



ANDREA COZZO

## L'economia come fatto sociale totale nell'*Economico* di Senofonte, filosofo del pensiero complesso

### 1. Status quaestionis

Circa mezzo secolo fa, a proposito del dialogo senofonteo che porta il titolo di *Economico*, Moses I. Finley scrisse: «Si tratta di un'opera fondamentalmente etica», di «una guida per il gentiluomo di campagna», e in essa «non c'è una sola frase che esprima un principio economico o che esponga un'analisi economica, non una parola sull'efficienza produttiva, sulle scelte "razionali", sul mercato dei prodotti agricoli»<sup>1</sup>. Le analisi di dettaglio, benché abbiano ribadito in buona misura il carattere non strettamente economico del contenuto dell'opera citata, hanno anche cercato di dare di esso un quadro più sfumato di quello offerto dal Finley. Cito qualche esempio. Sarah Pomeroy ha scritto che «specialmente nel capitolo di apertura Senofonte fa uno sforzo senza precedenti per stabilire definizioni di parole come οἰκονομία, οἶκος, e χρήματα»<sup>2</sup>. Già Leonardo Paganelli aveva letto tutta la sezione iniziale dell'*Economico* (dal capitolo primo al sesto) addirittura in termini di vera e propria dottrina imprenditoriale, secondo la quale il fine dell'azienda viene «definito non solo in termini utilitaristici, ma anche in termini morali»<sup>3</sup>. Fabio Roscalla ha riaffermato poi che «l'*Economico* è strettamente un discorso sull'*oikonomia* e sull'*oikonomikos* solo nei primi capitoli. [...] A partire dal capitolo VII l'*Economico* è di fatto un discorso sulla figura del *kalos kai agathos*, sul gentiluomo Iscomaco e sulla funzione dell'*epitropos*»<sup>4</sup>, e recentemente Eleonora Pischedda, pur considerando l'opera in oggetto «prima di tutto un

---

<sup>1</sup> FINLEY 1977, rispettivamente, 4 (prime due citazioni) e 7 (terza citazione).

<sup>2</sup> POMEROY 1994, 43.

<sup>3</sup> PAGANELLI 1992, 13-14.

<sup>4</sup> ROSCALLA 1991, 27-28.



dialogo sulla virtù e l'amicizia»<sup>5</sup>, ha cercato di individuarvi i tratti di novità rispetto alla pratica economica arcaica<sup>6</sup>.

Certamente, la diversità tra i primi sei capitoli, in cui Socrate dialoga con il ricco Critobulo svolgendo il suo solito ruolo sotteraneamente istruttivo, e il resto del dialogo, in cui il filosofo racconta di una conversazione avuta con l'aristocratico Iscomaco nella quale è invece lui ad essere istruito, salta particolarmente all'occhio. Ma come bisogna interpretare tale diversità? I tentativi di legare le due parti hanno percorso vie diverse; qui basterà ricordarne alcune. Così, per Sandra Taragna Novo, l'economia di Socrate e quella di Iscomaco sono due modi di assomigliare alla divinità: il primo, da preferire, consistente nel perseguimento dell'autosufficienza; il secondo, da accettare solo in seconda istanza, fondato sulla pratica dell'ordine e del buon comando, che, appunto, «non implica l'opinione che la scienza e la virtù dell'abile amministratore siano più perfette della sapienza e della virtù del filosofo»<sup>7</sup>. Secondo Carlo Natali i due modelli economici presentati nelle due parti del dialogo costituiscono «un'alternativa, in cui è necessario operare una scelta», e corrispondono precisamente «a due specie di individui, il filosofo e l'uomo comune»<sup>8</sup>. Infine, Rémi Brague ha considerato fondamentale per intendere l'unità del dialogo la nozione di *enkráteia*<sup>9</sup>, e sulla stessa linea hanno operato sia Louis-André Dorion, con ulteriori approfondimenti che mostrano la vicinanza tra l'autarchia promossa da Socrate e la prosperità limitata perseguita da Iscomaco, sia, in un quadro di riferimento più ampio, Étienne Helmer, anche se quest'ultimo vede in Iscomaco un personaggio che mira ad una ricchezza illimitata<sup>10</sup>.

Per quanto mi riguarda, queste ultime posizioni (di Brague, di Dorion e, ancor più, di Helmer, da cui, come si vedrà, mi discosto però proprio a proposito dell'idea di ricchezza perseguita da Iscomaco) mi sembrano particolarmente proficue, così come proficue mi sembrano anche le osservazioni più generali che continuano a vedere l'economia senofontea

---

<sup>5</sup> PISCHEDDA 2019, 187.

<sup>6</sup> Sull'attenzione di Senofonte per i fenomeni economici in senso odierno, cf. MOSSÉ 1975 e FIGUEIRA 2012, che però, forse con un linguaggio troppo marcato in senso evolucionistico, parla di uno «sviluppo imperfetto [...] di un concetto di "economia"» (668, cors. mio), per cui Senofonte e i suoi contemporanei «mancavano di un concetto di "economia"» in quanto «i loro confini concettuali erano in una certa misura circoscritti dalle loro limitate capacità di contare, misurare, registrare e calcolare» (683, cors. mio).

<sup>7</sup> TARAGNA NOVO 1968, 68.

<sup>8</sup> Così, rispettivamente, NATALI 1988, 18, e NATALI 2001, 270.

<sup>9</sup> BRAGUE 1974.

<sup>10</sup> DORION 2004 e DORION 2008; HELMER 2021, 123, 155 e *passim*; in realtà, quest'ultimo individua anche altri piani, oltre a quello strettamente etico.



come «l'arte di gestire tutti gli aspetti della propria vita personale», e il nostro dialogo, almeno per la seconda parte, come uno scritto volto a illustrare come sia possibile «svolgere il compito di *polites* ed interessarsi nello stesso tempo capillarmente del proprio patrimonio», «un manuale per i padroni di *oikoi* come Critobulo, che è egli stesso un membro della classe liturgica», ovvero «un manuale sull'arte di gestire ogni aspetto della vita»<sup>11</sup>. Helmer, in particolare, scrive, anche se a proposito non soltanto dell'*Economico* ma pure di altre opere di altri autori, che, «in quanto sapere e pratica, l'*oikonomia* è molto più complessa e globale: impegna il senso dell'iscrizione totale dell'uomo nel mondo, all'incrocio delle sue dimensioni domestiche, politiche e cosmiche»<sup>12</sup>.

Nelle pagine che seguono cercherò di mostrare in che modo tali concetti, pur validi nella concezione economica generale nella Grecia antica, si presentino, in tutte le parti del dialogo senofonteo e anche in altre opere dello stesso autore, come una forma di pensiero particolarmente ricca e articolata, che mette in campo un vocabolario estremamente preciso e coerente, la cui insistenza cercherò di fare emergere richiamando un buon numero di passi.

Utile, a questo scopo, la nozione di «fenomeno (fatto o istituzione) sociale totale» messa a punto da Marcel Mauss a proposito del carattere del dono nelle società orali: «Ci troviamo di fronte a un'enorme quantità di fatti, tutti molto complessi, in cui si mescola tutto ciò che costituisce la vita propriamente sociale delle società che hanno preceduto le nostre – fino a quelle della protostoria. In questi fenomeni sociali "totali", come noi proponiamo di chiamarli, trovano espressione, a un tempo e di colpo, ogni specie di istituzioni: religiose, giuridiche e morali – queste ultime politiche e familiari nello stesso tempo –, nonché economiche, con le forme particolari della produzione e del consumo, o piuttosto della prestazione e della distribuzione che esse presuppongono; senza contare i fenomeni estetici ai quali mettono capo questi fatti e i fenomeni morfologici che queste istituzioni rivelano»<sup>13</sup>.

Analogamente, infatti, l'*oikonomia* di Senofonte, a differenza della nostra economia (per chiarezza utilizzerò anche di seguito questa distinzione

---

<sup>11</sup> Cf., rispettivamente, DANZIG 2003, 65-66, ROSCALLA 1990, 49, PLÁCIDO 2008, 243, PISCHEDDA 2019, 186. Da questi e dagli altri studi, tutti molto apprezzabili, mi allontano tuttavia nello specifico dell'analisi e delle conclusioni.

<sup>12</sup> HELMER 2021, 160. Purtroppo, sono venuto a conoscenza del lavoro di Helmer (che non è specificamente su Senofonte) solo quando il mio articolo era già scritto. Alla fine, direi che, al di là della divergenza principale (già segnalata e su cui tornerò a tempo debito), mi trovo ad avere approfondito, senza saperlo (e utilizzando una categoria generale dell'antropologia di Marcel Mauss, su cui cf. immediatamente di seguito, nel testo), la sua linea di ricerca sull'*Economico*, e di avere ampliato l'indagine anche ad altre opere senofontee.

<sup>13</sup> Cf. MAUSS 1965, 157 (cors. mio). Cf. anche MAUSS 2002, 97-98. Sulla figura intellettuale di Mauss, cf. DI DONATO 2013, parte 2.



terminologica sia nei sostantivi sia nei loro derivati lessicali), non separa specialisticamente la sfera dell'economia da quelle della politica, della religione, della guerra, dell'etica, della giustizia, dell'estetica, della filosofia, dell'emozione sensoriale, della medicina, dell'architettura ... Proviamo dunque a vedere come.

## 2. *L'oikonomía socratica non è solo economia*

A fronte dell'idea di economia oggi diffusa, quella di Socrate nella prima parte dell'*Economico*<sup>14</sup> è il risultato dell'analisi che della parola *oikonomía* il filosofo sviluppa all'inizio dell'opera; naturalmente, come viene sottolineato (1, 11; 1, 13 etc.), in maniera dialogica e sempre in accordo con l'interlocutore, che in questi capitoli è il ricco Critobulo. Ora, tale sottolineatura non mi sembra semplicemente uno dei soliti richiami di Socrate al suo modo di procedere nel discorso. Piuttosto, mi pare volere mettere in luce un tratto comune alla dialettica e all'*oikonomía* che costituisce il tema stesso del dialogo; un tratto comune, peraltro, che pone entrambe le attività espressamente sotto il segno del piacere: infatti, «come è piacevole (*hedý*), quando abbiamo in comune le ricchezze, passarle in rassegna senza disputa, così lo è anche quando, avendo in comune i discorsi, possiamo passarli in rassegna concordando su ciò su cui dialoghiamo» (6, 3)<sup>15</sup>.

Dall'analisi socratica della parola viene fuori che l'*oikonomía* è la gestione dell'*óikos*, cioè, dell'abitazione (*oikía*) e di tutto ciò che si possiede sia fuori (1, 5) sia dentro di essa. Il riferimento è chiaro: all'esterno si possiedono i terreni e gli animali, all'interno la moglie (che, istruita dal marito nelle cose buone, *agathá*, o belle e buone, *kalá kagathá*, deve essere sua attiva compagna e suo 'contrappeso', *antírrhapos*, visto che i beni entrano in casa grazie all'attività di lui ma sono gestiti e spesi da lei: 3, 10-11 e 15) e gli schiavi (3, 4). L'*oikonomía* deve far sì che tutto ciò costituisca ricchezza (*chrémata*), dovendosi intendere come tale l'insieme dei possessi utili – cioè, secondo l'etimologia del termine,

---

<sup>14</sup> In queste pagine farò sempre riferimento al Socrate senofonteo e più in particolare, tranne quando diversamente specificato, al Socrate dell'*Economico* (opera che citerò col semplice rimando ai numeri del capitolo e del paragrafo).

<sup>15</sup> Socrate proverà *piacere*, ancora, ad ascoltare da Iscomaco ciò per cui questi ha buona fama (11, 1-2 e 13) e poi ad «apprendere», come è «proprio di un uomo amante della sapienza (*philosóphou*)», il modo in cui, volendo, potrebbe ottenere moltissimo raccolto (16, 9), e a scoprire di sapere già anche lui ciò che sa il suo esperto interlocutore (18, 5 e 9; 19, 5, 12 e 14) – interlocutore che, riuscendo a persuaderlo, ha mostrato di sapere presentare, con un'espressione di sapore socratico, «l'intero discorso che viene in aiuto alla [*sua*] tesi» (21, 1. Cf. Platone, *Fedone* 88e; *Protagora* 341d; Pseudo-Platone, *Amanti* 134c).



ciò di cui ci si serve (*chráomai*) – e vantaggiosi (*ophélima*), anziché dannosi (*bláptonta*) e fonte di perdite (*zemía*) (1, 7). Pertanto, come viene ribadito più volte, le stesse cose sono *chrémata* per chi sa servirsene ma non lo sono per chi non sa servirsene, e, poiché il criterio è l'utilità, anche gli amici di cui ci si sappia servire sono *chrémata* e, nonostante la cosa risulti certamente meno ovvia, lo sono perfino i nemici, sempre che uno sia capace di servirsene<sup>16</sup>. Di contro, pertanto, non costituiscono ricchezza né un cavallo di cui non si sia in grado di fare uso e dal quale, se disarcionati, si ricavi un malanno, né una terra che sia lavorata in modo tale da perderci, né delle greggi di cui non ci si sappia servire (1, 7-9 e 15). Già la nozione di ricchezza come «possessi utili», includente addirittura i nemici, ha carattere totale, in quanto implica l'idea del *sapere* servirsi in vista di uno scopo che, nei casi citati, può essere tanto quello economico quanto quello della salute fisica.

La costruzione stessa della casa (*oikía*) in cui si abita fa anch'essa parte dell'*oikonomía* a pieno titolo perché deve essere idonea a offrire la possibilità di *servirsi* delle suppellettili al momento opportuno, in quanto siano state poste «ciascuna al proprio posto (*en chóra*)», «là dove conviene (*prosékei*)» (3, 1-3). Ben a ragione è stato scritto che il termine «*oikonómos*» riassume adeguatamente «tutta la semantica della radice \**nem* sotto il concetto generale di organizzazione, messa in ordine, disposizione»<sup>17</sup>.

