

## SANTIAGO CHAME

DIALETTICA, VIRTÙ E FELICITÀ NEI SOCRATICI<sup>1</sup>

SOMMARIO: 1. *Introduzione*; 2. *Il metodo del διαλέγειν κατὰ γένη in Senofonte*; 3. *La dialettica senofontea di fronte agli altri socratici*; 3.1. *Senofonte e Platone*; 3.2. *Senofonte e Antistene*; 4. *Conclusione*.

1. *Introduzione*

In un noto brano del *Politico* (285a-b), Platone descrive la dialettica come un processo di esame (σκοπεῖν) e organizzazione delle cose secondo specie (εἶδη). Subito dopo segnala che occorre distinguere correttamente fra ciò che appartiene a una specie e ciò che è in realtà diverso (in contrasto con quanto fa la maggior parte delle persone, che unisce cose dissimili e separa cose simili). Una volta riconosciuto l'elemento comune presente in una molteplicità di individui, egli invita a non abbandonare l'analisi prima di aver rinvenuto e descritto tutte le differenze fra essi intercorrenti; di fronte a un insieme di cose diverse, si deve cercare l'unica caratteristica comune che rende possibile includerle in un unico genere (γένος).

Questo primo richiamo può servire come indicazione per valutare i punti di contatto e di divergenza tra alcuni importanti passaggi di Senofonte, Platone e Antistene sulla dialettica; ciò perché essi, sebbene ciascuno presenti un approccio diverso alla dialettica stessa, condividono una caratteristica comune che li rende strutturalmente analoghi. Tale caratteristica comune emergerà con chiarezza da un importante passaggio di Senofonte, da cui partiremo per stabilire analogie e differenze con Platone e Antistene. Infine, proseguendo l'analisi cercheremo di far emergere il fondamentale rapporto fra dialettica, virtù e felicità.

<sup>1</sup> Ringrazio Linda Napolitano Valditara, Alessandro Stavru, Claudia Mársico e Stefano Pone per la lettura di questo testo e per i loro preziosi commenti.

## 2. Il metodo del *διαλέγειν κατὰ γένη* in Senofonte

I capitoli quinto e sesto del libro IV dei *Memorabilia* affrontano la questione del discorso e della dialettica: in essi, Senofonte analizza l'efficacia della dialettica, la sua relazione con il dominio ontologico e, soprattutto, la sua ricaduta sulle scelte pratiche. All'interno di questa analisi, la nozione di ἐγκράτεια, dominio di sé, emerge come concetto centrale e necessario per legare in modo soddisfacente e coerente questi diversi aspetti. Nel suo commento ai *Memorabilia*, Dorion afferma che l'ἐγκράτεια non solo è prioritaria rispetto alla conoscenza dialettica, ma è anche la condizione necessaria di qualsiasi conoscenza e della virtù stessa [Dorion 2011, 178]. Tuttavia l'ἐγκράτεια, sebbene prioritaria, da sola non è sufficiente a orientare gli uomini verso l'azione virtuosa e verso la felicità. Vediamo per quale ragione.

In *Mem.* IV 3, 11-12 Senofonte afferma che la capacità razionale-discorsiva (λογισμός) è stata data in dote a noi uomini dagli dèi, per ragionare su ciò che percepiamo, per apprendere «in che modo ogni singola cosa possa esserci utile e per escogitare molti mezzi per godere dei beni ed evitare i mali». Gli dèi ci hanno donato anche la capacità di espressione (ἐρμηνεία) «mediante la quale ci rendiamo partecipi di tutti i beni, insegnandoli gli uni agli altri, e li mettiamo in comune e stabiliamo leggi e ci governiamo» (*Mem.* IV 3, 11-12, tr. it. F. Bevilacqua). Questa componente razionale-discorsiva occupa quindi un posto centrale, sia per l'azione morale individuale sia per l'organizzazione politica di una comunità: è infatti necessaria un'operazione discorsiva per andare oltre la semplice percezione individuale ed essere capaci di distinguere il buono dal cattivo, l'utile dall'inutile. Inoltre, questa conoscenza può esser trasmessa ad altri e con essi condivisa attraverso un'espressione o una spiegazione (ἐρμηνεία), configurandosi appunto come condizione necessaria per l'organizzazione politica.

Questa componente razionale-discorsiva, pur fondamentale, pare venir bilanciata alcune righe dopo: in IV 4, 8, Ippia, dopo uno scambio dialettico con Socrate, accusa il filosofo di essere un erista. Socrate – in IV 4, 9-10 – si difende sostenendo che egli non smette mai di mostrare ciò che pensa essere giusto, sia attraverso un λόγος, sia attraverso un'azione (ἔργον), che è ancora più evidente di un discorso. In base a quest'ultimo passaggio, in IV 5, 1, Senofonte afferma che Socrate prati-

cava l'ἐγκράτεια più di chiunque altro e che con i suoi discorsi indirizzava i compagni verso il dominio di sé. Egli precisa infatti a Eutidemo, in IV 5, 9, che, di contro alla libertà sperimentata dall'uomo ἐγκρατής, l'ἀκρατής soffre di una forma terribile di schiavitù, che ostacola persino l'appagamento dei piaceri, l'unico scopo che egli stesso intende perseguire. Al contrario, l'ἐγκράτεια consente di godere dei piaceri più di ogni altra cosa.

Eutidemo, sulla scia delle precedenti affermazioni di Socrate, sostiene, in IV 5, 11, che un uomo che sia ἀκρατής è completamente estraneo alla virtù. Socrate ribatte che ciò va spiegato con l'incapacità dell'ἀκρατής di ottenere una qualche forma di conoscenza razionale-discorsiva che porti alla virtù:

che differenza c'è tra un uomo incapace di dominare se stesso (ἀκρατής) e l'animale più stupido (θηρίου τοῦ ἀμαθεστάτου)? Chi non esamina (σκοπεῖ) ciò che è meglio, ma cerca in ogni modo di fare ciò che è più piacevole, in che cosa può differire dagli animali più irragionevoli? Al contrario, soltanto a chi è capace di dominare se stesso (ἐγκρατέσι) è possibile esaminare (σκοπεῖ) le migliori tra le azioni (τὰ κράτιστα τῶν πράγματων) e, discutendo le azioni secondo il genere (διαλέγοντας κατὰ γένη), scegliere, nelle parole e nei fatti, quelle buone e astenersi dalle cattive (*Mem.* IV 5, 11, tr. it. F. Bevilacqua modificata).

