

Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues. Vol. I, edited by A. Bosch-Veciana and J. Monserrat-Molas, Barcelonasa d'Edicions, Barcelona 2007, pp. 262.
Il Socrate dei dialoghi. Seminario palermitano del gennaio 2006, a cura di G. Mazzara, Levante Edizioni, Bari 2007, pp. 164.

C'è una trama concettuale che collega i due volumi qui proposti alla attenzione: oltre alla centralità dell'elemento dialogico e al comune retroterra socratico, le due raccolte, anche per una parziale condivisione di collaboratori e la concomitanza nella elaborazione, concorrono a un generale ripensamento intorno alla natura dei *sōkratikoî logoi* e, in questo scenario, a ridefinire in particolare la funzione dell'opera scritta di Platone, con importanti puntualizzazioni sulla *dialettica* negli stessi dialoghi del filosofo ateniese.

L'occasione della pubblicazione è nei due casi diversa. Il volume catalano nasce nell'ambito di un progetto – protrattosi nel tempo - di scambi e collaborazioni internazionali promosso dalla sezione di antichistica della Società Filosofica Catalana e dal gruppo di ricerca «Ermeneutica e Platonismo» dell'Università di Barcellona: esso raccoglie così un'ampia selezione di apporti (11), tra cui segnalerei – per il loro contributo a una interpretazione d'insieme del pensiero platonico – gli articoli di Rossetti (*A context for Plato's Dialogues*), Bosch-Veciana (*Socrates as a "figure" of the philosopher in Gorgias*), Robinson (*The birth, demise and possible resuscitation of functionalism*), Luri (*Philosophy and "Horistiké"*), Ibáñez-Puig (*Human being is godlike becoming: Human and superhuman wisdom in Plato's Theaetetus*), Narcy (*Dialectic with and without Socrates: on the two Platonic definitions of dialectic*), Trabattoni (*Plato: Philosophy, Politics and Knowledge. An overview*).

Il volume a cura di Mazzara, invece, presenta gli esiti del Seminario *Socrate e i dialoghi socratici*, organizzato dal Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Palermo e tenuto a Palermo tra il 26 e il 28 gennaio 2006: contribuiscono, con le loro relazioni, lo stesso curatore (*La morale di Socrate è teonoma? Aspetti convergenti della religiosità socratica in Senofonte; Memorabili IV, 4: Nel dialogo tra Socrate e Ippia chi dei due è plagiato dall'altro?*), Michel Narcy (*Che cosa è un dialogo socratico?; La Teodote di Senofonte: un Alcibiade al femminile?*), Livio Rossetti (*Il dialogo socratico come unità comunicazionale 'aperta'; L'Eutidemo di Senofonte: Memorabili IV 2*).

Nel quadro di due ampie rassegne di studi, che si muovono tra prospettive ermeneutiche generali e focalizzazioni di dettaglio nella produzione dialogica (platonica e non), utilizzeremo proprio gli interventi di Rossetti e Narcy (collaboratori in entrambe le raccolte) per evidenziare gli interessanti denominatori comuni nelle ricerche prodotte.

In entrambi i contesti il primo si concentra sulle intenzioni comunicative del genere "dialogo socratico" (cui è ricondotta almeno una parte della produzione platonica), cercando di tratteggiarne il significato all'interno di una riflessione più ampia sulle forme di scrittura nell'esperienza filosofica greca, dalle origini a Platone. Nei due interventi in questione solo accennata, tale riflessione è al centro di un programma di indagine, di recente articolato in una serie di contributi (*Le dialogue socratique* in statu nascendi, «Philosophie Antique» 1, 2001; *Caratteristiche tipologiche dei trattati Peri physeōs nei secoli VI-V a.C.*, «Nova Tellus» 24.2, 2006; *Oltre il demonstrandum. La dimensione metacognitiva dei testi paradossali nell'età dei Sofisti*, «Méthexis» 19, 2006), che si inserisce a pieno titolo - e con originalità - sia nel rinnovamento degli studi sulla questione socratica (molto utile per una messa a fuoco A. Stavru, *Per un nuovo*