Quando all'interno di una esemplificativa lista dei beni che si possiedono ma non si sanno usare e quindi non vanno considerati *chrémata*, Socrate pone gli auli che appunto si sia incapaci di suonare, l'interlocutore introduce una precisazione che rimanda a quello che noi chiameremmo il valore di scambio di una merce: «a meno che non li venda» (1, 11). Infatti, ogni cosa ha valore o perché la si utilizza o perché la si scambia. Socrate ribatte facendo un ulteriore *distinguo* che riporta alla nozione di utilità che Critobulo, col ricorso alla figura del mercato e al valore di scambio e implicitamente al denaro, sembrava avere evitato: «se però sa venderli», ovvero, come dice subito di seguito, se li vende per qualcosa di cui sappia servirsi (*chráomai*); perché, se con il denaro ricevuto compra un'etera che gli «rende peggiore il corpo, peggiore l'anima e peggiore il patrimonio», se dunque quello ottiene un danno sul piano della salute, su quello etico e su quello economico,

---

<sup>16</sup> Cf. 1, 10 e 14-15. La riflessione sui nemici che si «hanno» è un passaggio importante al fine di stabilire che l'«avere» in abbondanza non basta a definire la ricchezza: infatti, se così fosse, chi ha molti nemici sarebbe ricco (cf. 1, 6 e 15). Diversi secoli più tardi, Plutarco svilupperà in un apposito trattatello il tema etico del *Come trarre vantaggio dai nemici*. Per esempi del modo in cui Socrate stesso si serve dei suoi nemici, cioè delle persone che lo criticano, cf. p. es. Diogene Laerzio 2, 35-36.

<sup>17</sup> LAROCHE 1949, 141 (sul tema, cf. fino a 145).



nemmeno quel denaro costituirà per lui un bene utile e quindi ricchezza (*chrémata*)<sup>18</sup>. In tal modo, anche il valore di scambio di una merce viene considerato alla luce dell'esito finale del processo, in quanto bene utile o no: bene utile o no, come si vede, di nuovo da un punto di vista totale. In breve, potremmo anche dire che ci troviamo davanti ad un 'valore di scambio totale'.

In termini analogamente totali sembra definirsi anche il proprietario del patrimonio. Infatti, se per pigrizia, mollezza d'animo e trascuratezza o piaceri (*hedonái*) come la passione del gioco dei dadi, egli non lavora, o se, pur lavorando, si dà poi a spese eccessive per qualche dissolutezza, allora egli è padrone (*despótes*) solo di nome e sono i suoi vizi ad essere i padroni veri (1, 19-23); invece, il dominio autentico, che permette il successo oikonomico, comprende l'ambito etico, la capacità di contenersi e di essere temperante (*enkratés*: 2, 1). Dunque, uno che si comporta in modo vizioso, lungi dall'essere *despótes* in ogni campo, o non lo è del tutto o lo è, al massimo, nel campo relativo alle entrate (provenienti dal lavoro) ma non in quello delle uscite. Egli è padrone (momentaneamente) dei beni che possiede già o che si procura ma non di se stesso, perché amministra non con piacere ma *per* il piacere, con conseguenti danni sia per la salute sia per il bilancio domestico stesso.

In realtà, a guardare al solo aspetto delle entrate, Socrate ha osservato che coloro che lavorano agendo a casaccio vengono a perderci, mentre quelli che si danno cura (*epimeléomai*) del lavoro con concentrazione agiscono «più rapidamente, più facilmente e con maggiore profitto» (2, 18). Ma, come si vedrà, costoro, che sembrerebbero artigiani, non risultano qui il miglior modello possibile: sono figure economiche, non oikonomiche.

Dunque, se la ricchezza è fatta di beni d'uso, alla fine è a questa nozione che bisognerà tornare. La quale, come si vede, è una nozione che rimanda alla qualità, che a sua volta, è un fatto complesso e totale: il bene d'uso è utile e non è misurabile in maniera meccanica, quantitativa, non è considerabile in sé e per sé, non è definibile a priori, non è un oggetto astratto, isolabile. Piuttosto, la definizione di ricchezza come insieme di beni d'uso prende in considerazione non l'oggetto in sé ma il tipo di rapporto che il suo possessore è in grado di instaurare con esso: la ricchezza si definisce in modo relazionale. Gli schiavi stessi non sono semplicemente gli uomini di cui si è proprietari, ma gli uomini di cui si è proprietari e che, grazie alla relazione che con loro si intrattiene, sono persone «*che vogliono lavorare e rimanere*», anziché fuggire

---

<sup>18</sup> Cf. 1, 12-14. Corpo, anima e patrimonio costituiscono un trinomio menzionato di nuovo in 1, 23.



(3, 4), come anche i soldati del re Ciro obbediscono volentieri e *vogliono* rimanere accanto al loro comandante nei pericoli (4, 19)<sup>19</sup>.

Socrate dichiara di essere sufficientemente ricco poiché non manca di nessuna delle cose che gli servono (*chrémata*), e di avere comunque amici pronti a soccorrerlo in caso di bisogno (2, 2; 2, 4; 2, 8). Alcuni studiosi, connotando quest'ultima precisazione in modo eticamente negativo, addirittura come una condotta parassitaria che ovviamente non si può attribuire per davvero al virtuoso Socrate, hanno suggerito che queste parole vanno intese come ironiche<sup>20</sup>. Tuttavia, come ho appena richiamato, Socrate si presenta esplicitamente come provvisto di quanto gli basta; soltanto nel teorico caso di bisogno ricorrerebbe agli amici, peraltro sicuramente disposti ad aiutarlo, visto che anche dandogli poco lo affogherebbero nell'abbondanza. Addirittura, egli è talmente ricco che si trova in condizione di potere contribuire anche al vantaggio (*synopheléin*) di altri, benché in modo diverso da come si possa aspettare chi guarda *all'oikonomía* come scienza specialistica pertinente alla sola quantità di beni e di denaro posseduta. Egli è ricco in modo maussianamente totale, e lo mostra il suo stesso primo interlocutore, Critobulo. Questi, in un primo momento, pretende di definire la ricchezza in termini puramente economico-quantitativi<sup>21</sup> chiedendo a Socrate la stima in denaro dei loro rispettivi patrimoni (2, 2-4). Poi, grazie al filosofo, si rende conto che la sua condizione è meno felice di quanto credesse: data la sua ricchezza, egli è obbligato a gravose liturgie, i suoi amici lo cercano in modo interessato, è eccessivamente dedito agli amori e trascura di pensare a come procurarsi ricchezze; perciò prega il suo interlocutore di contribuire al suo proprio vantaggio (*synopheléon*) guidandolo e istruendolo (2, 5-14 e 4, 1). Socrate subito si schermisce con la motivazione che gli introiti derivano, come si era già visto, dal sapersi servire di terra, cavalli, greggi e denaro e che a lui tale pratica ovviamente manca (2, 10-13); ma poi in qualche modo cede mettendo a disposizione la sua conoscenza indiretta, che gli proviene dal rapporto con persone che quella pratica ce l'hanno e che mettono in atto comportamenti esemplari in ogni ambito di competenza (2, 13-16).

Quella di Socrate è un'*oikonomía* perfetta – la cui dottrina è stata ricavata dall'indagine lessicale e concettuale, sul piano teorico, e dall'analisi della reale

---

<sup>19</sup> Per questo, secondo CORSARO 2011, *l'oikonomía* è definibile in termini di attività «governamentale».

<sup>20</sup> Cf. STRAUSS 1970, 104: poiché il comportamento di Socrate sarebbe quello di «un parassita, un mendicante – in una parola, un uomo ingiusto», l'affermazione andrebbe considerata ironica; cf. anche POMEROY 1994, 28 e 223-224. La stessa idea di un Socrate parassita è in NATALI 1988, 42: «Socrate pare volere soprattutto vivere alle spalle dei propri amici, sia pure con richieste limitate».

<sup>21</sup> Si tratta di una pratica diffusa: cf. p. es. Platone, *Leggi* 742e.



condizione del filosofo, sul piano concreto –, intesa come fatto sociale totale ed effettivamente perseguibile anche da qualsiasi popolano che, come lui, possieda pochi beni materiali e non sia vincolato da obblighi liturgici.

Critobulo, però, non è semplicemente uno del popolo. Egli è già ricco e ha solo bisogno di restarlo, dopo avere provveduto a quei doveri sociali che per lui rientrano nell'ordine della necessità (2, 5 e 14). Inoltre, desidera essere chiamato col nome onorifico di bello-e-buono, *kalós kagathós* (6, 12), pertanto l'ambito di competenza che gli «si addice» (*prépein*) deve essere quello più bello. Anzi, vedremo che, letteralmente, si tratta, al plurale e al superlativo, di ambiti di competenza bellissimi (*epistémai kállistai*: 4, 1). Certamente, i buoni (*agathói*) artigiani, che sono «quali si deve» (4, 1), fanno opere belle (*kalá*: 6, 13). Ma essi non sono autosufficienti bensì, come i cultori di tutte le altre arti, dipendono dall'agricoltura (5, 17); inoltre, sembrano presentare il *bello* e il *buono* separatamente – il primo nelle loro opere, il secondo in se stessi; e, soprattutto, delle loro opere sono soltanto i produttori e non anche gli utilizzatori.

Sull'agricoltura ritornerò dettagliatamente più sotto. Intanto, invito a notare che il Socrate in procinto di mostrare a Critobulo il modello oikonomico a lui conveniente, incarnato da quell'Iscomaco che risulta un vero e proprio 'doppio' del filosofo<sup>22</sup> al livello aristocratico, ora, nei capitoli 4-6, si muove appunto all'interno di una linea di pensiero propria di chi appartiene ad un alto *status* sociale. Egli accetta, ancora rifacendosi a motivi di ordine totale (di un ordine ancora 'più totale', si potrebbe dire), poi comprovati da una sorta di esperimento mentale (6, 6-7)<sup>23</sup>, il disprezzo rivolto dalle città verso i mestieri artigianali detti, appunto dispregiativamente, *banausici*<sup>24</sup>: da tale punto di

---

<sup>22</sup> Oltre che nella modalità dialogica generale, Iscomaco si svela particolarmente socratico, nel senso che procede come il filosofo fa di solito, nel riferimento abbastanza esplicito alla maieutica 16, 8) e al dialogo fondato sull'onesta e veritiera arte della dialettica (11, 25).

<sup>23</sup> Qui, come in tutte queste pagine, non importa tener conto delle incoerenze formali che si possono individuare nell'*Economico* e che sono segno di una sua elaborazione non ultimata. Nel caso specifico, in effetti, si sta fornendo un riassunto – «afferstavamo che la prova più chiara di ciò sarebbe il fatto che, se mentre i nemici stanno invadendo la regione uno, dopo aver disposto separatamente gli agricoltori e gli artigiani, chiedesse a ciascun gruppo se gli sembra opportuno difendere la regione oppure, cedendo la terra mantenere la custodia delle mura, così noi supponevamo che quelli che si curano della terra voterebbero di difenderla, gli artigiani invece di non combattere ma, per come sono stati educati, restare seduti senza affaticarsi e correre rischi» – che non corrisponde a quanto troviamo nella parte precedente dell'opera.

<sup>24</sup> Probabilmente si allude innanzitutto alle città aristocratiche ma forse anche a città con qualsiasi forma di governo. Si ricordi, per analogia, come anche nella nostra odierna democrazia parole originariamente denotanti mestieri come «netturbino», oggi non a caso





vista, questi «insozzano il corpo dei lavoratori e di coloro che se ne curano, costringendoli a stare seduti e a rimanere all'ombra, e alcuni anche a passare la giornata accanto al fuoco» (4, 2). Si tratta di comportamenti considerati più adatti a donne che a uomini, sicché, «dopo che si sono effeminati i corpi, anche le anime diventano molto meno forti. E i mestieri banausici comportano assoluta mancanza di tempo libero per aggiungervi la cura (*syn-epimeléisthai*) degli amici e della città, di modo che gli individui che li esercitano sembrano cattivi nel servirsi degli amici e nell'essere difensori della patria» (4, 2-3). In questa visione totale, i mestieri artigianali sono femminili, sedentari (con ciò che questo implica sul piano della salute del corpo che invece, come vedremo, ha bisogno di moto), asociali e apolitici. L'economia, coltivata in senso specialistico, non può che comportare connotazioni negative su più piani, e in primo luogo, come è ovvio per il pensiero aristocratico, su quello sociale e su quello politico.

Dati tali presupposti, Socrate può condurre adesso Critobulo, col suo racconto, davanti all'esempio che gli «si addice», cioè davanti a Iscomaco, il *kalós kagathós* (6, 17) il cui titolo già parla della sua qualità totale, che ripercorre gli stessi contenuti indicati da Socrate come afferenti all'*oikonomía* e che sempre con la stessa modalità di pensiero totale li declina, entrando nel dettaglio, nella maniera adeguata a chi ha da gestire una notevole ricchezza e fama. Da qui in poi scopriremo, come cercherò di mostrare, un modo di pensare e agire totale molto più ricco di quello riconducibile semplicemente alla 'normale' figura dell'aristocratico.