Socrate esplicita dunque qui la relazione fra ἐγκράτεια e un determinato procedimento razionale. L'ἀκρατής non può esser distinto da una bestia, cioè un soggetto ignorante e inconsapevole, privo di giudizio e controllo sui piaceri: egli cerca infatti il piacere con tutti i mezzi e perciò non è in grado di esaminare le cose e agire in modo virtuoso. È quindi chiaro che l'ἐγκράτεια costituisce *una precondizione necessaria a qualsiasi processo di analisi razionale*: solo chi è ἐγκρατής può esaminare le cose più importanti e, attraverso il discorso e l'azione che ne segue, classificarle secondo tipi realmente diversi. Ciò gli consente di scegliere il bene piuttosto che il male. Questa parte finale suggerisce dunque che l'ἐγκράτεια sia condizione necessaria per seguire un processo dialettico: ma il fatto che tale processo d'esame sia necessario per orientare l'azione umana implica

anche che l'ἔγκρατεια di per sé non è sufficiente a raggiungere la virtù.<sup>2</sup>

Socrate approfondisce questa idea e la collega esplicitamente alla nozione di dialettica:

Diceva inoltre che in tal modo gli uomini diventano i più buoni, i più felici, i più abili nella discussione (διαλέγεσθαι). Aggiungeva poi che la stessa parola διαλέγεσθαι prende nome dal fatto di riunirsi insieme per discutere, discutendo le cose e distinguendole per generi (διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα):<sup>3</sup> perciò bisognava cercare di prepararsi il più possibile a questo compito e dedicarsi ad esso con il massimo impegno, perché grazie ad esso gli uomini diventano davvero buoni, davvero idonei al comando e davvero idonei alla discussione (*Mem.* IV 5, 12, tr. it. F. Bevilacqua modificata).

L'importante formula διαλέγειν κατὰ γένη è stata analizzata da numerosi studiosi, più recentemente Brancacci [1990], Natali [2006] e Dorion [2011] e il suo preciso significato è stato oggetto di molte discussioni. Ma si potrebbe dire in via preliminare che: *a*) l'ἔγκρατεια sembra funzionare come condizione *sine qua non* per l'esame concettuale di τὰ πράγματα;<sup>4</sup> *b*) questo tipo di esame consiste nella classificazione e distinzione di τὰ πράγματα in diversi tipi o generi, vale a dire, secondo determinazioni concettuali; *c*) il διαλέγειν κατὰ γένη costituisce, secondo Senofonte, il nucleo della dialettica socratica.

Questo suggerisce che, per il Socrate senofonteo, è necessario trovare una struttura concettuale, una forma di conoscenza, che possa guidare le azioni degli uomini, e che la dialettica sembra provvedere esattamente a questa necessità. L'ἔγκρατεια non è una forma di cono-

<sup>2</sup> Cfr. Dorion 2003, 653-654.

<sup>3</sup> Il participio διαλέγοντας dovrebbe essere tradotto in analogia con l'infinito precedente dello stesso verbo διαλέγεσθαι: da qui la nostra traduzione "discutere" e "discutendo". Ma questa traduzione letterale non coglie il punto che Senofonte sta cercando di sottolineare: non si tratta banalmente di 'discutere' delle cose, ma più precisamente di 'distinguerle secondo il loro genere'; solo forti di questa conoscenza, si può scegliere e compiere efficacemente quella delle azioni che è la migliore.

<sup>4</sup> Questa è la tesi centrale di Dorion a riguardo di questo passaggio. Döring (1892, 186) e Natali (2006, 11) concordano con essa.

scienza morale e da sola non basta per migliorare i compagni di Socrate e far loro acquisire la conoscenza della virtù. Il διαλέγεσθαι, per com'è descritto qui da Senofonte, ha due caratteristiche centrali: è necessariamente un processo collettivo, che Socrate realizza insieme con i suoi compagni, ma consiste anche in uno sforzo condiviso di ordinare le cose (τὰ πράγματα) secondo istanze unificanti (γένη). Questo sforzo di classificazione ha un chiaro rapporto con l'ἔλεγχος (come dimostra IV 6, 13-15) e, come abbiamo detto, la sua condizione fondamentale è l'ἐγκράτεια, il dominio di sé. Ciò dimostra che le nozioni di ἐγκράτεια e di dialettica sono chiaramente *complementari nella ricerca della virtù*.

In IV 6, 1 Senofonte fornisce ulteriori indicazioni su questo metodo dialettico e ne propone una versione apparentemente diversa dalla precedente:

Socrate riteneva che quanti sanno che cosa sia ciascun oggetto (τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων) possono spiegarlo anche agli altri, mentre coloro che non lo sanno non c'è da meravigliarsi se sono in errore essi stessi e inducono in errore gli altri. Perciò non cessava mai di esaminare (σκοπεῖν) insieme ai suoi amici che cosa fosse ciascun oggetto (τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων). Sarebbe un'impresa troppo gravosa riferire come definiva (διωρίζετο) ogni cosa (ἔργον): farò soltanto alcuni esempi che, penso, potranno illustrare il suo metodo di indagine (τὸν τρόπον τῆς ἐπισκέψεως) (*Mem.* IV 6, 1, tr. it. F. Bevilacqua modificata).

In questo passo, Senofonte afferma esplicitamente che esiste una relazione intrinseca fra «ciò che ogni cosa sia» (τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων)<sup>5</sup> e la serie di definizioni che ne vengono via via proposte (διωρίζετο), ovvero fra l'ambito ontologico e quello linguistico.<sup>6</sup> Si potrebbe pensare

<sup>5</sup> Rispetto a questa espressione, Maier 1913, 58-59, ha notato la vicinanza di Senofonte a Platone, in particolare, a un passo del *Fedro* dov'egli usa la stessa espressione (262b7-8). Tuttavia, Dorion 2011, 188, insieme a Brancacci 1990, respinge in modo convincente una relazione diretta fra i due testi in base all'eterogeneità dei contesti.