approccio alla questione socratica: sviluppi recenti e futuri, «Atene e Roma», fasc. 2-3, 2005, pp. 95-100), sia nel complesso dibattito su Platone “scrittore filosofico”, suscitato dai rappresentanti (scuole di Tübingen e Milano) del “nuovo paradigma” interpretativo (in particolare K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull’ermeneutica dei dialoghi platonici*, Bibliopolis, Napoli 1984), ma, in altra prospettiva, rilanciato anche con grande acribia da un importante lavoro di Kahn (Ch.H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*, C.U.P., Cambridge 1996). Del resto, nelle sue letture sul *Sofista*, anche Maurizio Migliori, allievo e autorevole esponente della scuola milanese di Reale, ha manifestato non poche convergenze con l’accostamento di Rossetti ai dialoghi (in *Il Sofista di Platone. Valore e limiti dell’ontologia*, Morcelliana, Brescia 2006, in specie la “Lettura prima”, *Scrittura platonica e dialoghi dialettici*).

Nella sua proposta interpretativa Rossetti esprime l’esigenza di “declassare” Platone a «uno dei dodici o forse quindici allievi diretti di Socrate ai quali si deve l’ideazione, la stesura e la pubblicazione di qualche centinaio [...] di dialoghi socratici» (*Il dialogo socratico come unità comunicazionale aperta*, op. cit., p. 37), in pratica proponendo una “deplatonizzazione” del dialogo socratico e – in qualche misura – della stessa immagine di Socrate. Ciò ha per lo studioso due rilevanti conseguenze: i) spostare il focus sul genere *logoi sōkratikoī*, ii) riscattare il valore della testimonianza socratica di Senofonte, di cui, nel secondo intervento della raccolta *Il Socrate dei dialoghi* (*L’Eutidemo di Senofonte* cit.), si sottolinea la legittima riconducibilità all’ambito esemplare del dialogare socratico. In questa operazione Rossetti è in ottima compagnia, concorrendo a una generale riscoperta senofontea, insieme a Donald Morrison, Louis-André Dorion, Vivienne J. Gray, Michel Narcy: la stessa relazione di Mazzara (*La morale di Socrate è teonoma?*) affronta il problema della religiosità socratica facendo leva, in larga misura, sulla testimonianza senofontea.

Spostare l’attenzione dal solo Platone alla letteratura socratica antica nel suo insieme ha una notevole incidenza sulla definizione del problema socratico, e così pure sulla contestualizzazione e comprensione dell’opera platonica. Da un lato, infatti, ammettere che i “socratici” produssero, in pochi anni, qualche *centinaio* di dialoghi comporta riconoscere il successo (almeno relativo) di questi scritti tra i potenziali lettori dell’epoca, e rende credibile l’ipotesi che (soprattutto inizialmente) essi agissero come gruppo e avessero interesse a presentare i propri dialoghi come espressione di un genere letterario comune. Dall’altro, una attenta rilettura del materiale pervenutoci rende possibile enucleare dalle *reliquiae* socratiche un criterio per discernere ritratti più o meno attendibili del filosofo: sarebbe in effetti agevole, secondo Rossetti, rilevare una vasta e significativa area di convergenza nelle rappresentazioni socratiche, da cui emergerebbe una personalità inconfondibile, che “fa cose con le parole” piuttosto che avanzare tesi, che ama sollevare questioni, ideare contro-esempi, suscitare imbarazzo. La prima generazione socratica si ritroverebbe dunque in questa caratterizzazione del personaggio e, soprattutto, mai la smentirebbe.

Il contributo più originale dello studioso italiano, comunque, va colto, mi pare, nella individuazione della novità del genere letterario “dialogo socratico”. A tale scopo Rossetti si serve di uno schema interessante e largamente condivisibile nei presupposti teorici e nelle intenzioni classificatorie: egli distingue, infatti, per la forma comunicazionale, il “trattato” (tipicamente i *Peri physeōs* del VI-V secolo a.C.), i “testi paradossali” (esemplarmente le epidissi della prima sofistica, oltre ai frammenti zenoniani) e appunto i *logoi sōkratikoī*. I dieci-dodici *Peri physeōs* di cui abbiamo

