Eschine di Sfetto, modalità che non vengono attribuite a nessun altro personaggio dell'epoca e che, pertanto, risalirebbero al Socrate storico, a cui possono quindi venire assegnate con certezza, quella certezza che invece non è possibile raggiungere per specifici aspetti dottrinali. Questa è dunque la soluzione, sia pure parziale, che Rossetti prospetta alla questione socratica, una soluzione senz'altro brillante e sorretta da straordinarie capacità di analisi delle strategie retoriche dei testi presi in esame: tuttavia restano aperti un paio di interrogativi non di poco conto. Il primo è quello che sorge spontaneo in chiunque, come me, si sia occupato in modo specifico degli scritti socratici di Senofonte e soprattutto dei *Memorabili*: se, come sostiene Rossetti, ciò che rende riconoscibile il personaggio Socrate sono le sue modalità di gestire il dialogo, le sue strategie retoriche e comunicative, come mai nelle oltre quaranta conversazioni dei *Memorabili* tali modalità trovano riscontro quasi esclusivamente nei due dialoghi presi in esame da Rossetti, cioè il primo dialogo con Eutidemo in *Mem.*, IV, 2 (*Le dialogue*, cit., p. 63-103) e il secondo dialogo con Aristippo in *Mem.*, III, 8 (*Le dialogue*, cit., p. 111-127)? Nelle altre conversazioni, infatti, Socrate utilizza modalità ben diverse, in quanto tiene delle vere e proprie lezioni, dei discorsi di tipo didattico che Senofonte stesso (*Mem.*, I, 4, 1) pone in esplicita opposizione ai discorsi confutativi, agli *elenchoi*, quali sono appunto quelli a cui viene sottoposto Eutidemo in *Mem.*, IV, 2. Di conseguenza non si sfugge all'impressione che nel prendere in esame, nell'analizzare, nello scomporre i meccanismi che presiedono al modo di interagire e di organizzare la comunicazione da parte di Socrate, Rossetti abbia finito per tenere presente soprattutto il Socrate dei dialoghi "socratici" di Platone, trascurando il Socrate dei *Memorabili* se non laddove appare più vicino al suo omonimo platonico: una scelta più che legittima, ma che forse sarebbe stato opportuno esplicitare. Ma l'interrogativo più importante rimane comunque un altro: siamo proprio sicuri che sia impossibile attribuire al Socrate storico qualsiasi punto di dottrina, qualsiasi contenuto specificamente filosofico?

Nella introduzione alla mia edizione dei *Memorabili* (Torino 2010) ho fatto riferimento a due studiosi molto diversi per formazione, metodologia