<sup>6</sup> Il rapporto tra *Mem.* IV 6 e un passo della *Metafisica* aristotelica (1078b17-30) è stato segnalato da Maier 1913, 96-102: in base ad esso, Senofonte costituirebbe un contributo importante nella rappresentazione aristotelica del Socrate storico. Sebbene gli studiosi consentano sul fatto che la rappresentazione di Aristotele si basa quasi

ch'egli faccia riferimento qui a nozioni esclusivamente di tipo etico, come suggerisce Natali [2006]: ma, a mio avviso, non ci sono elementi nel testo che escludano l'analisi di altri tipi di nozioni. Infatti, contro la lettura di Natali, Gourinat [2008, 154] sottolinea che l'espressione τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων non si riferisce solo a nozioni etiche, ma più in generale all'insieme degli enti. Se è vera questa ipotesi, questo passo rafforzerebbe l'idea che la dialettica abbia come scopo uno studio del reale come condizione fondamentale anche per l'orientamento delle azioni umane.

Sebbene la definizione di IV 6 paia differire da quella immediatamente precedente di IV 5, è chiaro che si tratta di due dimensioni di un'unica concezione senofontea della dialettica. Il metodo con cui si può conoscere quello che ogni cosa è non può esser infatti separato dalla discussione degli enti secondo i loro generi (διαλέγειν κατὰ γένη), sviluppata in modo dialettico. Non è chiaro se questa discussione e distinzione di τὰ πράγματα sia anteriore alla loro definizione,<sup>7</sup> o se la definizione sia una condizione preliminare alla distinzione in genere;<sup>8</sup> ciò che mi pare certo è che la conoscenza delle singole cose e la loro articolazione dialettica secondo generi rappresentano due aspetti profondamente correlati riguardanti le capacità dialettiche degli uomini in generale e più in particolare di quelli virtuosi.

Secondo Senofonte, Socrate riteneva che quest'attività dialettica

---

interamente su Platone, la possibilità di un contributo di Senofonte non dovrebbe essere ignorata, tantomeno quando, come in questo caso, si rileva un accordo tra le fonti.

<sup>7</sup> Come intende Natali 2001, 272: «la définition se trouve grâce à la division des choses par genres».

<sup>8</sup> Come intende Gourinat 2008, 155: «La définition et le classement apparaissent ainsi comme deux activités liées, qui définissent la fonction de la dialectique socratique. On voit ainsi pourquoi la définition est à la base du choix éclairé de l'individu maître de lui: c'est si l'on sait ce qu'est une chose et si l'on est capable de la définir correctement que l'on est également capable de classer les choses par genres et de choisir le bien contre le mal "en parole et en acte"». Natali abbandona la sua prima interpretazione, riferita nella nota precedente, e adotta la posizione opposta in un saggio successivo (2006, 19): «Dialectic, as described in the *Memorabilia*, has two aspects: definition of *pragmata* and sorting *pragmata* in two kinds, good and bad. The first step is preliminary to the second and is more intellectual; the second is strictly connected with praxis and demands self-control as a necessary condition».

rendesse felicissimi (εὐδαιμονεστάτους, IV 5, 12); usa lo stesso aggettivo superlativo quando afferma, proprio alla fine dei *Memorabilia*, che Socrate sembrava essere l'uomo più felice (εὐδαιμονέστατος, IV 8, 11).<sup>9</sup> Aveva detto subito prima che vivono la vita migliore quelli che si sforzano di diventare quanto migliori è possibile (IV 8, 6) e che Socrate ha recato a quanti lo conoscevano grandi benefici nella ricerca della virtù (IV 8, 11). I due contesti sono diversi e la felicità garantita dall'esercizio dialettico potrebbe non essere la stessa che caratterizza Socrate (uomo assolutamente eccezionale, ἄτοπος): tuttavia è vero che i due tipi di felicità hanno un chiaro rapporto con la virtù, e che questa ha bisogno di una ricerca dialettica per poter essere esercitata. Quindi potremmo dire che la ricerca dialettica in compagnia degli altri è un elemento essenziale nel processo di acquisizione della virtù e, di conseguenza, della felicità. Il continuo lavoro di distinzione fra giusto e ingiusto, utile e inutile, buono e cattivo, consente di svolgere poi un'azione virtuosa, che – sola – ha l'effetto di procurare la felicità.

### 3. La dialettica senofontea di fronte agli altri socratici

#### 3.1 Senofonte e Platone

Qual è il rapporto fra questa concezione senofontea della dialettica e quella degli altri filosofi socratici? In primo luogo, occorre ricordare che l'espressione διαλέγειν κατὰ γένη riecheggia, secondo alcuni, la definizione di dialettica data da Platone nel *Sofista*, 253d1-3: Döring [1892] e Patzer [1970] fra altri studiosi, hanno sostenuto questa posizione.<sup>10</sup> Ma la vicinanza tra Platone e Senofonte non si limita al *Sofista*: infatti è possibile ritrovarla anche in altri dialoghi platonici. Certo, bisogna ricordare che la dialettica in Platone è tema molto ampio e complesso, se non altro perché ci sono varie declinazioni di essa nei diversi dia-

<sup>9</sup> Per un'analisi di questo passo, cfr. Stavru 2021, sopra, 353-367.

<sup>10</sup> Dorion afferma che, sebbene simili, tali definizioni rimandano a due forme distinte di dialettica (2011, 181): un approfondimento di questa lettura di Dorion va oltre lo scopo di questo saggio, ma in seguito proveremo a fornire qualche possibile spiegazione delle differenze tra le concezioni della dialettica di Platone e Senofonte.

loghi:<sup>11</sup> un'analisi minimamente articolata non sarebbe qui possibile e del resto ci porterebbe troppo lontano dal proposito di questo saggio; pertanto, nella ricerca di punti in comune con la concezione senofonteica, ci concentreremo unicamente sui dialoghi platonici giovanili. Ciò non pare illegittimo e può invece essere utile: pur avendo infatti già evidenziato che la «divisione secondo generi» o *diàiresis* è materia di dialoghi platonici maturi come il *Politico* e il *Sofista*, è l'esame di quelli giovanili, non per caso detti anche 'socratici', che continua ad aver interesse rispetto sia alla figura del Socrate storico sia al confronto fra i vari socratici.