notizia prima del IV secolo a.C. intendono comunicare (spesso “rivelare”) verità, informare sulla struttura della realtà un uditore (forse, in qualche caso, anche lettore) che suppongono riconosca nell’autore l’autorevolezza di un maestro. L’elemento di discontinuità introdotto nella divulgazione sofistica è in questo senso netto e l’intento comunicativo più sottile: i testi – assertivi – propongono e difendono tesi già pensate come inattendibili, che non si identificano quindi con quanto gli autori intendono realmente comunicare. Così, mentre la finalità dei “trattati” è di tipo “cognitivo” (in altre parole essi puntano a trasmettere contenuti di conoscenza), quella dei “testi paradossali” è “metacognitiva”, invita cioè a guardare oltre il testo, verso qualcosa che non è enunciato, che l’uditore (ora probabilmente anche lettore) è chiamato in prima persona a pensare, escogitare. Il “dialogo socratico”, nella interpretazione di Rossetti, sarebbe, infine, intervenuto con una ulteriore svolta, abbandonando anche la rigidità e lo schematismo degli argomenti sofistici per la vivacità, duttilità e mobilità di conversazioni “aperte”, prive di espliciti insegnamenti, soprattutto ultimativi, anzi per lo più a esito aporetico. Anche in questo caso, l’intenzione comunicativa sarebbe stata di carattere prevalentemente “metacognitivo”: far partecipe il lettore (tra V e IV secolo a.C. si è autorizzati a pensare che esistessero una circolazione di testi e un pubblico di fruitori) di una conversazione relativamente effimera, immergerlo nella rappresentazione di gente che pensa, ragiona e offre argomenti e impegnarlo quindi nella ricerca intorno al problema sollevato corso del nel confronto dialogico. I dialoghi rappresenterebbero, in questa prospettiva, processi di pensiero *in fieri*, suscettibili di approdare ovvero non approdare a un esito soddisfacente, per il quale, in ogni caso, essi sollecitano – come unità comunicazionali “aperte” – l’appassionato coinvolgimento del fruitore.

All’interno di questo scenario – nella raccolta catalana - Rossetti contestualizza il dialogo platonico (*A context for Plato’s Dialogues*), che manifesta così la sua peculiarità e complessità: la aporeticità della prima produzione sarebbe, infatti, riconducibile al modello comunicazionale e alla sua intenzione metacognitiva, che avrebbero poi lasciato spazio a un impegno “dottrinale” (che Rossetti riscontra esemplarmente in opere come *Fedone*, *Repubblica*, *Filebo*, *Leggi*, mentre un testo come il *Timeo* è tendenzialmente accostato alla trattatistica dei *Peri physeōs*). È tuttavia interessante, nella lettura dello studioso italiano, il riscontro che un nucleo consistente di dialoghi (*Eutidemo*, *Cratilo*, *Teeteto*, *Parmenide*, e, ancora in parte, *Protagora*, *Gorgia*, *Menone* e *Repubblica*), accanto a momenti didascalici, propongano passaggi irrisolti, questioni che la discussione lascia sospese: ciò si verificherebbe non tanto in vista di una ripresa in dialoghi ulteriori (nella prospettiva “prolettica” delineata da Kahn, o in quella di “soccorso” avanzata da T.A. Szlezák i.a. in *Platone e la scrittura della filosofia*, Milano 1988), quanto piuttosto in funzione della la piena espressione di una finalità autenticamente “protrettica” rispetto alla attività filosofica, all’autonoma riflessione, per la quale sarebbe stata essenziale, insieme alla problematicità, la struttura “aperta”. In questo senso la lettura di Rossetti avvicina quella di Kahn, che aveva associato la aporetica platonica a una riflessione “meta-dialogica” (*op. cit.* pp. 99-100), e in parte quella di Migliori, per il quale la scrittura platonica sarebbe creazione intesa non a comunicare ma a far pensare (*op. cit.* p. 159).

Sul dialogo socratico si interroga esplicitamente Michel Narcy, nell’articolo (*Che cosa è un dialogo socratico?*) che apre la raccolta a cura di Mazzara, con lo scopo di determinarne la natura: ciò offre l’occasione per rapidi cenni sulla dialettica antica

(della cui tradizione l'autore è grande specialista), così da individuare le peculiarità del *dialegesthai* socratico. Due sono i risultati dell'analisi di Narcy: la caratterizzazione della dialettica socratica rispetto alla eristica e la valorizzazione della sua «disposizione emotiva».