### 3. *Ciro, Iscomaco e suo padre, figure totali*

Prima di illustrare al suo interlocutore il modello rappresentato dall'ateniese Iscomaco, Socrate, all'inizio della parte che fa da transizione dal primo al secondo blocco dell'opera, anticipa le sue caratteristiche introducendo la figura di un personaggio meno immediatamente vicino agli Ateniesi ma molto caro a Senofonte e qui in buona parte sovrapponibile al personaggio di Iscomaco: si tratta del re di Persia, che costituisce un buon modello da imitare. Ebbene, questi ritiene «fra le occupazioni più belle e più necessarie (*kallístois te kái anankaíotátois*) l'agricoltura e l'arte bellica» e si cura (*epimeléomai*) egli stesso di entrambe (4, 4). Dopo la presentazione del pensiero

---

sostituita dall'espressione «operatore ecologico» – ma anche «commerciante» in frasi come «sei un commerciante!» – abbiano avuto una connotazione negativa, al punto da potere essere utilizzati come insulti. Sul termine *bánausos* (da cui deriva l'aggettivo in oggetto) etimologicamente indicante l'artigiano che accende il forno per lavorare i suoi materiali, cf. CHANTRAINE 1968-1980, s.v.



e della pratica di Ciro<sup>25</sup> fatta nel cap. 4, sarà lo stesso Socrate, nei due capitoli seguenti, a cominciare l'esposizione delle virtù dell'agricoltura su cui poi si soffermerà Iscomaco, visto che questa attività 'lavorativa' – fatto sociale totale quant'altri mai che ovviamente ha tra le sue caratteristiche quella di essere utile (*chrésimon*: 15, 13) – è l'unica adeguata ad un *kalós kagathós* (6, 8). Le posizioni dei tre personaggi, cui si aggiungerà poi quella del padre di Iscomaco, si fondono in un tutto unico per presentare il quale possono essere citate, come farò qui di seguito, le parole dell'uno o degli altri. Cerchiamo tuttavia di seguire un certo ordine.

Dunque, Ciro si occupa personalmente dell'agricoltura e della guerra; anzi, si occupa delle opere agricole «non meno (*oudén hétton*) che di quelle belliche»<sup>26</sup>. Il modulo espressivo dell'*oudén hétton* ricorre ancora altre volte per marcare le analogie tra i due ambiti e ci svela alcuni dei legami che tra loro sussistono, per esempio dal punto di vista religioso. Infatti, gli dei sono signori dell'agricoltura *non meno* che della guerra (5, 19; 6, 1): perciò, si può forse pensare che nel primo caso ce li si debba propiziare *meno* che nel secondo<sup>27</sup>? E l'agricoltore deve spronare i lavoratori *non meno* di quanto debba fare lo stratego con i soldati (5, 16). Ma, si badi, è l'attività del primo, svolta nella normalità del tempo di pace, ad essere prioritaria rispetto a quella del secondo, che si esplica nelle singole contingenze del tempo di guerra. È l'agricoltura che abitua l'uomo al comando, anzi, per meglio dire, «allo stesso tempo [lo] educa» (*sympaidéuo*: 5, 14) a questa capacità che, dentro un orizzonte culturale di contiguità e omologia tra sfera pubblica e sfera privata<sup>28</sup>, è comune non solo all'agricoltura e all'arte bellica ma anche alla politica e all'amministrazione del patrimonio in generale (21, 2), e, in qualsiasi ambito, deriva sempre dall'educazione, dalla buona natura e dal possedere un carattere divino (21, 11, cf. 21, 5)<sup>29</sup>.

Socrate e Iscomaco sviluppano abbastanza il tema della religiosità del lavoro agricolo: la terra, che è «madre e nutrice delle altre arti» (5, 17), è anche una divinità che «insegna» la giustizia, in quanto «benefica in ricambio»

---

<sup>25</sup> Si tratta probabilmente ora di Ciro il Vecchio ora di Ciro il Giovane, ma le due figure tendono a sovrapporsi e le nominerò pertanto come se si trattasse sempre della stessa.

<sup>26</sup> Cf. 4, 12; cf., a proposito di Ciro, già 4, 9 e poi 4, 17.

<sup>27</sup> Cf. 5, 20. Oltre che in contesti generici (1, 23; 2, 6), l'espressione è utilizzata a proposito dell'agricoltore che deve spronare i lavoratori *non meno* di quanto debba fare lo stratego con i soldati (5, 16), e a proposito dell'ufficiale di prua che conosce il posto di ogni cosa nella nave (modello, a sua volta, per l'ordine da seguire in casa) *non meno* di chi conosce l'ordine che si trova tra le lettere in ogni parola (8, 14).

<sup>28</sup> Sull'omologia tra pubblico e privato in Senofonte, cf. anche AZOULAY 2009.

<sup>29</sup> Sul carattere religioso e naturale del comando in Senofonte, cf. ESPINAS 1905.



(*antipoiéo*) coloro che se ne curano (*therapéuo*)<sup>30</sup>; la sua capacità di portare certi frutti (20, 13) è un tutt'uno col suo piacere (*hédomai*) di far nascere e nutrire certe piante e non altre, per cui pretendere di coltivare quelle che essa non può fare sviluppare significa «lottare con la divinità» (*theomachéin*)<sup>31</sup>, così come poi seminare «prima di esservi stati invitati dal dio», cioè senza guardare a lui per vedere quando farà piovere, significa «lottare contro molte perdite» (17, 2). Quando si uniformano al ritmo impresso dal dio alla natura, invece, tutti gli uomini concordano, cosicché, ad esempio, in inverno tutti al contempo (*háma*) indossano vestiti pesanti e tutti al contempo (*háma*) accendono il fuoco (17, 3)<sup>32</sup>.

Nell'attribuire ai suoi eroi questo modo di concepire la terra, Senofonte, come evidenziava Jean-Pierre Vernant nei suoi primi studi di psicologia storica, continua, rinforza ma anche in parte modifica una mentalità molto più antica, rinvenibile per esempio in Esiodo. Per il poeta di Ascra il lavoro agricolo «è una forma di vita morale, che s'afferma in contrasto coll'ideale del guerriero; è anche una forma d'esperienza religiosa, ansiosa di giustizia e severa. [...] non si può separare quello che appartiene alla teologia, all'etica e al trattato d'agricoltura»<sup>33</sup>. Per Senofonte, invece, «l'agricoltura è innanzitutto ciò che permette ad un certo tipo di *areté* di esercitarsi. [...] l'agricoltura s'associa ora all'attività guerriera per definire il campo delle occupazioni virili»<sup>34</sup>. In effetti, la terra, di per sé, «spinge» alla difesa della regione con le armi in quanto mette il raccolto a disposizione del più forte e «procura» la possibilità di esercitarsi in attività utili alla guerra, come la corsa, il lancio del giavellotto e il salto (5, 7-8). Così, quando gli agricoltori sono ostacolati nel loro lavoro dai nemici, essi

---

<sup>30</sup> Cf. 5, 12; cf. 20, 14 e *Ciropedia* 8, 3, 38; ma cf. anche, p. es., Pseudo-Aristotele, *Economici* 1343a 27sgg. Fra coloro che leggono l'*Economico* in termini di dialogo ironico, KRONENBERG 2009, 48, sostiene che l'insegnamento della giustizia da parte della terra sarebbe prova del fatto che la sezione morale dell'elogio dell'agricoltura è «la più potenzialmente ironica». Poi, a proposito della dichiarazione di Socrate che cani e cavalli ottengono benefici dall'agricoltura in 5, 6, essa sarebbe «un ulteriore indizio del fatto che egli crede che la moralità di questo tipo di allevamento sia appropriata per gli animali, ma che forse gli umani possono fare di meglio» (ivi). Nel testo senofonteo non riesco a trovare nessun appiglio – né mi pare che la studiosa ne presenti – che possano giustificare tali idee.

<sup>31</sup> Così in 16, 3; per il «piacere» della terra cf. anche 20, 11.

<sup>32</sup> Nel testo, qui e negli altri passi che citerò nel corso di queste pagine, ho tradotto in un italiano abbastanza forzato i correlati *háma ... háma* per ricalcare la lettera del greco che sottolinea insistentemente la nozione di simultaneità e che in una resa più scorrevole come «sia..., sia...» si perderebbe.

<sup>33</sup> VERNANT 1978, 288-289 (cors. mio). Cf. anche VIDAL-NAQUET 2006, parte I, cap. 1.

<sup>34</sup> VERNANT 1978, 290-291; cf. anche 311: «Per un Senofonte, l'agricoltura è più affine all'attività guerriera che alle occupazioni degli artigiani; il lavoro della terra non costituisce né un mestiere, né un'abilità tecnica, né uno scambio sociale con altri». Sulla connotazione religiosa e politica dell'agricoltura in Senofonte, cf. anche HELMER 2021, 137-138.



sono già «preparati» ad invadere il paese ostile per procurarsi lì il loro sostentamento: l'agricoltore è pronto a rendersi conto che il suo 'lavoro', in tempo di guerra, è quello militare e sostituisce «con maggiore sicurezza» quello svolto con l'aratro (5, 13). È evidente da quanto già detto sopra che questa nuova associazione non rimpiazza quella precedente ma vi si aggiunge. E vi si aggiungono, come cercherò di mostrare, anche altre associazioni.

Ma, per tornare al re persiano, l'impegno di Ciro nell'agricoltura non è solo un tutt'uno con quello militare (e organizzativo)<sup>35</sup>. Nella sua pratica si riscontrano anche altri valori 'iscomachei'. In primo luogo, ovunque soggiorni, Ciro si cura che i giardini, i cosiddetti "paradisi", siano pieni «di tutte le cose belle e buone (*kalón te k'agathón*) che la terra vuole far nascere» (4, 13). La sua agricoltura è dunque attività espressamente aristocratica e, per così dire, produttiva di frutti 'aristocratici'. Inoltre, la descrizione del lavoro agricolo svolto dal re in persona aggiunge particolari importanti per comprendere la varietà di livelli da esso coinvolti: gli alberi da lui coltivati, infatti, erano «belli (*kalá*)», disposti «a intervalli regolari [...] e tutti bellamente (*kalós*) angolati, e molti e piacevoli (*hedéiai*) erano gli odori» (4, 21). L'agricoltura investe dunque il livello estetico e sensoriale (visivo e olfattivo). E lo investe proprio nel senso di un fatto sociale totale, cioè, come diceva Mauss, «a un tempo e di colpo». Il testo senofonteo, a questo proposito, è del tutto chiaro: la cura (*epiméleia*) del lavoro agricolo costituisce «al contempo (*háma*) sia una piacevole passione (*hedypátheia*) sia un accrescimento del patrimonio sia un esercizio a essere capace in quanto conviene all'uomo libero. In primo luogo, ciò da cui gli uomini hanno da vivere, questo lo porta a coloro che lavorano la terra, e ciò di cui provano piacere (*hedypathóusi*) lo porta in aggiunta; poi, ciò con cui gli uomini adornano (*kosmóusi*) gli altari e le statue e con cui si adornano (*kosmóuntai*) essi stessi, anche questo lo offre con piacevolissimi (*hedíston*) odori e spettacoli»<sup>36</sup>. La terra procura dunque una gratificazione per i sensi eticamente accettabile e un'altrettanto accettabile, perché del tutto naturale, cosmetica (i fiori).

La sfera semantica del piacere in riferimento all'agricoltura compare in parecchi punti dell'opera e sotto diverse forme: in generale, come godimento della vita in campagna (dove è facile passare l'inverno con fuoco abbondante

---

<sup>35</sup> Cf. 4, 16: egli è *áristos* in tale organizzazione come anche «nel difendere le cose organizzate». Sull'analogo comportamento di Ciro «nei confronti dell'esercito come nei confronti della terra», cf. ROSCALLA 1991, 96, n. 6.

<sup>36</sup> 5, 1-3. Per la tecnica agricola considerata dal punto di vista sia emotivo-sensoriale sia economico, cf. anche 5, 11: essa costituisce un possesso «più piacevole» (*hédion*) di ogni altro e una «cura più piacevole o più vantaggiosa (*epiméleian hedió ... ophelímotéran*) per la vita» di ogni altra.



e con bagni caldi, e in estate trovare ombra e vento fresco), e in particolare come piacere per la moglie, vita ben accetta agli schiavi, desiderabile per i figli, gradita agli amici (5, 9-10). Insomma, date le caratteristiche di questo luogo 'totale', di relax per tutti in ogni momento libero e di effettualità multipla nei momenti di impegno<sup>37</sup>, sarebbe strano «se un uomo libero avesse un possesso più piacevole (*hédion*) di questo o una cura più piacevole (*hedío*) di questa o più vantaggiosa (*ophelimotéran*) per la vita» (5, 10-11).

È l'esistenza intera che l'agricoltura rende sempre superlativa e, come mostra la martellante aggettivazione costantemente plurima, sempre a diversi livelli. «Bellissima, ottima, piacevolissima» (6, 11), «piacevolissima» e «facilissima (*rháste*) da imparare» (6, 9; 21, 1), «nobilissima (*ghennaiotáte*) e facilissima (*rháste*) da imparare» (18, 10)<sup>38</sup>, è essa, con la sua *philanthropía*, «che rende ricchi coloro che la conoscono. [...] giovevolissima, piacevolissima da praticarsi, bellissima, graditissima agli dei e agli uomini e oltre a ciò facilissima ad apprendersi» in quanto richiede semplicemente la vista e l'udito (15, 4). L'agricoltura è un'arte tanto *philánthropos* e mite, appunto, «da rendere subito conoscitori di essa stessa già guardando e udendo», cioè con il semplice ricorso a quelli che sappiamo essere per i Greci i sensi fondamentali e più apprezzati<sup>39</sup>, e «istruisce essa stessa su come ci si può servire (*án chróto*) di essa nel modo più bello (*kállista*)»<sup>40</sup>: anche solo guardando un terreno altrui, è possibile conoscere le sue potenzialità, «e se, per l'inattività di coloro che lo possiedono, esso non può mostrare la propria *dýnamis*<sup>41</sup>, spesso è possibile conoscere su di esso cose vere da un luogo vicino più che dall'informazione del vicino. E, anche incolto, mostra tuttavia la propria natura: infatti, quello che fa nascere bei frutti selvatici può, curato, produrre anche bei frutti domestici. Così dunque anche coloro che non sono molto esperti di agricoltura possono ugualmente conoscere la natura del terreno» (16, 2-5). Ed è per questo che, della coppia di elementi secondo Iscomaco per volontà divina indispensabili

---

<sup>37</sup> Diversamente, POMEROY 1994, 255, dato che manca di riconoscere tale valenza plurima, cioè appunto il valore sociale totale, dell'agricoltura e opera una separazione tra le varie funzioni di quest'ultima, suppone una sorta di contraddizione senofontea: «dentro il modello di pensiero convenzionale, espresso nel tradizionale linguaggio retorico reiterante i piaceri della vita di campagna, Senofonte introduce riferimenti alla guerra (5, 7, 13-16) che frantumano l'idillio».