In IV 6, 2 Senofonte elenca una serie di esempi della pratica dialettica di Socrate, in particolare sulla pietà (εὐσέβεια, IV 6, 2-4), sulla giustizia (IV 6, 6), sulla saggezza (σοφία, IV 6, 7-9) e sul coraggio (ἀνδρεία, IV 6, 10-11). Il primo esempio di IV 6, 2 riguarda appunto la definizione di pietà nel corso di uno scambio dialettico con Eutidemo e Platone, com'è noto, fornisce a sua volta una definizione di pietà nell'*Eutifrone* (11a), benché parli di τὸ ὅσιον piuttosto che di εὐσέβεια. Vediamo allora se vi sono possibili rapporti fra i due testi.

Di solito si ritiene che le definizioni del Socrate dei primi dialoghi platonici intendano essere definizioni essenziali (τί ἐστί), in qualche modo propedeutiche alle idee;<sup>12</sup> in effetti, anche nell'*Eutifrone* Plato-

<sup>11</sup> Sulle varie forme della dialettica in Platone, si vedano; Berti 1987, 67-102; Dixsaut 2001; per la *Repubblica* vedasi Napolitano Valditara 2010, 117-148; per il *Sofista*: Movia 1991, e Migliori 2013, vol. I, Cap. II, 191-442.

<sup>12</sup> La questione del *tí esti* socratico è molto complessa e la bibliografia sul tema troppo vasta per fornire qui una trattazione adeguata. Si rimanda perciò ad alcuni studi sul tema: Robinson 1953; Vlastos 1973; Patzer 1975; Nehamas 1975; Benson 1990; Stavru 2008; Migliori 2013; Napolitano Valditara 2010, 118-123, e 2018, soprattutto 217-259. Un elemento importante da evidenziare, sottolineato da Napolitano Valditara (2010, 120) è che, in Platone, la domanda *tí esti* viene spesso sostituita da domande del tipo 'che cosa dici che è...?', o 'che cosa chiami col nome di...?' (*tí légheis?*; *tí kalèis?*). Questo presenta un altro punto di prossimità strutturale fra la dialettica del Socrate platonico e quello senofonteico: come specifica Napolitano, lo scambio dialettico «parte [...] dagli usi linguistici correnti e quotidiani del termine di cui si cerca la definizione, a mostrar di essi specificità e limiti d'applicazione, che esigono, proprio se tali, di trovare e alla fine concordemente accettare una formulazione nuova, più ampia ed argomentata, del campo semantico ed ontologico del termine in questione» (*ibid.* corsivo dell'A.; v. anche Napolitano Valditara 2018, 255). Come si evince dagli



ne sembra indirizzare la ricerca verso quell'unico εἶδος che, 'altro' da ogni singola azione santa e a questa non riducibile, fonda però l'essenza comune a tutte.<sup>13</sup> Al contrario, le definizioni del Socrate senofonteo renderebbero la qualità (ποῖόν τι), in questo caso, della pietà, intesa come comportamento che si esprime nelle azioni stesse.<sup>14</sup> Questa ricostruzione non pare del tutto esatta poiché, come abbiamo visto, in IV 6, 1, Senofonte afferma chiaramente che Socrate ricerca «che cosa sia ciascun oggetto» (τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων); quindi, anche il Socrate senofonteo sembrerebbe in qualche modo interessato alla definizione di una natura 'essenziale' dell'oggetto indagato. Ciò suggerisce che le de-

---

esempi della pratica dialettica di *Mem.* IV 6, 2-11, questo punto di partenza, incentrato sugli usi linguistici correnti del termine in questione, pare condiviso dal Socrate senofonteo.

<sup>13</sup> Cfr. *Euthphr.* 6d11-e7: «Non ti chiedevo di farmi conoscere una o due delle molte azioni sante, ma di farmi conoscere proprio quella forma (τὸ εἶδος) per cui tutte le azioni sante sono sante. Dicevi, infatti, che per una Idea (ιδέα) unica le azioni empie sono empie e le azioni sante sono sante [...]. Allora, devi farmi conoscere che cosa sia, precisamente, questa Idea (τὴν ιδέα τὴν ποτέ ἐστίν), affinché, guardando ad essa e di essa servendomi come di modello (ἵνα εἰς ἐκείνην ἀποβλέπων καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι), io possa qualificare come santa quell'azione – tua o di altri – che ad essa sia somigliante, e non santa quella che non le sia somigliante» (tr. it. G. Reale).

<sup>14</sup> Cfr. *Mem.* IV 6, 2: Socr.: “Dimmi Eutidemo, che tipo di cosa consideri che sia la pietà (ποῖόν τι νομίζεις εὐσεβείαν εἶναι)?”. Eut.: “Una cosa bellissima, per Zeus”. Socr.: “E sai dirmi che tipo di uomo è l'uomo pio (ὁποῖός τις ὁ εὐσεβής ἐστίν)?”. Eut.: “Secondo me, chi onora gli dèi”. Socr.: “Ed è lecito onorare gli dèi nel modo che si preferisce?”. Eut.: “No, ma esistono delle leggi secondo le quali bisogna farlo”. Socr.: “Dunque chi conoscesse queste leggi saprebbe come bisogna onorare gli dèi?”. Eut.: “Credo di sì”. Socr.: “Allora chi sa come si devono onorare gli dèi non pensa che si debba farlo in modo diverso da come ritiene che si debba fare?”. Eut.: “Penso di no”. Socr.: “Dunque chi conoscesse le leggi che regolano il culto degli dèi li onorerebbe in modo conforme a tali leggi?” Eut.: “Sicuramente”. Socr.: “Allora chi onora gli dèi in modo conforme alle leggi li onora come si deve?”. Eut.: “Come no?”. Socr.: “E chi li onora come si deve è pio?” Eut.: “Senza dubbio”. Socr.: “Dunque chi conosce le leggi che regolano il culto degli dèi potremmo correttamente definirlo pio?” (tr. it. F. Bevilacqua modificata). Si vede chiaramente in questo passo che c'è una tendenza a concepire la pietà unicamente in riferimento alle azioni pie degli uomini; inoltre, Patzer (1999, 63) aveva già notato che questa discussione di Socrate con Eutidemo definisce solo l'uomo pio, e non la pietà stessa.

finizioni di cui parla Senofonte non siano poi del tutto estranee alle definizioni platoniche: anche se, ovviamente, non si deve perdere di vista che quello riportato qui da Senofonte è un *esempio* di metodo dialettico socratico, non una vera e propria definizione di esso, come sembrano essere, invece, i passi riportati sopra sul διαλέγειν κατὰ γένη.