Per quanto riguarda il primo aspetto, l'autore, sulla scorta di rilievi presenti in *Eutidemo*, *Gorgia* e *Menone*, richiama le regole convenzionali di una discussione dialettica, rigide nel riconoscere i ruoli distinti e non interscambiabili di interrogante e rispondente (come si può ancora evincere dagli aristotelici *Topici* e *Confutazioni sofistiche*): sebbene, a giudicare dall'uso che ne fanno i protagonisti dei dialoghi platonici, si possa dubitare del loro significato logico-formale, esse certamente valgono come norme di una «dialettica formale», rispetto a cui può essere marcata la novità socratica. La differenza viene individuata nella auspicata intercambiabilità dei compiti (che segnala tuttavia una più profonda frattura tra l'agonismo *eristico* e la dialettica socraticamente intesa), nella conduzione della ricerca (anche se possono sfibrare il vigore di una confutazione, richieste di precisazione, chiarimento, possono contribuire alla determinazione di un problema) e soprattutto nell'atteggiamento emotivo.

La dialettica auspicata da Socrate tende, infatti, a ribaltare la asimmetria imposta dalla netta distinzione di ruoli, superando la contesa con la rinuncia a ogni asprezza di toni e il vincolo della verità nella risposta, ma anche con la coerenza rispetto a termini preventivamente concordati. Una diversa disponibilità e la concessione di alcuni elementi da parte dell'interrogante sono sufficienti a stravolgere la direzione del confronto eristico: lo scarto tra eristica e dialettica (nella versione proposta da Socrate nei dialoghi platonici citati) non è quindi tanto da ascrivere a nuove regole formali, a un diverso metodo (come nei *Topici*), quanto semmai a una desaturazione di quelle esistenti. In questo senso Narcy sottolinea come la dialettica risulti una «eristica senza il formalismo», se vogliamo una «eristica debole» (p. 28), improntata da una rinnovata tonalità emotiva (gentilezza) e da una intenzione «amichevole». Va da sé che il dialogo socratico assumerà tratti autenticamente dialettici a seconda dell'atteggiamento degli interlocutori e di Socrate verso di loro, potendo virare – all'interno di una stessa unità dialogica - verso l'eristica (paradossalmente più rigorosa, soprattutto nella confutazione, in quanto meno concessiva) quando l'andamento drammatico lo richieda.

A conferma dell'interpretazione proposta dallo studioso francese è possibile, a mio avviso, evocare un altro interessante passo platonico - *Protagora* 334d6-337e3 -, da cui possiamo ricavare importanti informazioni su quelle che lo stesso protagonista definisce «gare di discorsi» (*agōna logōn*), rilevando il nesso tra discussione dialettica e disputa competitiva già nell'uso del termine «avversario» (*ho antilegōn*). La natura antilogica e agonistica della eristica implica, proprio per la sua dimensione pubblica (sottolineata nel dialogo da Prodicco), il rispetto di convenzioni formali per le quali era al limite prevista (come si può evincere dall'intervento di Ippia) anche la presenza di una figura arbitrale (*epistatēs*). Mi pare perciò significativo il rilievo - che Platone affida a Prodicco - della differenza tra *discutere* (*amphisbētein*) e *contendere* (*erizein*): mentre la prima situazione è ritenuta dal sofista tipica delle relazioni tra amici, la seconda, invece, coinvolge avversari e, conseguentemente, assume i tratti della sfida. Prodicco sembra suggerire che, nel secondo caso, l'adozione di una logica competitiva fine a se stessa fa venir meno la «benevolenza» (*eunoia*), la buona disposizione reciproca, e quindi la possibilità di un esito onesto, degno di approvazione sincera e non di ipocrita lode.

Proprio a questo contesto del *Protagora* Nancy si riferisce nell'apertura del suo *Dialectic with and without Socrates: on the two Platonic definitions of dialectic* nel volume a cura di Bosch-Veciana e Monserrat-Molas, che si propone come un ideale complemento del precedente, contribuendo a delineare una plausibile parabola nella rielaborazione platonica della dialettica socratica.