di indagine, orizzonti culturali, ma accomunati dalla convinzione che, con tutti i rischi che l'operazione comporta, sia comunque possibile risalire al pensiero del Socrate storico, quanto meno per alcuni aspetti: si tratta di Gregory Vlastos e di Giovanni Reale. Come è noto, Vlastos in quello che è il suo saggio più importante su Socrate¹¹ tenta innanzi tutto di stabilire una cronologia relativa dei dialoghi di Platone (cronologia che coincide quasi completamente con quella proposta da L. Brandwood in base a un'analisi fondata esclusivamente su criteri stilistici). A partire da questa cronologia si spinge poi ad affermare che il Socrate dei dialoghi giovanili (e in particolare dei dialoghi elenctici: *Apologia*, *Carmide*, *Critone*, *Eutifrone*, *Gorgia*, *Ione*, *Ippia Minore*, *Lachete*, *Protagora*, *Repubblica* libro I) e il Socrate dei dialoghi del periodo di mezzo (*Cratilo*, *Fedone*, *Simposio*, *Repubblica* libri II-X, *Fedro*, *Parmenide*, *Teeteto*) differiscono radicalmente riguardo a dieci punti di fondamentale rilevanza (*Socrates*, cit., p. 47-9 = *Socrate*, cit., p. 63-4): pertanto questi punti in cui il pensiero del Socrate dei dialoghi giovanili differisce da quello dei dialoghi del periodo successivo costituirebbero il nucleo essenziale della filosofia del Socrate storico. Tuttavia lo stesso Vlastos riconosce che sarebbe possibile che anche la filosofia dei dialoghi giovanili non abbia nulla a che vedere con il Socrate storico, ma che sia stata elaborata anch'essa da Platone in una fase iniziale della sua attività intellettuale (*Socrates*, cit., p. 81 = *Socrate*, cit., 107-8): ed è qui che, a giudizio dello studioso, entrano in gioco Aristotele e Senofonte (*Socrates*, cit., p. 91-105 = *Socrate*, cit., p. 120-40). Vlastos, infatti, a differenza di altri studiosi che ritengono irrilevante la testimonianza di Aristotele riguardo a Socrate in quanto non si tratterebbe di una fonte autonoma, considera Aristotele una fonte della massima importanza per distinguere il pensiero del Socrate storico da quello di Platone, in particolare per quanto concerne la dottrina delle idee. Quanto a Senofonte, Vlastos, pur ammettendo che Senofonte fosse scarsamente fornito di attitudini speculative, lo ritiene comunque una fonte che nessuno può permettersi di trascurare, dato che si tratta comunque di una testimonianza di prima mano: i *Memorabili*, quindi, si rivelano preziosi se messi a confronto con i dialoghi giovanili di Platone, nella misura in cui attribuiscono a Socrate alcune dottrine (ad es., sia pure in modo non limpido, quella della virtù-scienza) che hanno un preciso riscontro in tali dialoghi e che, quindi, è verosimile attribuire al Socrate storico. Senza dubbio l'approccio di Vlastos presenta alcuni punti discutibili, se non decisamente deboli. Non è questa la sede per entrare nel merito, ma mi permetto di segnalare alcuni motivi di perplessità: da un lato la questione del valore

¹¹ *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge-Ithaca, N.Y., 1991 = *Socrate il filosofo dell'ironia complessa*, Firenze 1998.

da attribuire alla testimonianza di Aristotele riguardo a Socrate, una questione che continua a dividere gli studiosi (si pensi, ad es., a due studiosi come Reale e Charles Kahn che negano qualsiasi peso a tale testimonianza), forse anche perché è quasi sempre stata affrontata senza i dovuti approfondimenti; dall'altro – e proprio questo, a mio avviso, è il limite più serio – i dieci punti di netta divergenza che Vlastos coglie tra i dialoghi giovanili di Platone e quelli del periodo di mezzo sono individuati, in alcuni casi, in modo troppo rigido e schematico. Per limitarmi a un unico esempio (forse il più eclatante), Vlastos sostiene che il Socrate dei dialoghi giovanili ha una concezione populista della filosofia, mentre quella del Socrate dei dialoghi di mezzo è una concezione elitaria: un'affermazione che pecca di una eccessiva, arbitraria semplificazione, soprattutto per quanto concerne i dialoghi giovanili. Infine è opportuno anche rilevare come lo studioso, nel solco di una tradizione consolidata e in base a una scelta certo consapevole, presti scarsissima attenzione alle dinamiche relazionali che prendono vita sia nei dialoghi di Platone sia nelle conversazioni dei *Memorabili*, nonché alle strategie retoriche utilizzate da Socrate e alle sue modalità di gestire e di dirigere lo scambio verbale (per altro va ricordato che lo studio e l'analisi di questi aspetti si sono sviluppati soprattutto dopo la morte dello studioso). Tuttavia, pur con queste e altre possibili riserve, non si può negare che il tentativo di Vlastos di giungere a una ricostruzione, sebbene parziale, della filosofia del Socrate storico meriti una indubbia considerazione e, almeno per alcuni aspetti, possa ritenersi un valido punto di partenza per un ulteriore percorso di ricerca. Certo, anche a Vlastos come a Reale potrebbe rimproverarsi di aver accordato una eccessiva posizione di privilegio ai dialoghi giovanili di Platone: ma su questo torneremo tra poco.