Tuttavia, c'è forse una differenza importante: mentre per Platone lo scopo dell'indagine è giungere a una definizione, Senofonte sembra, invece, enfatizzare non tanto il risultato a cui si giunge (la definizione appunto) quanto il processo stesso di indagine. Questa è la lettura di Stavru,<sup>15</sup> il quale mostra un Socrate senofonteo molto più aporetico, rispetto a quanto potrebbe sembrare a prima vista, di quello che emerge da IV 6, 1. A suo parere, la ricerca del Socrate senofonteo mira a scoprire (sia pure in modo approssimativo) il fondamento (ὑπόθεσις) di un λόγος, cioè quel punto comune che emerge da uno scambio dialogico e che è più vicino alla verità:

Se qualcuno gli faceva obiezioni su qualche punto, pur non avendo nulla di preciso da dire, e affermava, senza dimostrarlo, che l'uomo di cui stava parlando era più sapiente o più capace in politica o più coraggioso o qualche altra cosa del genere, Socrate riconduceva tutto il discorso al suo fondamento (ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν ἐπανῆγεν ἂν πάντα τὸν λόγον ὧδέ πως) (*Mem.* IV 6, 13, tr. it. F. Bevilacqua).

Di conseguenza, non sarebbe possibile staccare le definizioni del loro contesto dialogico, sempre situato e parte di una ricerca che non ha termine, e il punto centrale della dialettica del Socrate di Senofonte sarebbe la ricerca stessa, non la definizione risultante.

Cionondimeno, anche se il raggiungimento della definizione non è la preoccupazione principale del Socrate senofonteo almeno rispetto a quello platonico, pare esservi nella concezione della dialettica di entrambi gli autori una fondamentale caratteristica comune: il ruolo basilare della dialettica nello sviluppo di una πράξις virtuosa; inoltre, questo compito dialettico ha in entrambi una componente logico-ontologica. In Senofonte, sia l'ἐγκράτεια che la dialettica sono elementi

---

<sup>15</sup> Stavru 2008, specialmente 146-152.

necessari per un corretto orientamento pratico, ma, mentre la prima è una precondizione necessaria, la seconda costituisce l'attività propria richiesta per raggiungere la conoscenza (anche se solo provvisoria) e quindi per agire, poi, virtuosamente. I tentativi di eliminare ogni traccia di istanze cognitive (se non perfino intellettualistiche) o addirittura 'metafisiche' dalla concezione della dialettica di Senofonte sembrano perdere di vista questo punto. Come può essere razionale una scelta pratica se questa classificazione non è strutturata secondo una sorta di parametro, o almeno secondo un insieme di istanze semanticamente unificate?<sup>16</sup>

In effetti, questa consapevolezza ha portato Platone a sviluppare i suoi contributi metafisici più significativi, dove il rapporto fra dialettica, virtù e felicità è centrale.<sup>17</sup> È evidente che Senofonte non sta cercando

---

<sup>16</sup> A loro volta, le letture esclusivamente intellettualistiche di Platone non tengono conto dell'attenzione che il filosofo riserva al piano pratico in relazione con il metodo dialettico: la *diàiresis* del *Sofista* non solo è esemplificata in riferimento a un'attività *pratico-tecnica* (quella della pesca con la lenza), ma, nella sua espressione più forte (la penultima definizione di sofista con rinvio alla *ghennàia sophistikè*), ha di mira un'attività *pratica* basilare in sede morale, l'educazione (*paidèia*), di cui giunge a distinguere i due metodi fondamentali, l'esortazione (*nouthetikè*) e la confutazione (*èlenchos*). Non c'è dubbio dunque che questo metodo abbia valore non solo ontologico-linguistico, ma anche *pratico*. Inoltre, Guido Cusinato (2021, sopra, 198-232) sostiene, in questo stesso volume, che è possibile trovare in Platone un criterio non solamente gnoseologico o intellettualistico per l'orientamento delle azioni. Nelle *Leggi* (731d-e), si afferma che l'eccessiva *philautìa* porta a «non distinguere in modo esatto il giusto (τὰ δίκαια), il bene (τὰ ἀγαθὰ) e il bello (τὰ καλά)» (731e). L'eccessivo amor di sé produce «il più grande di tutti i mali» ed è «causa di tutti gli errori» (731d-e). Nota Cusinato che così la problematica si sposta dal piano epistemologico dell'ignoranza a quello assiologico dell'eccessiva *philautìa*: per vincere il male allora non basta più un rimedio sul piano epistemologico. Sul legame tra emozioni e razionalità servono anche le precisazioni di Linda Napolitano Valditara: certo, per Platone «solo la ragione [...] ha la visione generale dell'intero psico-fisico e sa armonizzare al meglio competenze e desideri delle varie 'parti' psichiche. I 'collaboratori' (*hyperetài*) di cui essa ha bisogno per farlo son certo l'educazione e le buone leggi: ma sono anche *le competenze e capacità emozionali delle 'parti' non razionali dell'anima*, se cooperino alla 'giusta cura' dell'intero col coraggio, col pudore, con la sollecitudine, con l'amore che ognuno di noi [...] si eserciti, insieme con altri, a sentire e praticare» (2020, 23, corsivo dell'A.).

<sup>17</sup> Cfr. *R.* 534b-c: «chi non è capace di definire razionalmente l'Idea del Bene, astrae-

di proporre un sistema teorico come quello di Platone e, complementariamente, sarebbe sbagliato affermare che esiste una sorta di teoria dell'essenza in Senofonte. Tuttavia la necessità di trovare la base di un'azione virtuosa che possa essere cercata insieme, trasmessa e condivisa spinge entrambi i pensatori a sviluppare le proprie varianti di un metodo dialettico, con implicazioni logiche e ontologiche, in grado di organizzare la molteplicità caratteristica dell'esperienza secondo un certo tipo di classificazione, utile poi nell'azione.<sup>18</sup> Una semplice distinzione nominale fra πράγματα, indipendentemente dalla loro conoscibilità e dal loro essere, si rivelerebbe inutile per operare una qualche classificazione e distinzione fra azioni virtuose e viziose. Ciò pare restare vero indipendentemente dal fatto che questa classificazione sia parte di un lavoro sempre approssimativo o provvisorio, come nel caso di Senofonte, o che classificazione e definizione rimangano incomplete o falliscano, come nel caso dei dialoghi aporetici platonici.