Servendosi del *Sofista*, l'autore mostra come, sotto la direzione teorica dello Straniero di Elea, la dialettica sciogla il suo legame diretto con il dialogo: mentre in *Gorgia* e *Menone* Socrate tracciava il discrimine tra eristica e dialettica, ora l'ospite eleatico introduce di fatto l'alternativa tra dialettica e dialogo socratico o *elenchos*. Ma ciò che più colpisce nella provocatoria analisi di queste pagine platoniche è l'ipotesi - che Nancy mi pare condivide con Stanley Rosen (*Plato's Sophist. The drama of original and image*, Yale University Press, New Haven 1983) - che, nello sforzo definitorio per determinare la natura del sofista, Platone alluda a Socrate non solo nella quinta definizione (dove lo Straniero parla di una «sostanza di nobile genere», *gēnei gennaia sophistikē*), come molti ritengono, ma già, proletticamente, nel corso della quarta «divisione», laddove si procede alla articolazione della «eristica», indicandone come parte anche la pratica tecnica con cui, nel discutere del giusto e dell'ingiusto (Platone impiega allo scopo il termine *adoleschikon*, «chiacchiera»), si spende il proprio tempo trascurando gli affari e sperperando il patrimonio.

Così, nel *Sofista*, da un lato il dialogo di marca socratica (il cui effetto maieutico era stato ancora difeso nel *Teeteto*) sarebbe riassunto nella sofistica, dall'altro, per salvaguardare la differenza oppositiva tra filosofia e sofistica, la dialettica sarebbe dissociata dal dialogo: nel nuovo contesto *dialektikē* diventa la *epistēmē* che mostra con esattezza quali «generi» (*genē*) si combinino reciprocamente e quali siano invece fra loro incompatibili, una attività, dunque, che in sé prescinde dal confronto dialogico, a differenza di quello che accadeva nelle precedenti opere platoniche. Ma Nancy rileva un secondo, clamoroso risvolto, connesso a tale metamorfosi della dialettica: lo Straniero, pur introdotto come «dio confutatore» (*theos ōn tis elentikos*), non pratica in nessuna occasione l'*elenchos* alla maniera socratica, cioè attraverso un esame interrogativo alla ricerca della contraddizione. Paradossalmente, quando propone il «parricidio» di Parmenide come «confutazione», l'Eleate evita il confronto diretto (l'*elenchos*), procedendo con decisione a determinare la articolazione e interconnessione di «generi» sommi, a una analisi linguistico-concettuale che investe relazioni tra generi e le proposizioni che le esprimono. Insomma, per lo studioso francese, a una concezione, non socratica, della dialettica corrisponderebbe, nel *Sofista*, una nuova «pratica», non dialogica, della dialettica.

Proprio a questa dimensione relazionale della dialettica platonica è dedicato, nella stessa raccolta, *Philosophy and "Horistiké"* di Gregorio Luri (mentre affrontano il tema limitatamente a singoli dialoghi *The Centrality of Due Measure in the Statesman: between dialectics and statemanship* di Josep Monserrat-Molas, e il bell'intervento di Xavier Ibáñez-Puig - *Human being is godlike becoming: Human and superhuman wisdom in Plato's Theaetetus* -, ampia sintesi di un volume appena uscito per lo stesso editore catalano - *Lectura del Teetet: Saviesa i prudència en el tribunal del saber*, 2007).

Il titolo del contributo di Luri nasce dall'assunto che la filosofia greca abbia al centro dei propri sforzi la «delimitazione concettuale di realtà e verità» (p. 145), ovvero che essa sottoponga i «limiti-confini» (*horoi*) dell'essere alla sorveglianza del *logos*,

analogamente alla religione greca che pone le pietre di confine (*horoi*) sotto l'egida di Zeus Horios (colui che definisce i confini). Questa suggestiva connotazione del pensiero greco viene corroborata nelle tabelle che riassumono la progressiva diffusione dell'uso di derivati di *horos* nel lessico platonico, sintomo, secondo l'autore, della graduale presa di coscienza da parte di Platone della loro rilevanza filosofica. Una ipotesi avvalorata anche dal riferimento al *Peri phronēseōs* di Senocrate, in cui è assertito che la *phronēsis* è appunto ciò che definisce e contempla la realtà (*horistikē kai theōrētikē tōn ontōn*).

Sebbene tale prospettiva di lettura metta in valore la concettualità che - oltre a essere centrale nei cosiddetti *agrapha dogmata* - trova espressione soprattutto nella produzione matura del filosofo (come riscontriamo anche nell'articolo di Monserrat-Molas), nella insistenza sulla "metretica" del *Politico* e sul nesso limite-illimito del *Filebo*, Luri se ne serve per determinare il nucleo essenziale del platonismo, individuato nella concezione relazionale del *logos*, inteso come *symplokē*, capacità (*dynamis*) di esprimere la connessione tra gli enti, di tracciare i loro contorni e coglierne le reciproche implicazioni.