<sup>38</sup> Per l'agricoltura come «nobile» cf. anche 15, 4. Inoltre, rende «nobili» anche coloro che hanno relazione con essa: 15, 12.

<sup>39</sup> Cf., da ultimo, COZZO 2021.

<sup>40</sup> 19, 17-18, cf. 10, 10 etc.

<sup>41</sup> Terminologicamente, all'*arghía* dei proprietari corrisponde l'*arghía* della terra; e complementariamente, come c'è la *dýnamis* della terra lavorata, c'è l'*adyynamía* di coloro che non la lavorano e la lasciano *argós* (20, 22).



alla riuscita nelle proprie attività, cioè «il conoscere (*ghignóskein*) ciò che bisogna fare e il curarsi (*epimeléisthai*) che ciò venga portato a termine» (11, 8), la nozione estenuantemente ribadita nel nostro trattatello è quella relativa a quest'ultimo e espressamente dichiarata come quella delle due realmente fondamentale – e tanto nell'agricoltura quanto nell'arte militare (20, 4-9).

La facilità della tecnica agricola, fondata sul suo carattere naturale e religioso, giustifica l'utilizzazione da parte di Iscomaco della maieutica socratica per spiegarla ... a Socrate, che in tal modo, grazie alla guida delle domande del suo interlocutore, va scoprendo via via di sapere già tutto<sup>42</sup>. Come la scoperta dell'*oikonomía* nella prima parte dell'opera, anche l'apprendimento dell'agricoltura, dunque, è un apprendimento filosofico – ovviamente di tipo socratico. Non lo è invece quello di altri mestieri tecnici: l'arte del riconoscimento della lega del denaro, quella del suonare l'aulo, quella della pittura e «le altre di tal genere» non si conoscono se non dopo averle studiate (19, 16-17). Ed è ancora al contrario di come avviene nelle altre arti (19, 16), dove il regime di concorrenza induce a tenere segreti i trucchi del mestiere, che la terra offre subito conoscibili e imparabili le opere che richiede, e così distingue «i cattivi e i buoni» (20, 13-14), cioè chi vuole lavorare con cura e chi no. L'agricoltore che pianta e semina nel modo più bello (*kállista*) prova piacere (*hédomai*) a farsi osservare e, «qualunque cosa tu gli chieda delle cose fatte in modo bello (*kalós*), non ti nasconderebbe nulla su come le ha fatte» (15, 11).

L'agricoltura ha incidenza in tutti gli ambiti e ciò è ripetuto ad oltranza<sup>43</sup>. Inoltre, si potrebbe dire che l'agricoltura ... non è nemmeno solo agricoltura. Infatti «anche la pastorizia è collegata (*synéptai*)» ad essa, «sicché», di nuovo con implicazioni a più livelli (religioso ed economico), si può sacrificare agli dei e al contempo sopperire ai propri bisogni (5, 3). Anzi, essa «porta» il necessario per sostentarsi e «porta in aggiunta» tutto il resto che si è già detto, e ancora «non permette» di ottenerlo con mollezza ma «abituata» alla sopportazione del freddo invernale e del caldo estivo, esercita e irrobustisce il

---

<sup>42</sup> In 16, 6 e in 19, 14-15 le allusioni alla maieutica sono abbastanza esplicite, ma tutta questa parte della conversazione tra i due interlocutori segue chiaramente la dinamica discorsiva secondo cui solitamente procede Socrate (cf. 17, 1; 18, 5 e 10 etc.). Sul rapporto tra facilità dell'agricoltura e sua insegnabilità attraverso la maieutica, cf. FRAZIER 1997.

<sup>43</sup> La terra coltivata «restituisce il favore» (*anticharízomai*) a chi la lavora, «accoglie in modo più piacevole» chi se ne cura e gli dà ciò che egli desidera o – concetto che ricorda i compiti di munificenza spettanti a Critobulo in 2, 5 – accoglie con generosa abbondanza gli stranieri (5, 8), offre le primizie convenienti agli dei, mostra feste in cui regna l'abbondanza (5, 10), e «spinge allo stesso tempo» (*symparoxýno*) ad essere valorosi perché i campi si trovano all'esterno della città, fuori dei luoghi di difesa e quindi «procura» uomini ottimi e benevoli nei confronti della comunità (6, 10).



corpo dei piccoli coltivatori diretti, e «rende virili», svegliandoli di buon mattino e costringendoli a camminare – attività che, a sua volta, è anche salutare<sup>44</sup> – , i grandi proprietari, «nutre anche il cavallo» (*syntrépho*) di costoro, e «incita insieme» (*synepáiro*) con la caccia (dunque è collegata anche con questa) ad amare la fatica fornendo facile nutrimento ai cani e «allo stesso tempo nutrendo» (*symparatrépho*) la selvaggina (5, 4-5).

In realtà, poi, tutto questo è un sistema integrato in cui la terra è con ogni elemento in rapporto di reciprocità e, come indica una serie di verbi con il preverbo *syn-* (non solo quelli appena citati), di simultanea co-azione e retroazione: «anche i cavalli e i cani, mentre traggono vantaggio dall'agricoltura, sono a loro volta di vantaggio (*antophelóusi*) alla campagna: il cavallo portando di mattina colui che se ne dà pensiero alla sorveglianza dei lavori e offrendogli la possibilità di ritornare tardi, e i cani impedendo alle bestie selvatiche la rovina del raccolto e del bestiame e allo stesso tempo offrendo (*symparéchousai*) sicurezza ad una vita in luoghi isolati» (5, 6). Infine, il grano, prodotto dalla terra, se dopo la raccolta viene bruciato nella parte bassa rimasta nel suolo, a sua volta «contribuisce al vantaggio» (*synopheléo*) della terra e, se viene buttato nel concime, «contribuisce al suo aumento» (*symplethýno*) (18, 2).

Ancora, e di nuovo diversamente dalle arti banausiche, l'agricoltura concorre a che coloro che la praticano «abbiano cura (*synepimeléisthai*) sia degli amici sia della città», come pure a che abbiano corpi «bellissimi e robustissimi (*kallistá te kái eurostótata*)» (6, 9). Iscomaco ha tempo libero da dedicare alla vita politica e sociale perché nei suoi campi si trovano sovrintendenti (*epítropoi*) che badano per lui agli schiavi che lavorano lì. Tali sovrintendenti sono stati istruiti da lui stesso (12, 4) con una sorta di corso di formazione che ha infuso in loro una virtù totale, che consta di volontà di fare il bene del padrone e aver piacere di mostrargli un raccolto quanto più abbondante possibile, di conoscenza dei lavori da svolgere, di competenza nel comando (15, 1): insomma, la virtù di comportarsi come farebbe il padrone, senza volere però essere padroni.

È per questo, dunque, che Iscomaco può anche avere il tempo di incontrare degli stranieri, con i quali ha convenuto un appuntamento in un luogo della città ben preciso (7, 1; 12, 2). Si noti, tra l'altro, che qui la menzione del dettaglio sul posto in cui vedersi è rilevante: essa qualifica il nostro personaggio come uomo consapevole dell'importanza di stabilire, con chi vuole incontrarsi, un luogo ben determinato così da non doverlo andare a cercare in giro a caso, e dunque come conoscitore dell'ordine, che è concetto,

---

<sup>44</sup> Per il riferimento alla cura del proprio corpo, per renderlo «in salute e forte», da parte di Iscomaco, cf. 10, 5; 11, 8; 11-12 e 19-20.



come si vedrà, fondamentale nell'*oikonomía* e spiegato appunto anche con l'esempio del modo in cui va preso un appuntamento (8, 23).

La delega agli *epítropoi* utilizzata da Iscomaco è una pratica ben nota anche ad Aristotele che la considera un'abitudine diffusa: «per quanti hanno la possibilità di non soffrire essi stessi questo fastidio, un sovrintendente (*epítropos*) riceve questo onore ed essi si dedicano alla politica o alla filosofia» (*Politica* 1255b 35-37). Ma il modo in cui lo descrive Senofonte sembra presentare una sfumatura particolare, perché ci pone sotto gli occhi ancora una volta un comportamento totale. Ecco la scena. Socrate, vedendo Iscomaco in città, seduto sotto il portico di Zeus Eleuterio, in attesa degli stranieri che ha da incontrare, lo loda ammirando la sua pazienza con le seguenti parole: «Per Zeus, badi fortemente a non buttar via la tua nomea! Infatti, benché ci siano forse molti tuoi beni che abbisognano della tua cura, poiché hai dato un appuntamento agli stranieri, li stai ad aspettare per non venir meno alla tua parola». L'aristocratico, però, lo corregge: «*ma nemmeno* quei beni di cui parli sono da me trascurati, perché nei campi ho dei sovrintendenti» (12, 2). L'intenzione di sottolineare l'aspetto della polifunzionalità dell'azione di Iscomaco anche in questo caso mi pare evidente: il tempo dell'attesa in città non solo assicura la buona fama e il senso di correttezza di Iscomaco nei confronti degli stranieri, come chiarisce Socrate, ma, col contemporaneo ricorso ai sovrintendenti in campagna, *neanche differisce* da quello della cura del lavoro agricolo.

L'esposizione fatta da Iscomaco della sua giornata-tipo insiste sulle caratteristiche fin qui menzionate. Il ricco aristocratico comincia la sua mattinata venerando gli dei e cerca di agire poi in maniera tale che, come ha appena pregato, possa «ottenere salute, forza fisica, onore in città, benevolenza tra gli amici, una salvezza bella (*kalés*) in guerra e una ricchezza accresciuta in modo bello (*kalós*)» (11, 8) – con la solita specificazione del carattere 'non autonomo' dell'arricchimento. Religione, salute, robustezza fisica, comportamento pubblico e privato, militare ed economico costituiscono il suo orizzonte valoriale. Esso è ribadito subito di seguito sotto il segno della piacevolezza: «a me sembra piacevole (*hedý*), o Socrate, onorare grandemente gli dei e portare vantaggio (*epophelín*) agli amici, se hanno bisogno di qualcosa, e che la città, per quanto sta a me, con le mie ricchezze non sia disadorna (*akósmeton*)»<sup>45</sup>. Da parte sua, Socrate coglie facilmente il nesso che sussiste tra il possesso di ricchezze e la possibilità di beneficiare la città (con il

---

<sup>45</sup> 11, 9. Iscomaco prova piacere – presuppone Socrate senza essere smentito – anche a raccontare le attività che gli danno buona fama. Si tratta ancora una volta di un elemento immateriale, di natura aristocratica, come quello, già segnalato, di Ciro che ha piacere a farsi ammirare per i suoi lavori agricoli (4, 21-22).





conseguente riconoscimento pubblico) e gli amici: «sono belle (*kalá*) le cose che dici, e proprie di un uomo molto potente», che riesce non solo ad amministrare il suo patrimonio ma anche a «produrre un'eccedenza così da adornare la città ed alleviare (*epikouphízein*) gli amici»<sup>46</sup>. Quindi chiede a Iscomaco: «come ti curi della salute? Come della forza fisica? Come ti è possibile salvarti in modo bello (*kalós*) in guerra? Sull'arricchimento [...] mi sarà sufficiente ascoltare queste cose dopo» (11, 11). Per essere precisi, Socrate si accontenta di sentire per ultimo quanto Iscomaco ha da dire su ciò che sarebbe meglio chiamare non «arricchimento» ma, con un calco, «arricchizione». Infatti, il termine greco che appare qui è *chremátisis*, con quel suffisso *-sis* indicante un'azione che giunge al suo compimento, e non *chrematismós* (appunto «arricchimento» e «affarismo»), il cui suffisso *-mós* rimanda ad un'azione nel suo svolgimento, tendenzialmente continuo, e dunque ad una persistente ricerca di ricchezza in un ciclo economico dominato dalla necessità di una riproduzione economica allargata (Denaro-Merce-Denaro incrementato) come quello del commercio intermediario. Già da questo comprendiamo che Iscomaco persegue una ricchezza limitata e non continuativamente maggiore. Su questo punto tornerò nella parte finale del presente paragrafo.

In realtà, Socrate – che qui, si ricordi, gioca il ruolo di allievo del suo interlocutore – non sembra avere compreso bene il modo di comportarsi di Iscomaco che non è fatto di azioni separate, presentabili in singole risposte alle sue quattro domande. Effettivamente, Iscomaco non ha da trattare quattro argomenti ma uno solo; come chiarisce egli stesso, «tutte queste cose sono conseguenti (*akóloutha*) tra di loro. Infatti, dopo che uno ha ciò che è sufficiente per mangiare, mi sembra che la salute in lui permanga maggiormente con l'affaticarsi correttamente<sup>47</sup>, e con l'affaticarsi gli viene maggiormente forza, e con l'esercizio si salva meglio nelle situazioni belliche, ed è normale che, con l'impegnarsi e il non rammollirsi, accresca maggiormente il patrimonio» (11, 12). Dunque, tutto si realizza in virtù della concatenazione necessariamente esistente tra un elemento e l'altro non tanto sul piano cronologico quanto su quello logico. Non ci sono spiegazioni separate su ognuno dei temi richiesti ma una sola che li vede legati insieme.