Anche Reale, in effetti, nel suo saggio su Socrate (*Socrate*, Milano 2000), considera i dialoghi giovanili di Platone come la fonte per eccellenza riguardo al pensiero del Socrate storico, in particolare ritiene che sia attribuibile a Socrate la metodologia elenctica dei dialoghi aporetici (*Socrate*, cit., p. 35); riguardo poi all'*Apologia* arriva addirittura ad affermare che può essere considerata una sorta di documento storico (*Socrate*, cit., p. 35 e 127-33), così come ritiene un efficace ritratto del Socrate storico quello che emerge dal discorso di Alcibiade nel *Simposio*¹². Quanto alle altre fonti tradizionalmente prese in esame, Reale ritiene inaffidabile la testimonianza di Aristotele, non solo perché si tratta di una testimonianza indiretta e priva di valore autonomo in quanto Aristotele non conobbe mai Socrate, ma anche

¹² *Socrate*, cit., p. 35; contra M. Narcy, *Socrate nel discorso di Alcibiade, Platone, Simposio*, 215a-222b, in: L. Rossetti/ A. Stavru, c/ di, *Socratica 2005*, Bari 2008, p. 287-304, che però non convince.

perché Aristotele tende a esporre e a interpretare il pensiero degli altri filosofi e, quindi, anche di Socrate, in base alle proprie categorie e alle proprie esigenze speculative (*Socrate*, cit., p. 40 e 167s.). Lo studioso considera invece importante la testimonianza di Aristofane (*Socrate*, cit., p. 30-33 e 226-28), spesso ritenuta di scarso valore in quanto segnata dalle deformazioni tipiche della commedia (e sulla linea di una forte rivalutazione di questa testimonianza si muove anche il saggio, innovativo e stimolante, di P. Vander Waerdt¹³).

Riguardo poi a Senofonte, da un lato Reale concorda con la collaudata scarsa considerazione delle sue attitudini filosofiche, d'altro canto però lo considera un testimone affidabile, nel senso che ci fornisce una grande quantità di notizie che si rivelano preziose se messe a confronto con quanto si legge nei dialoghi giovanili di Platone: anche Senofonte, quindi, contribuisce, sia pure in modo diverso da Platone, a gettare luce sulla figura e sul pensiero del Socrate storico (*Socrate*, cit., p. 38). Lo studioso ricorre a due efficaci metafore sia per definire il peso e il valore degli scritti socratici di Senofonte, sia per esprimere il suo metodo per tentare di risalire al Socrate storico. La prima metafora, che può apparire impietosa ma che ha il pregio di una estrema chiarezza¹⁴, paragona Senofonte a “un fattorino che non conosce con precisione la merce che trasporta, ma tuttavia la trasporta in maniera abbastanza accurata” (*Socrate*, cit., p. 38). La seconda metafora invece è quella del gioco degli specchi, dove gli specchi sono le diverse fonti su Socrate, in particolare i suoi diversi discepoli, ognuno dei quali riflette a suo modo l'immagine e il pensiero del maestro: la sfida allora consiste nel “risalire all'oggetto rispecchiato, calcolando l'indice di variazione che è proprio della struttura degli specchi” (*Socrate*, cit., p. 118), pur tenendo presente che lo specchio che ingrandisce, vale a dire quello di Platone, è quello che può “far comprendere anche meglio l'oggetto riflesso, proprio in virtù del suo stesso ingrandimento” (ivi). Certo, per restare nell'ambito di questa metafora, il calcolo dell'indice di variazione si presenta assai difficile e complesso, soggetto a inferenze rischiose se non arbitrarie; tuttavia rimane, a mio avviso, un percorso praticabile: questo è particolarmente vero per Senofonte, come cercherò di chiarire più avanti. Ancora nell'ambito della medesima metafora appare legittima la preferenza accordata allo specchio che ingrandisce, quindi a Platone, nella misura in cui rende più chiaramente visibile l'oggetto riflesso: fuor di metafora, si può dunque ritenere che sia