Pur riferendosi prevalentemente a opere della maturità o tarda maturità di Platone (*Fedro*, *Teeteto*, *Parmenide*, *Sofista*), l'autore prende le mosse dal *Fedone*, in pratica rileggendo la dialettica platonica secondo la chiave offerta dalla logica diairetica e dalla ontologia dei *megista genē*. A differenza di Nancy, che marca lo scarto, nella concezione di dialettica e filosofia, operato dal *Sofista*, e vede nell'accostamento alla tecnica di composizione di suoni e parole un superamento della dialettica dialogica di marca socratica, Luri tende a valorizzare gli elementi relazionali e dunque le potenzialità compositive implicite già nella elaborazione della teoria della *anamnēsis*. Questo nello sforzo di presentare il platonismo come essenzialmente impegnato a difendere una ontologia della *meixis*, della mescolanza (di cose, di generi), a sua volta presupposta da una razionalità che trova i suoi punti di forza nella de-terminazione, nella de-finizione, nella combinazione proposizionale, in altre parole in operazioni che coinvolgono sistematicamente la relazione, e rifiuta come *aloga* e *agnōsta* gli elementi irrelati. Interpretazione non priva di fascino, ma che deve fare i conti con le tensioni interne alla produzione platonica, per non rischiare, altrimenti, di forzare il pensiero (e l'arte) di Platone in schematismi anacronistici.

Sullo sfondo della dialettica socratica si muove anche la lettura del *Gorgia* proposta da uno dei due curatori - Antoni Bosch-Veciana - nel suo *Socrates as a "figure" of the philosopher in Gorgias*: una lettura che certamente risente di quella di Kahn, presentando il testo come un «intenso movimento dialogico», in cui è tracciata una mappa del pensiero, dal terreno generale del *logos* al mito. In questo senso l'unità e continuità sarebbero garantite dall'interrogativo iniziale, suggerito da Socrate a Cherefonte per *Gorgia* («chi sei?»): la dialettica di Socrate guiderebbe dalla retorica alla filosofia, dalla "filosofia della potenza" alla "filosofia della cultura" (Jaeger), quasi fosse lo stesso Socrate a rispondere a quell'interrogativo, indicando la natura del filosofo.

Mentre il *logos* gorgiano si rivela autosufficiente (e autoreferente), quello socratico necessita degli altri per poter essere autenticamente *logos*. Il Socrate platonico non vuole che si confonda una occupazione come la retorica gorgiana (che non ha nulla di scientifico ma è solo vergognosa e ingannevole *kolakeia*, *flattery*) con la filosofia: è l'amore per la filosofia che lo spinge a contestare le opinioni di Callicle e a delineare il suo effetto catartico sull'intera esistenza, di fatto «distillando il linguaggio e donandogli

senso» (p. 121). Mentre per Callicle la filosofia è pura accademia, rovinosa nel momento in cui si decida di seguirla, essa per Socrate è appunto un modo di vivere, che Bosch-Veciana precisa con le parole di Gabriele Giannantoni: «Filosofare, perciò, lungi dall'essere un puerile perditempo, è l'unico modo per affrancarsi dai piaceri e dalle passioni e per far sì che l'anima finalmente purificata possa contemplare il vero bene e la verità» (*Platone e la dialettica*, Bari-Roma 1995, p. 13).

In questa prospettiva l'autore coglie l'unità dei tre momenti dialogici (con Polo, Gorgia e Callicle) e del grande mito finale: ciò che in conclusione si dischiude nel *logos* – che non è esclusivamente socratico ma scaturisce dal dibattito con i suoi interlocutori - è il modo migliore di condurre la propria esistenza. Il *logos* di Socrate *indica* (*sēmainei*) la via: il *Gorgia* con questo riferimento al *sēmainein* si conclude richiamando implicitamente l'apertura con Cherefonte, colui che aveva consultato a Delfi l'oracolo del dio, le cui parole – come insegna Eraclito (DK 22B93) - non svelano, non nascondono, ma accennano (*sēmainein*).

In conclusione, le due raccolte offrono materiale prezioso per una rilettura del complesso rapporto tra la figura socratica e le fonti socratiche, una riconsiderazione della sua posizione e funzione nella riflessione di Platone e, soprattutto, della natura della scrittura platonica.

Dario Zucchello