---

<sup>46</sup> 11, 10. Lo stesso verbo *epikouphízo* è utilizzato in 17, 13, per indicare l'alleggerire la terra per portare aiuto (*epikouréo*) al grano quando questo sia stato coperto dal fango.

<sup>47</sup> Cf. Ippocrate, *Regime 1, 2, 2*: «colui che mangia non può stare in salute se non fa anche esercizio. Cibi ed esercizi hanno capacità opposte le une alle altre, ma le une con le altre contribuiscono alla salute. Per natura gli esercizi fanno spendere le energie che ci sono, i cibi e le bevande riempiono ciò che è stato svuotato». La medicina amministra le 'entrate' e le 'uscite' del corpo perché ci sia sempre un equilibrio; si ricordi che essa è una «*oikonomíe* relativa al malato» (*Epidemie 6, 2, 24*).



Socrate recepisce la correzione. Infatti, dopo avere udito come Iscomaco organizza la sua giornata – disbrigo degli impegni in città o in campagna dove si reca a piedi facendo così del moto; controllo della maniera in cui viene svolto il lavoro nei campi e sua eventuale rettifica<sup>48</sup>; esercizi a cavallo che simulano le difficoltà dei campi di guerra<sup>49</sup>; ritorno a piedi, ora di passo ora di corsa, mentre uno schiavo riconduce il cavallo a casa portando in città, «al contempo» (*háma*), ciò di cui i padroni abbiano lì bisogno; pranzo equilibrato, in modo che lo stomaco non sia troppo vuoto né troppo pieno (11, 14-18) –, il filosofo ammira nel suo interlocutore il fatto di «servirsi (*chrésthai*) nello stesso tempo congiuntamente (*en tó autó chróno syneskeuasménos*) di ciò che provvede alla salute e alla forza fisica e degli esercizi per la guerra e delle cure della ricchezza» (11, 19). Peraltro, che Iscomaco agisca realmente in modo corretto risulta sotto gli occhi di tutti: «vediamo infatti che per lo più, con l'aiuto degli dei, sei in salute e in forze e sappiamo che sei considerato tra i più esperti cavalieri e tra i più ricchi» (11, 20).

Il comportamento oikonomico di Iscomaco ha implicazioni anche sul piano dei rapporti sociali e, per così dire, giuridici. Col suo modo di vivere, secondo Senofonte, l'aristocratico personaggio si difende preventivamente dalle accuse di ingiustizia che riceve in quanto si mostra addirittura benefattore degli altri e si esercita anche ad accusare i disonesti curando l'arte della parola. Infatti, in ambito privato, quando i suoi schiavi litigano tra loro, egli li ascolta e confuta chi è nel torto<sup>50</sup>; poi biasima o loda qualcuno davanti agli amici e riconcilia le persone con cui è in rapporto quando esse hanno dissidi, e infine parla davanti allo stratego o in Consiglio (11, 21-24). E, di nuovo, viene sottolineato che queste non sono attività separate, ma coincidono con il tempo stesso della vita quotidiana: «non ti sembra, Socrate, che io passi continuamente il tempo (*diateléin*) ad esercitare queste stesse attività [...]?» (11, 22).

---

<sup>48</sup> Il verbo che qui designa l'azione di correggere è *metarrhythmízo*, lo stesso usato da Iscomaco nel dialogo con Socrate quando, accingendosi a esporgli il suo modo di vivere, chiede al suo interlocutore, appunto, di correggerlo se gli sembra che faccia qualcosa in modo non bello (11, 2).

<sup>49</sup> Gli stessi che troviamo quando Senofonte, nel trattato *Sull'equitazione* 3, 7, mostra come fare ad acquistare un buon cavallo «da guerra».

<sup>50</sup> A proposito degli schiavi, è opportuno almeno accennare al fatto che anche la loro condotta è definita in termini totali: essa è «giusta» quando fa gli interessi dei padroni (9, 13; 14, 6 etc.) che, ancor prima di comandare su di loro, li istruiscono (*didásko*), li educano (*paidéuo*) e cercano di infondere in loro appunto quel senso di giustizia (9, 12-13; 12, 3-4 etc.). Questa giustizia diventa per gli schiavi anche fattore economico perché vengono arricchiti dai padroni, e, se aspirano alla lode di coloro che li comandano, sono addirittura trattati da liberi e perfino da *kalói kagathói* (14, 7-9): vengono messi in gioco così, contemporaneamente, diritto, economia e politica.



Infine, torno, come anticipato, all'agricoltura, per illustrare il modo di esercitarla scoperto dal padre di Iscomaco che l'ha insegnato anche al figlio: anch'esso presenta tratti totali. Il padre, come riferisce a Socrate il suo interlocutore, praticava una «riuscitissima 'arricchizione' (*chremátisis*)»<sup>51</sup>, sulla base di un'idea ancora una volta «facile da imparare»: egli acquistava campi incolti e con il suo lavoro (cioè con il lavoro dei *suoi* schiavi) determinava una *epídoxis*, «un miglioramento/un'aggiunta», un miglioramento che costituiva un'aggiunta in termini di valore – li rendeva infatti «di valore di molte volte maggiore rispetto al prezzo originario» a cui li aveva acquistati – e quindi li rivendeva ad un prezzo più alto<sup>52</sup>. Tale attività di acquisto–coltivazione–vendita viene definita in termini totali, cioè non solo come 'arricchizione' ma anche come «amore dell'agricoltura (*philogheorghía*)», «amore della fatica (*philoponía*)», «amore del lavoro (*philerghía*)», e il padre di Iscomaco sostiene – e non abbiamo motivo di dubitare delle sue parole – di comportarsi così «per avere qualcosa da produrre (*hó ti poiói*) e al contempo (*háma*), avendone un vantaggio, provare piacere (*ophelóumenos hédoito*)» (20, 25-26). Anzi, egli sembra esporre al figlio una dottrina generale, quasi una filosofia, attinente sia al piano economico sia a quello emotivo-sensoriale. Infatti dice che i campi già lavorati costano molto denaro e non comportano miglioramento/aggiunta né piacere (*hedoné*) (20, 23).

Dopo avere ascoltato questo discorso, Socrate pretende che ci sia un'analogia tra la condotta dei due aristocratici, padre e figlio, e quella dei mercanti interpoleici (*émporoi*). Effettivamente, egli dice, anche questi ultimi comprano qualcosa, ad esempio il grano, a poco prezzo in una città e poi lo rivendono in un'altra dove venga onorato/valutato (è qui usato l'ambiguo *timásthai* che rimanda sia all'onore, valore 'spirituale', sia al prezzo, valore economico) molto per tornare poi a comprarne altro, mostrandosi in tal modo – e qui l'ironia del filosofo sembra chiara – «amanti del grano» (20, 27-28).

Iscomaco, però, non prende sul serio il paragone. E, direi, a ragione. Perché, contrariamente a come fanno i mercanti con le loro merci, i personaggi di cui parliamo non si limitano a fare 'circolare' i campi dal vecchio proprietario al nuovo, ma, come ho detto, li coltivano e faticano (con la fatica dei loro schiavi) per trasformarli da improduttivi in produttivi, ovvero, da inutili in utili. La pratica 'scoperta' dal padre di Iscomaco segue allora, in

---

<sup>51</sup> Il vocabolo, non attestato prima di Senofonte (presso cui ricorre solo nell'*Economico*, ma ben due volte e sempre in relazione alla famiglia di Iscomaco), compare poi, nei testi pervenuti, poche volte e solo dal I sec. in poi.

<sup>52</sup> Cf. 20, 22-24 e 26. Il termine *epídoxis*, che ho tradotto con «aggiunta», indica il «beneficio», e poi anche il «progresso». Nell'*Economico* i due significati, di nuovo in senso totale, non sono scindibili.



realtà, il ciclo economico in cui sono inseriti gli artigiani, cioè Merce-Denaro-Merce. Questi, infatti, comprano la materia prima, la lavorano trasformandola e la rivendono tenendo conto anche del tempo di lavoro (mediamente) impiegato per darle la nuova forma. D'altronde, lo stesso padre di Iscomaco chiamava la sua azione *poiéin*, «produrre», appunto come quella dei lavoratori artigianali.

Detto in termini strettamente economici, l'attività mercantile infrange necessariamente la legge del lavoro-valore che i Greci riconoscono valida per determinare il valore di mercato di un prodotto (da cui il prezzo, tendenzialmente, non si discosta). Tale attività infatti procura un *kérdos*, «profitto, sovrappiù (rispetto al valore)», normalmente stigmatizzato se frutto di uno scambio (per definizione non equo) all'interno della polis, a meno che non derivi da una particolare rapidità nel compimento di un lavoro che consente di venderne il prodotto ad un prezzo superiore a quello del lavoro in esso contenuto<sup>53</sup>. Invece, non risulta che il prezzo a cui Iscomaco e suo padre vendono i campi da loro coltivati infranga quella legge: i campi coltivati alla fine 'contengono' anche il valore del tempo di lavoro in essi speso, possiedono un valore superiore a quello precedente e permettono una vendita al nuovo corrispondente prezzo che procura l'arricchimento. E, come già ho detto, mentre i mercanti agiscono all'interno del ciclo economico necessariamente continuo e illimitato del *chrematismós* (secondo la formula Denaro-Merce-Denaro incrementato), i nostri due coltivatori-venditori operano all'interno della limitata *chremátisis*.

A buon diritto, dunque, Iscomaco, rifiutando il paragone istituito da Socrate<sup>54</sup>, lo sostituisce con uno che equipara la pratica paterna a quella artigianale del costruttore di case. Questi, infatti, in quanto svolge un lavoro produttivo, in assenza di fenomeni di mercato accidentali come il monopolio, vende la casa al suo reale valore. E al costruttore, appunto come al padre, Iscomaco è facilmente disposto ad attribuire una configurazione totale affermando decisamente: «io ritengo anche non meno amanti del costruire (*philoikodómous*) coloro che, dopo aver portato a termine la costruzione di alcune case, le vendono e poi ne costruiscono altre» (20, 29). In breve, nell'analogia tra l'aristocratico agricoltore e l'artigiano, piuttosto che un

---

<sup>53</sup> Sulle connotazioni negative del profitto commerciale e sulla legge del lavoro-valore (cioè del tempo di lavoro socialmente necessario alla sua produzione) nella Grecia antica, cf. COZZO 1988. Anche nell'*Economico*, il vocabolo *kérdos* indica sempre un sovrappiù (in 3, 8, in opposizione alla perdita; in 8, 12 a proposito del commercio interpoleico; in 14, 10, cf. 14, 2, in riferimento al rubare).

<sup>54</sup> Aggiungo che sarebbe stato accettabile, semmai, considerarlo «amante dei viaggi» o in qualche modo del genere, e non «amante del grano».



abbassamento del primo al piano del secondo (possibile, guardando alla dinamica economica, ma ancora degradante per il padre di Iscomaco), viene operato un innalzamento del secondo al livello del primo (guardando dal punto di vista totale). La dichiarazione viene accettata da Socrate che, giurando al suo interlocutore di credergli, adesso, ponendosi sulla sua stessa lunghezza d'onda, estrapola una regola generale ancora più astratta: «tutti amano ciò da cui ritengono di trarre un vantaggio (*opheléisthai*)» (ivi).

Se quanto ho detto fin qui è condivisibile, Iscomaco e suo padre non sono affatto vicini «a trasformare l'economia, l'amministrazione del proprio patrimonio fondiario, in crematistica, l'arte o capacità di accrescere il proprio denaro *indefinitamente*», né «ad abbandonare la perfetta gentlemanship»<sup>55</sup>. Piuttosto, ribadisco, *oikonomía* produttrice di ricchezza lecita, piacere, esercizio della virtù dello sforzo – quello che troviamo pure nei marinai che sotto l'impulso di chi li dirige sudano e faticano volentieri, o nei soldati di un bravo comandante che mostrano appunto *philoponía* e ambizione di essere visti mentre compiono qualcosa di bello (21, 3 e 5-6), o negli schiavi che in presenza del padrone lavorano in modo tale da farsi notare e si mettono a gareggiare tra loro per il desiderio di mostrarsi superiori (21, 9-10), o in Ciro che prima di andare a pranzo suda in modo salutare nelle opere agricole<sup>56</sup> per la cui bellezza ha piacere a farsi ammirare<sup>57</sup> – risultano davvero pienamente compresenti in un'unica attività: sempre la stessa, sempre l'agricoltura.

#### 4. *Una moglie non è solo una moglie*

Ho detto, nel paragrafo precedente, che Iscomaco ha tempo libero da dedicare alla città e agli amici grazie ai sovrintendenti che sorvegliano, al suo

---

<sup>55</sup> Così crede, invece, STRAUSS 1970, 201 (cors. mio). Sulla stessa linea di pensiero si trova FARAGUNA 1994, 564, secondo cui Senofonte sarebbe «interessato soprattutto all'aspetto "crematistico" dell'*oikonomia*» e Iscomaco sarebbe un «homo oeconomicus», come confermerebbe il paragone socratico con i mercanti che lo studioso prende sul serio. Anche a HELMER 2021 Iscomaco – come suo padre? – «sembra favorevole a una crescita senza limiti dell'*oikos*» (120; cf. 122 sg.), in ultima istanza ambigualmente giustificabile perché «la sua acquisizione crescente» in quanto legata a spese «d'interesse collettivo» (156): è il principale punto delle sue considerazioni su Senofonte su cui mi trovo in disaccordo.