¹³ *Socrates in the Clouds*, in: P.A. Vander Waerdt, c/ di, *The Socratic Movement*, Ithaca-London 1994, p. 48-86; vedi inoltre, più recentemente, G. Cerri, *Le nuvole di Aristofane e la realtà storica di Socrate*, in: F. Perusino/ M. Colantonio, c/ di, *La commedia greca e la storia. Atti del seminario di studio. Urbino, 18-20 maggio 2010*, Pisa 2012, p. 151-194.

¹⁴ Ed è mutuata, come precisa in nota lo studioso, da J. Patočka, *Socrate*, c/ di G. Girgenti e M. Cajthaml, testo ceco a fronte, Milano 1999, p. 41-3.

Platone, proprio perché ingrandisce, cioè esplicita, a rendere più limpido il pensiero del maestro. Nel suo “ingrandire” Platone avrà aggiunto qualcosa di suo, ma al fine di chiarire, di puntualizzare, di meglio argomentare quanto affermato dal maestro: un po’ come dichiara di avere fatto Tucidide (I, 22, 1) con i discorsi da lui attribuiti ai vari personaggi della sua opera storica: fedele al loro pensiero nel suo complesso, ma sorretto da quelle argomentazioni che a lui parevano più opportune da avanzare in quella specifica circostanza (già Vlastos, *Socrates*, cit., p. 50 = *Socrate*, cit., p. 66, aveva suggerito questa analogia tra Tucidide e Platone). Vorrei solo aggiungere che tra gli specchi in cui possiamo cogliere un riflesso del Socrate storico non ci sono soltanto i suoi discepoli, gli autori di quella massa imponente di *logoi Sokratikoi* purtroppo in gran parte perduti o pervenutici soltanto in frammenti talora assai esigui: ci sono anche fonti letterarie, spesso trascurate dagli studiosi di filosofia. Non mi riferisco soltanto ad Aristofane, che merita senz’altro un’attenzione superiore a quella che per lo più gli è stata riservata, ma anche a Euripide, in cui è possibile cogliere spesso echi, tracce, indizi dei dibattiti culturali dell’epoca. Mi limito a un solo esempio di quella che Vincenzo Di Benedetto, in un saggio di molti anni fa (*Euripide, teatro e società*, Torino 1971) ormai divenuto un classico, non esita a definire la polemica con Socrate: riprendendo le opinioni di diversi studiosi (da Wilamowitz a Snell, da Pohlenz a Dodds a Winnington-Ingram), Di Benedetto individua nei vv. 373-79 dell’*Ippolito* un’affermazione che ha un preciso obiettivo polemico, quello della dottrina della virtù-scienza. Non è questa la sede per entrare nel merito delle argomentazioni addotte da Di Benedetto (*Euripide*, cit., p. 5-21) a sostegno della sua tesi: vorrei soltanto sottolineare l’importanza di questo passo che, se la chiave di lettura dello studioso dovesse dimostrarsi corretta (come personalmente inclino a credere), verrebbe a costituire una testimonianza di straordinario valore. L’*Ippolito*, infatti, fu messo in scena nel 428 a. C., ed è quindi anteriore non solo a tutta la produzione di *logoi Sokratikoi*, ma addirittura alle *Nuvole* di Aristofane: se dunque nei vv. 373-79 dell’*Ippolito* possiamo leggere una presa di posizione contro la teoria della virtù-scienza, siamo davanti a una fonte precedente e quindi indipendente da tutte le altre fonti a noi note, in particolare da quei *logoi Sokratikoi* tradizionalmente considerati la fonte principe per una possibile ricostruzione del pensiero del Socrate storico. Questi versi dunque ci consentono di gettare uno sguardo nel periodo della piena maturità di Socrate, un periodo in cui le sue convinzioni dovevano ormai essere ben note nell’ambito della élite intellettuale di Atene e certo non mancavano di suscitare appassionati dibattiti soprattutto se, come la teoria della virtù-scienza, rappresentavano una rottura con la tradizione, un paradosso inquietante e stimolante come solo i paradossi, nel loro andare *para doxan*, cioè oltre e contro l’opinione comune, sanno essere: un paradosso, quindi, in grado di