---

endola da ogni altra e come in battaglia non passa indenne attraverso tutte le prove, con l'intenzione di verificarla non secondo l'opinione, ma per quello che è veramente – e per far ciò egli dovrà esaminarla punto per punto con argomenti inoppugnabili –, date le sue condizioni, non lo chiameresti ignorante del Bene in sé e di ogni cosa buona?». Questo rapporto fra dialettica ed etica si approfondisce, con importanti innovazioni rispetto ai dialoghi precedenti, in *Fedro*, *Sofista*, *Filebo* e *Politico*, dove si introduce la nozione di giusta misura come criterio per orientare la *praxis* umana.<sup>18</sup> Gourinat 2008, 151, segnala che le due caratteristiche proprie del διαλέγειν κατὰ γένη che in Senofonte occorrono insieme (la dialettica come un discutere fra Socrate e i suoi compagni, e la discussione e distinzione delle cose secondo generi) appaiono distinte in Platone. Nel *Cratilo* (390c), ma anche nella *Repubblica*, dove si indica che la dialettica procede attraverso il dialogo (532a), si farebbe riferimento alla prima caratteristica. Nei dialoghi più maturi, come il *Sofista*, il *Politico*, e il *Filebo*, ma anche prima, nel *Fedro* (265d-e), s'insiste invece sulla dialettica come metodo per produrre una unità a partire dalla molteplicità. Una possibile spiegazione di questa differenza è proprio il carattere aporetico della proposta senofontea in contrasto con il carattere sistematico di quella del Platone maturo.

### 3.2. Senofonte e Antistene

Oltre a quello di Platone, anche il nome di Antistene è spesso menzionato in riferimento ai passi di Senofonte appena analizzati. Brancacci [1990, 138-144], ad esempio, ha sostenuto che questi passi senofontei sono d'ispirazione antistenica; ma sia Natali [2006] che Dorion [2011] considerano questa interpretazione fragile e la liquidano come un'ipotesi non dimostrata. Certamente, fra Antistene e Senofonte va rilevata un'importante differenza, relativa al fatto che il metodo presentato dal secondo non si limita a un esame di tipo semantico o etimologico, come sembrano suggerire invece i passi di Antistene sull'indagine dei nomi – e ciò basterebbe a stabilire una differenza netta tra i due filosofi. Tuttavia sono da tenere in conto anche alcuni paralleli possibili, soprattutto fra il metodo senofonteo del *διαλέγειν κατὰ γένη* e il metodo antistenico dell'*ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων*.

La tesi di Antistene dell'*οἰκεῖος λόγος* implica che ogni entità abbia un'espressione linguistica specifica, un nome (*ὄνομα*), che riflette il suo essere senza interferenze.<sup>19</sup> Pertanto, l'analisi della correttezza dei nomi va ottenuta attraverso una *ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων*, un esame che li riguarda: esso consiste in un'analisi metodica del contenuto semantico del discorso, in cui si distinguono i diversi significati attribuiti a un termine, con lo scopo di valutarne il corretto uso linguistico in una particolare occasione. L'importanza di tale metodo nella filosofia di Antistene è attestata da Epitteto: per Antistene «il fondamento dell'istruzione filosofica è l'esame dei nomi» (*ἀρχὴ παιδείσεως ἢ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις*) (Epitteto, *Dissert.* I 17, 10-12 = *SSR V A 160*).

Porfirio offre una testimonianza precisa di questa pratica presentando un'analisi che Antistene avrebbe svolto sull'epiteto di *πολύτροπος*, attribuito da Omero a Odisseo. Antistene intende respingere l'associazione estesa dall'uomo molteplice o ingegnoso (*πολύτροπος*) al bugiardo (*ψευδής*) e a tal fine propone lo studio del termine nucleare *τρόπος*, rivedendone i diversi sensi (Porfirio, *schol. ad Od.*, I 1 = *SSR V A 187*).

<sup>19</sup> «Antistene pensava ingenuamente che non si può dire niente eccettuato il discorso proprio (*τῷ οἰκείῳ λόγῳ*), cioè una sola cosa di una sola cosa (*ἐν ἐφ' ἑνός*)» (Arist. *Met.* V 29, 1024b32-33 = *SSR V A 152*). Sull'interpretazione di questo frammento si veda Brancacci (1990); Cordero (2001); Chame (2017, 61-62).

L'importanza dell'esempio sta proprio in questo suo far emergere la natura polisemica del termine *τρόπος*, di cui vengono recuperati tre sensi di base: in primo luogo, un senso morale, il cui punto di partenza è il verbo *τρέπω*, 'rivolgersi'. Attraverso l'aggiunta dell'avverbio *εὔ*, viene stabilita poi una relazione con il termine *εὔτροπος*, per documentare il senso di 'rivolto verso il bene' (*εἰς τὸ εὔ τετραμμένον*). La dimensione retorica del termine viene esplorata per mezzo di una spiegazione semantica che collega *τρέπω* e *πλάσσω*, 'rivolgersi' e 'formare'. Infine, il senso ulteriore di un carattere molteplice e variabile (*πολυηχέα*) viene tratto dal secondo senso retorico, in relazione con le diverse modulazioni della *φωνή*. Tramite quest'ultima analisi è possibile ottenere un'associazione fra *τρόπος* e *πολύς*, i due elementi che compongono *πολύτροπος*.