<sup>56</sup> Il sudare prima di andare a pranzo determina appetito e salute e Ciro fa sì, proprio per questo, che anche i suoi soldati si allenino e tornino all'accampamento sempre dopo avere sudato, ottenendo così un risultato al contempo militare e medico in senso stretto (*Ciropedia* 2, 1, 29). Nella donna, invece, il sudore ha la funzione di smascherare (*eléncho*, lett. "confuto", il verbo della dialettica) l'inganno dei belletti che fanno apparire il colorito del viso diverso da quello vero (10, 8).

<sup>57</sup> Cf. 4, 21-22 e 24.



posto, il lavoro degli schiavi nei campi. Bisogna aggiungere altro. Egli ha tempo libero anche perché, in casa, sua moglie amministra i beni domestici, che sono appunto di sua pertinenza (7, 3).

Se la qualità totale di Iscomaco risulta ormai chiara in tutti i suoi dettagli, una analoga e complementare ne possiede, a sua volta, anche la consorte. Per quanto appena detto, essa risulta già avere una (indiretta) valenza politica, ma molto più esplicitamente il suo valore totale si manifesta anche su altri piani<sup>58</sup>. La donna svolge in maniera sufficientemente adeguata il suo compito di gestire ciò che è in casa, ed è diventata «quale si deve» grazie al marito, che l'ha «educata», ma non prima, come quello stesso precisa mostrando così la religiosità sua e della sposa, di avere insieme a lei sacrificato agli dei e pregato (*synthýo, synéuchomai*) che appunto egli possa insegnare e lei possa apprendere «il meglio per entrambi» (7, 1-4 e 7-8). Si osservi che l'educazione della moglie avviene quando questa è ormai capace di *dialéghesthai*, nel corso di una conversazione che socraticamente comincia con una domanda posta proprio da chi poi si rivelerà essere colui che istruisce<sup>59</sup>. Tanto più che le domande di tipo socratico continuano non solo nel resto di questa prima conversazione tra i due (7, 38 e 40), ma anche in quella seguente (8, 5-6; 8; 17) e in un'altra ancora (10, 3-5). Anche l'educazione della moglie, insomma, intende essere non dogmatica e impositiva ma dialogica: il che vuol dire, socraticamente, addirittura filosofica.

Una moglie non è solo una moglie, compagna per la casa e per i figli (*koinonós* 7, 11), come era invece per Esiodo che anzi, vedendo solo in questi ultimi la possibilità di un contributo al bilancio domestico, considerava la donna una passiva consumatrice del frutto del lavoro del marito, come il fuco che nell'alveare si nutre parassitariamente della laboriosità delle api operaie<sup>60</sup>. La giovane sposa di Iscomaco è stata istruita dal marito, *kalós kagathós*, nelle cose «belle e buone» (*tá kalá kagathá*) – quelle «cose belle e buone» che si accrescono «grazie alle virtù che servono per la vita» (7, 43): grazie alla virtù totale. E i figli non sono solo figli, il frutto biologico dell'unione sessuale tra marito e moglie, ma anche altro: sia, nell'ordine cosmico, la garanzia che la specie vivente non si estingua, sia, nell'ordine socio-familiare, «un bene comune» da ottenere perché siano per i genitori, nella vecchiaia, «alleati e sostegni quanto migliori possibili» (7, 12; cf. 7, 19)<sup>61</sup>.

---

<sup>58</sup> Per diversi aspetti qui discussi (ma non tutti), cf. già gli studi citati sopra, nel corso del par. 1., e particolarmente HELMER 2021, capitolo intitolato *Le mariage: communauté et corps*.

<sup>59</sup> Cf. 7, 10; si ricordi infatti che «la domanda è istruzione»: 19, 15.

<sup>60</sup> *Teogonia* 594-606; cf. anche *Opere* 372-380.

<sup>61</sup> Da questo punto di vista, definizioni del matrimonio come quella data da POMEROY 1994, 58-59 («una partnership economica il cui scopo è l'incremento della proprietà [...]), una



La coppia familiare è dunque un'unità non solo affettiva (forse anche non tanto, visto che il riferimento a tale sfera compare ben poco: cf. 10, 4) ma anche atta alla conservazione della specie e di se stessa nel momento in cui si troverà ad essere inabile al lavoro. Gli dei l'hanno formata, appunto, «affinché sia quanto più vantaggiosa possibile (*hos ophelimótaton*) a se stessa in vista della vita comune» (7, 18). La moglie, se solo scopre quale sia la sua specifica capacità (anche qui, come nel caso della terra, la parola utilizzata è *dýnamis*), può agire di concerto col marito (*symprátto*) e, essendo come lui moderata, può far sì che i loro beni si mantengano in buone condizioni e addirittura, la coppia agendo «con un comportamento bello e giusto», altri se ne aggiungano (7, 14-15). È opportuno notare qui la puntualizzazione appena detta relativa al comportamento bello e giusto: essa inquadra l'azione, col secondo aggettivo, entro i limiti dell'ambito giuridico (che per noi è invece ovvio e non abbisogna di essere espresso), e, col primo, ad ulteriore differenza di ciò che avviene nella nostra società, anche nell'ambito etico.

In che modo la moglie può contribuire all'accrescimento (*synáuxein*) del patrimonio in conformità all'etica e alla giustizia? Semplicemente uniformandosi alla sua natura – come il marito lo fa uniformandosi a quella propria –, religiosamente garantita e socialmente approvata, all'interno di una visione del mondo secondo cui la coppia è costituita da elementi che possiedono caratteristiche opposte e complementari. Iscomaco, con una terminologia che fa riferimento ai vari piani coinvolti, lo spiega alla sposa, apostrofata con il suo ruolo sociale (*ghyné*, donna/moglie), con estrema chiarezza: «bisogna che noi, *ghýnai*, sapendo ciò che è stato prescritto dalla divinità a ciascuno di noi, proviamo a fare quanto meglio è possibile quello che è confacente (*tá prosékonta*) a ciascuno. Lo approva (*synepainéi*) anche la consuetudine (*nómos*) [...]. La consuetudine mostra che sono belle (*kalá*) le cose in cui la divinità fece sì che per natura ciascuno fosse maggiormente capace (*dýnasthai*): infatti, per la donna è più bello (*kállion*) rimanere a casa che stare all'aperto, mentre per l'uomo è più vergognoso (*áischion*) rimanere dentro che curarsi delle cose di fuori» (7, 29-30). Inutile dire che custodire i beni, cucinare, tessere, allevare i figli, in quanto attività che si svolgono al chiuso, sono ritenute le mansioni naturali per la donna, il cui corpo non sarebbe adatto alle fatiche richieste dalle attività esterne e il cui animo sarebbe pauroso e dunque adeguato a chi non deve affrontare il pericoloso spazio esterno alla casa (7, 21-25). L'uomo, che opera nell'ambito del «fuori», assicura le entrate e la moglie le custodisce e le gestisce (7, 39-40). Così, la divisione dei ruoli di una coppia che «è più vantaggiosa a se stessa, dato che uno possiede la capacità mancante

---

relazione sociale per la produzione») forse risultano adeguate alla nostra nozione di economia ma non a quella senofontea.



all'altra» (7, 28), tramandata dalle abitudini sociali, è data e fondata dalla natura e dalla divinità: chi si comporterà in modo difforme ne pagherà giustamente il fio (7, 31)<sup>62</sup>.

Ugualmente dalla natura e dalla divinità è sancito il fatto che la moglie non debba far uso di cosmetici. Infatti, i prodotti di bellezza costituiscono un inganno (non li chiamiamo anche noi, oggi, «trucchi»?) e, come il marito stesso spiega alla ragazza, a lui non procurano vero piacere (*hédomai*), perché tale è quello, adeguato al volere divino, che egli prova per il vero colore della sua pelle (10, 7). L'avvenenza dovuta ai «trucchi», appunto, non è un elemento totale ma un artificio specialistico, operante in modo positivo sul solo piano estetico (e in realtà nemmeno lì, se non temporaneamente, perché poi il sudore la «confuta»: 10, 8), ma negativamente sugli altri piani ai quali è inevitabilmente correlato. Infatti, sul piano etico inganna, sul piano religioso e naturale infrange il dettato divino e l'ordine delle cose, sul piano del rapporto di coppia non procura piacere al marito.

L'arte di essere davvero bella (*kalé*) la donna la può coltivare, invece, insieme a quella padronale, a quella oikonomica, a quella sanitaria e a quella del rapporto di coppia. Basta che non stia seduta, come vorrebbe fare una schiava, ma, sempre «con l'aiuto degli dei», si metta al telaio «in modo adeguato a una padrona» per istruire le schiave (o imparando da loro, quando è il caso) sulla tessitura, e vada in giro a controllare ogni cosa in modo da praticare la cura della casa «e al contempo (*háma*)» il moto, e svolga quei lavori domestici (impastare la farina, scuotere i vestiti e le coperte) che – evidente corrispettivo degli esercizi campestri del marito – costituiscono per lei un «buon esercizio», adatto a farla mangiare «più piacevolmente» e a farla stare in salute (*hyghiáino*) procurandole anche un buon colorito che, a differenza di quello prodotto dal *maquillage*, sarà aderente alla verità dei fatti e perciò le conferirà un aspetto davvero «eccitante» (10, 10-12).

Tra i compiti della moglie c'è anche quello di far sì che gli schiavi malati siano curati (7, 37). Iscomaco teme che possa esserle sgradito, invece la donna sostiene che le è «cosa graditissima (*epicharítótaton*), se quelli che sono stati curati in modo bello (*kalós*) avranno riconoscenza e saranno più benevoli di prima» (7, 37). Ancora una volta, tutto si lega, tutto vale al contempo su più piani. Ugualmente, nel comprendere in che modo può mostrare la sua cura (*epimeléomai*) e portare l'ordine nella casa, la donna prova piacere (*hédomai*, 9,

---

<sup>62</sup> Sullo statuto della donna nell'*Economico* cf. TIRELLI 2001; PISCHEDDA 2019a. A proposito di 7, 31, TIRELLI 2001 (32, n. 58) opportunamente nota che la presenza della metafora militare «accentua il carattere prescrittivo» dell'opposizione fuori-dentro: la sua violazione «costituisce un atto di insubordinazione; è come l'abbandono del posto sul campo di battaglia, insomma la diserzione di fronte agli obblighi dettati dalla natura e dalla divinità».





1). Per lei le attività, anzi gli ambiti di cura (*epiméleiai*), che le sono proprie rientrano contemporaneamente tanto nella sfera dell'economico quanto in quella del «piacevole» e del «piacevolissimo»: così sono connotati da Iscomaco i compiti che ha la consorte di rendere di maggior valore le schiave insegnando loro l'arte della tessitura o della dispensiera – un compito che, all'interno della casa, sembra l'analogo della già citata valorizzazione dei terreni incolti effettuata da Iscomaco e da suo padre –, di beneficiare gli schiavi «moderati e vantaggiosi» per la casa, e di mostrarsi anche migliore del marito e guadagnarsi l'onore da parte dei familiari (7, 41-42)<sup>63</sup>.

Ho già fatto riferimento all'istruzione data da Iscomaco alla moglie. Tale istruzione la pone nella tradizione della donna-ape di Semonide e di Focilide<sup>64</sup>, ma con una variazione. Adesso il paragone della buona moglie non è semplicemente con l'ape, bensì con l'ape regina: come quest'ultima è «capo» dentro l'alveare, così la moglie comanda all'interno della casa. Quella manda fuori a lavorare le api adatte a svolgere questo compito e conserva (*sózo*) ciò che viene portato dentro e sovrintende a che le celle interne all'alveare «siano tessute in modo bello e rapido (*hos kalós kái tachéos hypháinetai*)» e cresce i piccoli fino a quando, ormai in grado di lavorare, non li manda a fondare una colonia (*apoikízo*) con a capo uno di loro; così anche la moglie, che già sappiamo avere a cuore l'arte della tessitura (lo *hypháinein*), baderà a mandare fuori gli schiavi che devono andare al lavoro e sovrintenderà a quelli che restano in casa (7, 17 e 32-36). Come mostra il lessico utilizzato, i compiti domestici appena nominati sono analoghi a quelli politici<sup>65</sup>. Lo sono pure altri compiti: infatti, come «anche nelle città ben governate» ci sono custodi delle leggi, così la moglie deve considerarsi custode delle leggi all'interno della casa e fruarlo e, «come il Consiglio valuta cavalli e cavalieri», deve valutare anche lei se ogni cosa è in bella (*kalós*) condizione e, allo stesso modo di una regina, deve «lodare e onorare [...] e biasimare e punire» (9, 14-15). Ancora una volta la città è come la casa, la casa è come la città. La politica è amministrazione totale (*oikonomía*, non economia) e l'amministrazione è politica.

Nell'ambito domestico (dove è facile, *rhádion*, trovare un posto adeguato ad ogni oggetto: 8, 18) la donna deve fare regnare l'ordine come esso regna negli altri ambiti. Con la solita sottolineatura del valore aristocratico dell'essere ammirati, viene detto che tale ordine può essere visto in vari

---

<sup>63</sup> Lei stessa, poi, ritiene che «per una donna saggia è più piacevole (*hédion*) curarsi dei suoi possedimenti, che essendo propri fanno gioire, piuttosto che trascurarli» (9, 19).

<sup>64</sup> Cf. Semonide, fr. 7, 85 W. («sotto di lei fiorisce e aumenta il vitto»), e Focilide, fr. 2, 7 G-P («buona *oikónomos* e sa lavorare»).