suscitare la riflessione apertamente polemica di un intellettuale sensibile alla complessità dell'essere umano quale fu Euripide. Ma soprattutto – e questo è ciò che più ci interessa in questa sede – i versi in questione sembrano dimostrare che la teoria della virtù-scienza circolava negli ambienti intellettuali di Atene molto prima che i Socratici e Platone in particolare si impegnassero nella stesura dei loro *logoi Sokratikoi*, creando un loro Socrate, e che quindi, con tutte le cautele del caso, appare legittimo poter ascrivere una teoria del genere al Socrate storico.

Vorrei poi precisare in che senso e in che misura può essere accettabile, a mio avviso, la posizione di chi, come Reale, vede nell'*Apologia* platonica una sorta di documento storico. In questa sede mi propongo di lasciare da parte tutta una serie di problemi, ad es. la controversa questione della storicità dell'oracolo di Delfi, negata da Mario Montuori (*Socrate*, cit., p. 109-54), rivendicata da Reale (*Socrate*, cit., p. 130-33), accettata con qualche riserva da Danzig (*Apologizing*, cit., p. 49-53): mi limito invece a prendere in esame la parte conclusiva del testo, cioè il discorso che Socrate, dopo essere stato condannato a morte, rivolge prima ai giudici che lo hanno condannato (*Ap.*, 38c-39d), quindi a quelli che lo hanno assolto (*Ap.*, 39e-42a). Come già notò il Wilamowitz (*Platon*, I, Berlin 1919, p. 165), questo terzo discorso, a differenza dei due precedenti, è quasi certamente fittizio, nel senso che non era in alcun modo previsto che l'imputato, dopo essere stato condannato, potesse rivolgere ai giudici un ulteriore discorso. Ma la natura fittizia di questo discorso costituisce di per sé una prova della sua inautenticità, per cui le affermazioni in esso contenute non possono che essere considerate estranee al Socrate storico? Sarebbe arduo sostenerlo, soprattutto per quanto concerne la parte finale del discorso, quella in cui, rivolgendosi ai giudici che lo hanno assolto, Socrate formula le due note ipotesi riguardo a ciò che attende l'uomo dopo la morte (*Ap.*, 40c-41c; 42a), due ipotesi che, come è noto, sono lontanissime dalle dimostrazioni dell'immortalità dell'anima argomentate dal Socrate, ormai compiutamente platonico, del *Fedone*. Del resto, come è stato più volte osservato, neppure il Socrate dei *Memorabili* fa mai il benché minimo cenno all'immortalità dell'anima, fatto tanto più degno di nota in quanto Senofonte attribuisce invece una convinzione del genere a un altro dei suoi eroi, il Ciro della *Ciropea* che, sul letto di morte, si spinge appunto ad affermare, sia pure con qualche dubbio, la natura immortale dell'anima (*Cyr.*, VIII, 7, 17-22). Allora appare ragionevole supporre che questo ultimo discorso del Socrate dell'*Apologia*, benché fittizio, esponga comunque riflessioni e considerazioni che furono proprie del Socrate storico, magari esposte ad amici e discepoli subito dopo la condanna o nel lungo periodo di tempo trascorso in carcere in attesa dell'esecuzione: Platone, da quello straordinario scrittore che era, può aver deciso di trasformarle in un efficacissimo, emozionante messaggio di congedo dai veri