Il metodo antistenico, esemplificato così chiaramente nella sua complessità, rende dunque possibile offrire un resoconto dei tre sensi del termine senza comprometterne l'unità, dimostrando in questo caso che la nozione di 'molteplicità' costituisce l'elemento semantico di base del lessema: lo studio della semantica di un termine ne rivela la molteplicità (o polivocità), per cui, pur avendo esso un *λόγος* proprio in ogni contesto diverso, tutti questi sensi secondari rimandano a un unico punto focale fondante. Quindi, Antistene è in grado di ribaltare l'epiteto di Odisseo, che a prima vista trasmette un senso peggiorativo, in una descrizione della sua virtù: *πολύτροπος* è chi sia capace di tenere conto della molteplicità della realtà, assegnando un *λόγος* proprio a ogni cosa e adattando ogni volta il suo discorso all'interlocutore e alla situazione concreta. Questa prospettiva è rafforzata dai sensi morali e retorici registrati nel termine in questione. Ecco perché Antistene sostiene che «i sapienti sono abili nel discutere (*διαλέγεσθαι*), e sanno esprimere lo stesso pensiero (*τὸ αὐτὸ νόημα*) in molti modi (*πολλοὺς τρόπους*)» (Porfirio, *schol. ad. Od.*, I 1 = *SSR V A 187*). Il senso retorico di *τρόπος* associato a *πολύτροπος* è dunque legato non alla menzogna, ma all'abilità discorsiva di un oratore capace di adattarsi – come la realtà stessa richiede – alle esigenze di un pubblico sempre diverso.

Tornando ai passi sopra visti di *Mem.* IV 5, 11-12, vale la pena notare che ci sono diversi punti di contatto tra questo passo di Senofonte e quello di Antistene sull'*ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων*. In primo luogo, in

IV 5, 11 si argomenta attraverso un gruppo di termini strettamente correlati fra loro, come ἐγκράτεια, ἐγκρατής, ἀκρατής, τὰ κράτιστα, che richiamano il trattamento riservato al termine τρόπος e ai suoi derivati nell'analisi di Antistene del giudizio omerico su Odisseo. In secondo luogo, l'allusione alle «bestie ignoranti» di IV 5, 11 pare correlata ai termini usati da Antistene per descrivere Polifemo negli stessi *Scolii all'Odissea*: le qualifiche date al Ciclope servono a rendere retoricamente la nozione di inumanità e ingiustizia, e le somiglianze con il senofonteo IV 5, 11 sono state notate da Brancacci [1990, 141]. Un'ulteriore somiglianza è che il Socrate senofonteo presenta Odisseo come un «oratore sicuro» (ἀσφαλὴ ῥήτορα) in IV 6, 15, proprio perché capace di sviluppare il suo discorso mediante le opinioni accettate dagli uomini in un modo molto simile a quello che Antistene espone nella sua analisi. Senofonte poi assimila Socrate stesso ad Odisseo perché condividono lo stesso metodo: un metodo che potrebbe dunque essere concepito sia come retorico che come dialettico, e la linea che separa le due forme, pure qui non del tutto chiara, rivela comunque delle affinità interessanti tra Senofonte e Antistene.

Ciò che occorre notare è che Senofonte si occupa degli stessi problemi di fondo affrontati da Antistene, soprattutto del *difficile rapporto fra realtà e discorso*. Egli, infatti, fa un riferimento esplicito a un processo dialogico come modo di affrontare le cose e ordinarle secondo i loro generi, una procedura che si svolge ovviamente a livello linguistico; ma, a differenza di Antistene, non presenta questo processo dialettico come un'analisi esclusivamente linguistica e sembra sottolineare l'importanza degli esempi come mezzo per ottenere la conoscenza e la virtù morale. Tuttavia, sembra che entrambi tentino di trarre dalle loro ἐπισκέψεις una sorta di parametro unificato dalla molteplicità della realtà: sia esso la ὑπόθεσις di un discorso di Senofonte, oppure l'elemento lessematico alla base dei molteplici significati di un λόγος di Antistene. Questa unità linguistica fornisce, inoltre, anche ad Antistene un punto fisso od oggettivo per orientare le azioni, come si evince da un noto passo trasmesso da Plutarco: «turpe è il turpe, sia che lo sembri, sia che non lo sembri» (αἰσχρὸν τὸ γ' αἰσχρόν, κὰν δοκῆ κὰν μὴ δοκῆ) (*Quom. Adul. Poet. Aud. Deb.* 12, 33c = *SSR V A 19*). Ed è questo 'fondamento' oggettivo a fondare a sua volta in ambito etico la possibilità

di raggiungere la virtù e, quindi, la felicità: «la virtù basta in se stessa alla felicità, che non ha bisogno di null'altro se non della forza socratica (Σωκρατικῆς ἰσχύος)» (DL VI 11 = SSR V A 134). Questa particolare «forza socratica» rappresenta il fulcro dell'etica di Antistene, ma anche di quella di Senofonte: anch'egli identifica la virtù con la prassi dialogica di Socrate (sorretta enkraticamente) e con il valore per gli allievi del suo esempio.

#### 4. *Conclusion*

Pur coscienti che, con un maggiore spazio disponibile, sarebbe stato possibile e utile documentare e argomentare più estesamente quanto proposto fin qui, possiamo provare a trarre alcune conclusioni da questo paragone fra la concezione di dialettica di Senofonte e quella di Platone e Antistene. Al di là delle divergenze, sembra emergere infatti un tratto comune, verosimilmente di origine socratica, a fondamento delle diverse varianti: la dialettica, nella sua struttura di base, consisterebbe – attraverso il dialogo costante con altri – nell'interpretare la realtà attraverso il discorso, per renderla comprensibile tramite il riconoscimento di istanze unificanti, capaci di articolare in modo oggettivo e di volta in volta una molteplicità data. Queste istanze non si identificano necessariamente con le 'essenze' delle cose, ma costituiscono un'unità almeno provvisoria, da tenersi in considerazione per orientare le scelte pratiche, al fine di conseguire la virtù e la felicità. Questo motivo originariamente socratico assume certamente forme diverse in Platone, Senofonte o Antistene: si può tuttavia ipotizzare, in un modo che auspichiamo risulti abbastanza plausibile, che i tre autori condividono una stessa struttura, una caratteristica specifica e propria delle filosofie socratiche, che assume rilievo se confrontata con i precedenti tentativi compiuti da presocratici e sofisti.



## Riferimenti bibliografici

### Fonti

Antistene, *Antisthenis Fragmenta*, a c. di F. Decleva-Caizzi, Milano/Varese, Cisalpino, 1966.