<sup>65</sup> Cf. MURNAGHAN 1988, secondo cui l'*Economico* nella sua interezza mira proprio alla cancellazione tra ambito pubblico e ambito privato.



contesti: nel canto e nella danza di un coro i cui coreuti, quando agiscono ordinatamente, «al contempo (*háma*)» sono degni di essere guardati e ascoltati; nelle file di un esercito, che per questo è «bellissimo» e viene osservato «piacevolmente»; all'interno di una trireme da guerra, che è meritevole di essere guardata dai membri della propria comunità perché, grazie a quell'ordine, naviga velocemente<sup>66</sup>; su una nave mercantile; nei diversi settori del mercato; nell'accordo per un appuntamento (8, 3-23). Tale ordine è designato talvolta, con riferimento al connesso valore estetico, come *kósmos*<sup>67</sup>; talaltra, e per lo più, in riferimento alla disposizione geometrica nello spazio (che però può essere essa stessa qualificata come «bella» e «ben reperibile»: 8, 17), come *táxis*, vocabolo del lessico più strettamente militare. Esso è un valore connesso alla ricchezza (*chrémata*, «beni d'uso») perché, oltre che bello (*kalón*), è anche utile (*éuchreston*) (8, 3) in quanto permette di *servirsi* di ciò che in casa c'è e così si può trovare facilmente nel momento opportuno; infatti, senza la possibilità di servirsi di qualcosa quando si vuole (cosa che è propria dell'arte padronale: 9, 16), ci si trova, di fatto, privi di *chrémata*, di beni d'uso, in una condizione di mancanza, dunque di «povertà» (8, 2), parola che, come si vede, rimanda di nuovo ad un aspetto relazionale e non ad uno stato in sé. L'ordine permette dunque di «amministrare con precisione (*akribós*) i beni che ci sono e servirsi (*chrésthai*) di qualunque dei beni tu abbia bisogno prendendolo con facilità»<sup>68</sup>.

A rigore, tale ordine assegna ad ogni cosa non un posto ma il *suo* posto, che è questione di riconoscere guardando alla totalità più che di decidere soggettivamente: «infatti il posto (*chóra*) stesso avrà desiderio di ciò che non c'è» – da qui la facilità cui si faceva prima riferimento –, «e la vista esaminerà ciò che ha bisogno di cura, e il sapere dove è ogni cosa ce lo metterà subito in mano così da non essere in difficoltà nel servircene (*mé aporéin chrésthai*)» (8,

<sup>66</sup> Cf. 8, 8. Per il rapporto tra ordine e rapidità, cf. anche 8, 10 e 8, 13.

<sup>67</sup> Cf. 8, 20. L'ambito del *kósmos/kosméin* è connotato positivamente quando non sia fine a se stesso ma sia legato al valore della funzionalità: cf. 4, 8; 4, 23; 5, 3; 9, 2; 10, 13; 11, 10. Cf. HELMER 2021, 146-147.

<sup>68</sup> Cf. 8, 10. Anche la nozione di precisione (*akríbeia*, con l'aggettivo e l'avverbio corrispondenti), fondamentale nell'*oikonomía* senofontea (cf. anche 2, 3, e 8, 17), appare nel nostro trattatello associata a quella di bellezza dell'ordine (cf. gli aggettivi *kallíste* e *akribestáte* ad esso riferiti in 8, 11). Si noti la differenza tra questo tipo di *akríbeia* che ha sempre risvolti 'totali', e quello praticato nell'economia domestica specialistica, legata al mercato, di cui è espressione Pericle (cf. Plutarco, *Pericle* 16, 3-7), benché, come sostiene FARAGUNA 1994, 571, la nozione stessa di *precisione* sia segno «in qualche modo del nuovo spirito dei tempi». Va notato tuttavia che il Pericle di Tucidide (2, 40, 2) assicura, forse in modo più vicino al modo di pensare di Iscomaco, che nella democratica Atene «c'è nelle stesse persone cura (*epiméleia*) delle cose proprie e insieme (*háma*) di quelle politiche».



10)<sup>69</sup>. Una *chóra* ben precisa viene assegnata anche alla schiava addetta alla dispensa e fatta partecipe delle sorti della casa, quasi fosse una di famiglia in modo che («al contempo», potremmo dire) sia desiderosa di *contribuire* all'accrescimento (*synáuxo*) del patrimonio (9, 12-13), analogamente a come Iscomaco rendeva partecipe dell'abbondanza della sua casa l'*epítropos* che voleva fidelizzare (12, 6).

Spero che sia chiaro in che senso il fatto che si tratti di riconoscere l'ordine proprio delle cose e delle persone piuttosto che deciderne uno rinvii all'idea di fenomeno sociale totale. Se sono gli stessi singoli ambienti della casa a «chiamare» (*kaléo*), o «richiamare» (*parakaléo*), per omologia, quanto in essi va posto, allora uniformarsi alle loro 'indicazioni' significa seguire la natura dei luoghi. Sono tali luoghi a permettere che, oikonomicamente, con vantaggio dei padroni, ogni cosa si conservi bene e sia prontamente disponibile, e gli individui che lì risiedono si mantengano sani e aderenti alle loro condizioni sociali e ai loro ruoli. Per esempio, i luoghi secchi richiedono il grano, che è un frutto secco, quelli freschi il vino, che si produce dai frutti umidi *etc.*, mentre le stanze per le persone sono orientate rispetto al sole in maniera tale che siano calde d'inverno e ombreggiate d'estate, e quelle degli schiavi sono separate da quelle delle schiave con una porta chiusa in modo che possano essere ammessi alla promiscuità per avere figli solo coloro che si dimostrano *chrestóí*, «buoni, utili» al benessere dei loro padroni (9, 2-5). Infatti, anche la casa ha una sua *dýnamis* ed è stata costruita badando a che le sue stanze, più che adorne di decorazioni, siano utili per ciò che deve starvi dentro (9, 2).

Biologia, genere sessuale, conformazione fisica, opera della natura, volontà divina, ruolo sociale ed economico, spazialità, estetica e decoro, buon assetto della casa, comportamento padronale, salute, eros: tutto si tiene coerentemente e contemporaneamente a più livelli nel semplice ruolo (e ambito) della moglie, diverso e complementare rispetto a quello del marito.

### 5. *Senofonte pensatore totale*

Dopo l'analisi dell'*Economico*, vorrei almeno accennare al fatto che il modo di pensare che ho cercato di mettere in luce è riscontrabile anche in altre opere di Senofonte, che, da questo punto di vista, sembra avere riscritto, da angolazioni diverse, in tutti gli ambiti di cui si è occupato, per così dire, sempre la stessa storia (che è bene guardarsi dall'esaurire in un mero elenco di *loci*

---

<sup>69</sup> Si ricordi che *euporía* e *aporía* si riferiscono anche, rispettivamente, all'abbondanza e mancanza di risorse materiali, cioè alla ricchezza e all'indigenza (3, 8; 20, 2). Entrambe, come si vede, sono legate alla possibilità di usare o no dei beni.



*similes*), e spesso con gli stessi personaggi: in essa ogni elemento è considerato costantemente su più piani e in rapporto agli altri elementi.

Così, l'idea che la ricchezza vada valutata in termini non di quantità ma di utilità, trovata già all'inizio dell'*Economico*, compare anche, per esempio, nello *Ierone* (4), in un contesto in cui il tiranno protagonista dello scritto risulta essere, come Critobulo alla fine del dialogo con Socrate, sempre a rischio di povertà in quanto il suo patrimonio si rivela insufficiente per le spese necessarie, che per lui, al contrario che per il comune cittadino, sono notevoli e non riducibili.

Se nel groviglio del pensiero totale senofonteo bisogna cercare un *primum* (logico), forse lo si può individuare nella onnipresente nozione di utilità, alla quale sappiamo che rinvia anche quello di ricchezza. A tal proposito, diversi passi dei *Memorabili*, concettualmente e terminologicamente vicini a quelli dell'*Economico*, risultano illuminanti. Per esempio, qui Socrate, come lì Iscomaco, conclude una conversazione (3, 4, 1-12) in cui, con quello che è stato ben definito «un sorprendente elogio della non-specializzazione»<sup>70</sup>, mostra che il buon *oikonómos* è anche un buon capo militare (anzi, è anche un buon capo di un coro, di una casa, di una città), e afferma che la gestione delle cose private e quella delle cose pubbliche differiscono per il livello quantitativo di ciò di cui si occupano mentre per il resto sono simili: infatti, «coloro che si curano degli affari pubblici non si servono (*chróntai*) di uomini diversi da quelli di cui si servono coloro che amministrano gli affari privati. Quelli che sanno servirsi (*chrésthai*) di loro gestiscono in modo bello (*kalós*) sia gli affari privati sia gli affari pubblici». In 3, 12 (soprattutto parr. 4-8), poi, Socrate invita a curarsi della buona condizione del corpo, in quanto esso è utile (*chrésimon*) per tutto e, esercitandolo, si starà in salute, si sarà robusti, si otterrà salvezza dignitosa in guerra, si potranno aiutare gli amici e beneficiare la patria, essere oggetto di gratitudine e di bellissimi onori, passare una vita più piacevole e bella (*hedion* e *kallion*), lasciare risorse più belle per i figli, e si potranno praticare anche le virtù legate all'attività intellettuale *poiché* la cattiva salute del corpo produce dimenticanza, abbattimento, cattivo atteggiamento e follia. In 1, 2, 48, si dice che diversi giovani seguivano Socrate per diventare *kalói te kagathói* e capaci di servirsi «in maniera bella del patrimonio, degli schiavi, dei familiari, degli amici, della città e dei concittadini», e in 3, 8, 5, è precisato che «gli uomini sono chiamati *kalói te kagathói* sotto lo stesso aspetto e in rapporto agli stessi scopi; anche i corpi appaiono essere *kalá te kagathá* rispetto agli stessi scopi, e anche tutte le altre cose di cui gli uomini si servono sono ritenute belle e buone in rapporto agli stessi scopi per cui sono utilizzabili

---

<sup>70</sup> Così AZOULAY 2009, 11 dell'ed. digitale.



(*éuchresta*)». Il concetto è ribadito anche a proposito di un altro tema già visto nell'*Economico*, cioè le caratteristiche di una casa. Socrate dice che le case devono essere «belle e utili» e quindi vanno costruite «quali si deve»<sup>71</sup>, in modo da essere appunto piacevolissime e utilissime, e poiché è «piacevole» averle fresche d'estate e calde d'inverno, bisogna che, tenendo conto del corso del sole, esse siano orientate a sud: insomma, «dove in tutte le stagioni uno possa egli stesso trovare rifugio in modo piacevolissimo (*hédista*) e riporre i beni con la massima sicurezza (*asphaléstata*), questa sarà di norma l'abitazione piacevolissima e bellissima; invece dipinti e decorazioni tolgono più gioie di quante ne procurino» (8, 8-10) – ancora una volta ad essere valorizzata è la funzione plurima e non quella specializzata.

L'*oikonomía* di Socrate, come ho già detto, trova la sua declinazione civica, a favore dei concittadini in difficoltà, nell'elargizione di buoni consigli<sup>72</sup>. Nei *Memorabili* (1, 2, 60-61), il filosofo è presentato nel suo essere d'aiuto alla città e agli amici con un lessico simile a quello utilizzato per Iscomaco in *Economico* 11, 9<sup>73</sup>. In un altro passo (2, 7, 1 sgg.) Socrate risulta prendersi cura dei suoi amici in ristrettezze economiche con i suoi consigli di lavoro e con l'invito ad aiutarsi reciprocamente. È il caso di ribadire ancora che la dottrina strettamente socratica dell'*oikonomía* è totale in rapporto ad un uomo del popolo che non ha un grosso patrimonio da amministrare né una grande fama da mantenere.

Anzi, è più corretto dire che essa è adeguata ad un uomo del popolo che non ha da amministrare un *proprio* grosso patrimonio, perché – elemento non ancora rilevato – già all'inizio dell'*Economico* (1, 3-4) Socrate precisava che si può esercitare la competenza in questo ambito anche su un patrimonio altrui nel caso che, in cambio di un compenso, se ne abbia affidata la gestione. Ora, è esattamente questo il caso di cui si tratta in un passo dei *Memorabili* (2, 8, 1-6). Qui Socrate invita Eutero, un amico povero che svolge un lavoro da teta, a

---

<sup>71</sup> L'idea del «quale si deve», come si è visto, era utilizzata a proposito della moglie di Iscomaco e dei buoni lavoratori. Ma essa ha un'applicazione generale in ogni caso di utilità per uno scopo: cf. p. es. *Ciropedia* 2, 2, 31; 8, 1, 12 e 16 (per gli ufficiali e i soldati); *Costituzione degli Spartani* 2, 13; 4, 1; *Comandante di cavalleria* 1, 5 etc. (per ogni individuo); *Elleniche* 2, 3, 51 (per un capo); *Memorabili* 2, 3, 5 e 9-10 (per un fratello).

<sup>72</sup> In realtà, è il comportamento di Socrate in tutti i momenti della sua vita che vuole avere carattere totale, con risvolti, in particolare, sul piano giuridico. Il pensiero di Iscomaco, secondo cui il fatto di passare la vita (*diateléo*) beneficiando gli altri costituisce il suo esercizio a difendersi in tribunale quando viene calunniato (*Economico* 11, 21-22), corrisponde a quello di Socrate il quale, quando il suo amico Ermogene lo invita a riflettere sul modo in cui difendersi dalle accuse di Meleto, risponde: «non ti sembra che io abbia passato la vita (*diabebiókénai*) in questo esercizio?» (*Memorabili* 4, 8, 4).