Antístenes, *Los filósofos socráticos, Testimonios y fragmentos. II. Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*, ed. C. Mársico, Buenos Aires, Losada, 2014.

Platone, *Tutti gli scritti*, a c. di G. Reale, Milano, Bompiani, 2000.

Senofonte, *Memorabili*, introduzione, traduzione e note di F. Bevilacqua, Torino, UTET, 2010.

*Socratis et Socraticorum Reliquiae*, collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit G. Giannantoni, 4 voll., Napoli, Bibliopolis, 1990 (= SSR).

Xénophon, *Mémorables*, édés. M. Bandini, L.A. Dorion, Tome II, 2e partie, Livre IV, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

### Letteratura critica

Benson, H. [1990], 'Misunderstanding the 'what-is-F-ness?' question', in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 72, 125-142.

Berti, E. [1987], *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, Palermo, L'epos.

Brancacci, A. [1990], Oikeios logos. *La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli, Bibliopolis.

Chame, S. [2017], La ontología negativa en las filosofías socráticas y sus proyecciones interepocales, in: *Eidos* 27, 39-69.

Cordero, N. [2001], L'interprétation anthisthénienne de la notion platonicienne de 'forme' (*eidos, idea*), in: M. Fattal (éd.), *La philosophie de Platon*, Paris, L'Harmattan, 323-343.

Cusinato, G. [2021], At the origin of evil: *amathia* and excessive *philautia* in a passage of Plato's *Laws*, in: S. Chame, D.R. Morrison,

- L.M. Napolitano Valditara (a c. di), *Eudaimonia socratica e cura dell'altro*, *Thaumàzein* 9 (1), 198-232.
- Dixsaut, M. [2001]. *Métamorphoses de la dialectique dans le dialogues de Platon*, Paris, Vrin.
- Döring, A. [1892], Der Begriff der Dialektik in den *Memorabilien*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 5, 185-197.
- Dorion, L.A. [2003], *Akrasia et enkrateia* dans les *Mémorables* de Xénophon, in: *Dialogue* 42, 645-672.
- Gourinat, J.B. [2008], La dialectique de Socrate selon les *Mémorables* de Xénophon, in: M. Narcy, A. Tordesillas (éds.), *Xénophon et Socrate, Actes du colloque d'Aix-en-Provence* (6-9 novembre 2003), Paris, Vrin, 129-159.
- Maier, H. [1913], *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen, Mohr.
- Migliori, M. [2013], *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, Brescia, Morcelliana.
- Movia, G. [1991], *Apparenza, essere, verità. Commentario storico-filosofico al Sofista di Platone*, Milano, Vita & Pensiero.
- Napolitano Valditara, L.M. [2010], *Il sé, l'altro, l'intero. Rileggendo i Dialoghi di Platone*, Milano/Udine, Mimesis.
- Napolitano Valditara, L.M. [2018], *Il dialogo socratico. Fra tradizione storica e pratica filosofica per la cura di sé*, Milano/Udine, Mimesis.
- Napolitano Valditara, L.M. [2020], Introduzione: coltivare una passione?, in: L.M. Napolitano Valditara (a c. di), *Curare le emozioni, curare con le emozioni*, Milano/Udine, Mimesis, 11-35.
- Natali, C. [2001], Socrate dans l'*Économique* de Xénophon, in: G. Romeyer Dherbey, J.-B. Gourinat (éds.), *Socrate et les Socratiques*, Paris, Vrin, 263-288.
- Natali, C. [2006], Socrates' Dialectic in Xenophon's *Memorabilia*, in: L. Judson, V. Karasmanis (eds.), *Remembering Socrates: Philosophical Essays*, Oxford, Oxford University Press, 3-19.
- Nehamas, A. [1975], Confusing universals and particulars in Plato's early dialogues, in: *The Review of Metaphysics* 29, 287-306.

- Patzer, A. [1970], *Antisthenes der Sokratiker*, Heidelberg, Dissertation.
- Patzer, A. [1975], TI ΕΣΤΙ bei Sokrates, in: *Dialogos. Für Harald Patzer zum 65. Geburtstag von seinen Freunden und Schülern*, Wiesbaden, Steiner, 49-57.
- Patzer, A. [1999], Der Xenophontische Sokrates als Dialektiker, in: K. Pestalozzi (Hrsg.), *Der fragende Sokrates*, Leipzig/Stuttgart, Teubner, 50-76.
- Robinson, R. [1953], *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, Clarendon.
- Stavru, A. [2008], Aporia o definizione? Il *ti esti* negli scritti socratici di Senofonte, in: L. Rossetti, A. Stavru (a c. di), *Socratica 2005. Studi sulla letteratura socratica antica*, Bari, Levante editori, 137-158.
- Stavru, A. [2021], *Eudaimonìa e protrettica socratica in Platone, Senofonte ed Eschine: rendere migliori gli altri per essere felici?*, in: S. Chame, D.R. Morrison, L.M. Napolitano Valditara (a c. di), *Eudaimonìa socratica e cura dell'altro, Thaumàzein* 9 (1), 353-367.
- Vlastos, G. [1973], What did Socrates understand by his 'what is F?' question?, in: G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press, 410-417.

## ***DIALECTICS, VIRTUE AND HAPPINES AMONG THE SOCRATICS***

### **Keywords**

dialectics; virtue; happiness; Xenophon; Plato; Antisthenes

### **Abstract**

My purpose in this paper is to evaluate the diverse points of contact and divergence between Xenophon, Plato and Antisthenes on the question of dialectics. I contend that, although each of these philosophers presents a different approach to dialectics, all three share a common characteristic that makes their positions structurally anal-

## DIALETTICA, VIRTÙ E FELICITÀ NEI SOCRATICI

ogous. I will begin by analyzing an important passage of Xenophon, in which this common characteristic is perhaps most visible, in order to later establish a comparison with Plato and Antisthenes. In addition, this analysis will bring forth the fundamental relationship which exists between dialectics, virtue, and happiness.

Dr. Santiago Chame  
Dottorando in Scienze Umane, curr. Filosofia  
Università degli Studi di Verona (ITALIA) /  
Universidad de Buenos Aires (ARGENTINA)  
santiago.chame@univr.it