<sup>73</sup> Cf. già DORION 2008, 274-275. Su Socrate, «uomo *ophélimos*», in rapporto ai problemi di stratificazione redazionale dei *Memorabili* (part. 1, 3, 1), cf. LONGO 1959.



proporsi come amministratore delle proprietà di un ricco: così, procurerà un vantaggio (*opheléo*) al proprietario e ne riceverà a sua volta (*antopheléo*) riuscendo a mantenersi anche da vecchio, mentre è chiaro che, quando la forza fisica gli verrà meno, non potrà svolgere il suo lavoro attuale. Non si tratta di un astratto, quantitativo, scambio di merci, ma di un concreto, qualitativo, scambio di utilità. Eutero è però riluttante, perché non sopporta la «schiavitù» insita nell'obbligo di rendere conto del suo operato a qualcuno. Socrate, allora, presenta due obiezioni: anche i capi della città si curano degli affari altrui, cioè del popolo, e per questo non vengono considerati servi bensì uomini che agiscono in modo degno di un libero; e poi, in realtà, si è sottoposti a responsabilità in ogni lavoro e perciò di qualsiasi cosa ci si curi, bisogna farlo «nel modo più bello e col massimo ardore possibile». Come si vede, Socrate non prospetta il lavoro solo come necessità economica, per avere di che vivere, ma anche come valore sul piano socio-politico (come Eutero, d'altronde, richiedeva che fosse).

Sempre nei *Memorabili* (2, 7, 1-14), vediamo all'opera il pensiero oikonomico in una sua declinazione al confine tra la dimensione socratico-popolare e quella iscomacheo-aristocratica, nella vicenda concernente Aristarco, un ricco possidente che a causa del conflitto civile in atto ad Atene (siamo nel 404) non ricava nulla dalle sue proprietà e per di più deve sfamare un gruppo di donne, sue parenti, che si sono rifugiate presso di lui. In questa situazione, i rapporti tra Aristarco e tali donne non sono buoni: egli non le ama, perché costituiscono un peso economico, e quelle a loro volta, vedendolo così mal disposto nei loro confronti, non provano affetto per lui. Pertanto, Socrate si offre di alleviare (*kouphízo*) i problemi della famiglia, naturalmente come può, e cioè, al solito, con i suoi consigli, persuadendo Aristarco a recedere dall'idea che le donne, in quanto libere, non debbano lavorare. Anche in questo suggerimento tutto si gioca contemporaneamente su molti piani. Infatti, le donne non dovranno svolgere un lavoro qualsiasi ma esattamente quello che già conoscono e hanno sempre svolto in casa e che anche adesso compiranno nello spazio domestico, adeguato al genere femminile. È lo stesso, peraltro, che Iscomaco raccomandava alla moglie. Le donne, ricorda Socrate ad Aristarco, conoscono le pratiche di lavorazione della lana che sono per loro «bellissime e decorosissime»<sup>74</sup> e dedicandosi ad esse aiuteranno economicamente tutta la famiglia e faranno regnare finalmente l'affetto reciproco; sarà chiaro altresì che la conoscenza e la pratica delle opere «utili per la vita» fa stare in salute, rende forte il corpo e rende giuste le persone; né Socrate omette di sottolineare che «tutti compiono in modo facilissimo e

<sup>74</sup> Come sappiamo, in quest'ambito esse, addirittura, «comandano sugli uomini» (*Memorabili* 3, 9, 11).



rapidissimo e bellissimo e piacevolissimo (*rhásta, táchista, kállista e hédista*) ciò che fanno». Nel seguito della storia l'applicazione dell'idea di Socrate incontra un intoppo. Tutto va bene infatti fino a quando le donne cominciano a rimproverare Aristarco perché, mentre loro lavorano, egli è l'unico a non fare nulla, ma anche qui il filosofo ha la soluzione pronta: Aristarco deve mostrare loro, attraverso una parabola, che anche lui svolge un compito, quello di loro protettore, grazie al quale esse possono lavorare «in sicurezza e con piacere»<sup>75</sup>. Aristarco, insomma, deve mostrare che, mentre sembra non fare nulla, in realtà sta facendo qualcosa e per giunta qualcosa di molto importante anche per loro.

Infine, in *Memorabili* 2, 10, 2-6, il pensiero oikonomico di Socrate si fa suggerimento anche per il ricco Diodoro, in un modo che ricorda quanto il filosofo ha appreso da Iscomaco. A Diodoro infatti Socrate consiglia, sempre partendo da domande, di essere di vantaggio (*opheléo*) a Ermogene, oppresso dalla povertà, potendo esser certo che questi gli sarà di vantaggio a sua volta (*antopheléo*) con le parole e le azioni (stavolta come Socrate faceva con Critobulo). Infine, tutta questa operazione, che difatti presenta anche il carattere di un vero e proprio investimento 'finanziario', è espressamente detta essere simile a quella raccomandata dai buoni *oikonómoi*: costoro suggeriscono di comprare una merce quando costa poco, e Diodoro, dando retta a Socrate, potrà spendere poco e acquistarsi un amico che vorrà sempre essergli fedele e utile.

Ho già esaminato, nell'*Economico*, la figura di Ciro. Come è noto, Ciro il Vecchio è il protagonista della *Ciropedia*. Secondo quest'opera (1, 6, 12-22), da ragazzo, egli apprende dal padre Cambise, tra le altre cose, che per l'arte della strategia è indispensabile la conoscenza di certi argomenti, tra loro collegati (per chi sta leggendo queste pagine, quelli di sempre): l'*oikonomía*, la cura della salute e della forza fisica, come infondere coraggio e ottenere obbedienza. Infatti, la tattica non è di alcuna utilità «senza le vettovaglie necessarie, senza la salute, senza le tecniche adatte alla guerra, senza l'obbedienza». E per la salute bisogna conoscere anche la differenza tra luoghi malsani e luoghi salubri per l'accampamento e fare smaltire i pasti con gli esercizi e tenere i soldati attivi, perché, «come non si ricava alcun vantaggio (*óphelos*) da un contadino inoperoso, così non si ricava alcun vantaggio nemmeno da uno stratego inoperoso»; e bisogna che questi istituisca gare con premi, come si fa con i cori, e infonda ardore dando speranze di successo<sup>76</sup>, e si faccia obbedire assegnando onori e disonori, e mostrandosi competente.

<sup>75</sup> Aristarco sembra svolgere un ruolo simile a quello del frurarco in *Economico* 4, 10.

<sup>76</sup> Per analogo concetto e paragone con il coro, che abbiamo già trovato nell'*Economico*, cf., p. es., anche *Ipparco* 1, 26.



L'istruzione che il giovane ha ricevuto si rivela efficace. Ciro farà uscire i suoi soldati «al contempo (*háma*) per procurare all'esercito quanti più viveri possibile e al contempo (*háma*) perché, faticando con marce continue, stiano in salute e in forze e al contempo (*háma*) tengano a mente gli schieramenti nelle spedizioni» (6, 1, 24)<sup>77</sup>. Inoltre, ammirerà e ricompenserà un ufficiale che, per esercitare i suoi soldati, li ha divisi in due gruppi, armati in modo diverso, che si affrontano colpendosi con zolle di terra, perché consapevole che in tal modo essi «al contempo (*háma*) si esercitavano e al contempo (*háma*) stavano in serenità e al contempo (*háma*) vincevano quelli che erano armati all'incirca come i Persiani» (2, 3, 19). I soldati 'ci guadagnavano' su tre piani: l'allenamento militare, il divertimento e la stima nei confronti del proprio esercito. Ugualmente Ciro, offrendo un banchetto ad altri soldati che si recano solitamente a mensa in maniera disciplinata, spiegherà loro il motivo della sua generosità con queste parole: «al contempo (*háma*) perché, mentre entrate e uscite dalla mensa, curate la pratica dello schieramento in battaglia, al contempo (*háma*) perché lo fate sia di giorno sia di notte, al contempo (*háma*) perché esercitate il corpo camminando e avvantaggiate l'anima istruendola» (2, 3, 23).

Ancora, il re istituisce dei curatori (*epimeletái*) che badino agli introiti, alle spese, ai lavori e alla custodia dei possedimenti, e a rendere come gli *servono* i cani e i cavalli (gli animali, che sono «il segno dell'eccellenza del padrone» e attributo dell'«élite civica [...], sociale, [...] ma anche élite morale»<sup>78</sup>, di cui Senofonte si occupa anche in modo particolareggiato nel *Cinegetico* e nell'*Equitazione*); ma lascia per se stesso la cura di far diventare migliori i custodi della sua fortuna (8, 1, 9-10) – come fa Iscomaco con la moglie (particolarmente in 7, 4 e 7) e con l'*epítropos* (12, 3-4) –, perché tutti devono essere «quali si deve» (*Ciropedia* 8, 1, 12 e 16)<sup>79</sup>. Tale cura egli la considera anche un esercizio per se stesso, in quanto ritiene che non sia possibile, «senza essere *quale si deve*, spingere altri ad azioni belle e buone»<sup>80</sup>.

Soprattutto, per gestire in modo bello (*kalós*) l'amministrazione pubblica e avere tempo libero, Ciro concepisce un'organizzazione di tipo militare (8, 1, 14 sgg.), e allo stesso scopo si mostra virtuoso e pio (come fa anche il buon ipparco in *Comandante di cavalleria* 6, 6-7, 1) e premia chi

<sup>77</sup> Cf. anche 6, 1, 55; 6, 3, 4; 7, 1, 8; 8, 2, 19.

<sup>78</sup> Così VILATTE 1986, rispettivamente, 274 e 275.

<sup>79</sup> Significativo è pure il fatto che in *Ciropedia* 5, 1, 24-25, Ciro sia paragonato all'«ape comandante» a cui le altre api obbediscono volentieri: cf. POMEROY 1984 e ROSCALLA 1990, 42 (con ulteriori precisazioni a 53-54, nn. 6 e 7).

<sup>80</sup> 8, 1, 12. Sull'importanza del comportamento esemplare di Ciro cf. anche 8, 1, 39, che si può confrontare con *Economico* 12, 18 (cf. ROSCALLA 1991, 183, n. 6).





obbedisce (8, 1, 23 sgg.)<sup>81</sup>. Anche qui (8, 1, 38) viene detto che Ciro non pranza mai prima di aver sudato in qualche fatica con termini molto simili a quelli utilizzati nell'*Economico*. Infine, il re cerca di affascinare la massa indossando e facendo indossare anche ai suoi compagni un vestiario che li faccia apparire «bellissimi e di grande statura» e addirittura ammette, per sé e per loro, il ricorso al trucco per gli occhi e al belletto (8, 1, 40-41). Questi ultimi accorgimenti, già almeno accennati anche nel Ciro dell'*Economico* (4, 23), sono gli stessi che Iscomaco non vuole che sua moglie metta in atto. Tuttavia, lungi dal trovarci davanti ad un'incoerenza senofontea, essi hanno la loro giustificazione nel fatto che, in entrambe le opere, il re li usa nei confronti di estranei su cui vuole fare presa e non, come la moglie di Iscomaco, davanti a un familiare – il marito, appunto – che, tra l'altro, facilmente scoprirà trattarsi di artifici. Non a caso, Ciro non si comporta affatto, poi, in modo femminile ma conserva sempre il suo virile amore per le fatiche<sup>82</sup>. Infine, questi esercita insieme ai cavalieri la caccia che (quasi con le stesse parole con cui viene designata la virtù dell'agricoltura in *Economico* 5, 4) abitua alla guerra, ad andare a cavallo su qualsiasi terreno, al dominio di sé, alla fatica, al freddo, al caldo, alla fame e alla sete (8, 1, 34; cf. anche 1, 2, 10).

Prima di vedere come Senofonte sviluppi il tema della caccia nel trattatello ad esso specificamente dedicato, aggiungo che le declinazioni possibili dell'*oikonomía* anche nella *Ciropedia* sono diverse. Così, per esempio, Dorion suggerisce di vedere operante, tra l'economia di Feraula e quella del Saca, descritte in *Ciropedia* 8, 3, 39-48, «una relazione analoga, se non identica, a quella che si osserva tra Socrate e Iscomaco»<sup>83</sup>. Anche se qui, in tono semiserio, Feraula si lamenta della sua ricchezza perché la sua amministrazione non gli lascia tempo libero, gli elementi in gioco sono gli stessi che, in una diversa articolazione, troviamo nell'*Economico*: il Saca, che accetta di fare da *epítropos* a Feraula, dovrà badare al cibo e alla salute degli schiavi e fare attenzione al bestiame, mentre il suo 'datore di lavoro' potrà dedicarsi alle campagne militari e a ciò che gli sembra «piacevole e

---

<sup>81</sup> ESPINAS 1905, part. 558 sg. sottolinea la continuità tra *Ciropedia* e *Economico* rispetto al tema del prestigio divino del comando in ottica imperialistica. AZOULAY 2008, 6 (dell'ed. digit.), a proposito di *Ciropedia* 8, 1, 23 sgg., scrive che «l'*eusébeia* non si giustifica solo in se stessa e per se stessa: essa garantisce la sicurezza del capo e consolida il suo potere». Sull'importanza del ruolo del comando, e sulla concezione della società sul modello dell'esercito, nelle opere senofontee, cf. WOOD 1964; sulla funzione del carisma personale nel comando cf. WORONOFF 1993, e sulla *cháris* (analizzata anch'essa, come nel presente studio la nozione di *oikonomía*, in termini maussiani) come 'contenuto' del carisma cf. AZOULAY 2004.

<sup>82</sup> Per le connotazioni della cosmesi di Ciro, cf. WOOD 1964, 64-65; BEVILACQUA 2003; AZOULAY 2004, 423-428.

<sup>83</sup> DORION 2008, 276.



vantaggioso (*hedý* [...] *ophélimon*)», cioè gratificare gli uomini. Senofonte continua così a scrivere in svariati modi lo stesso copione, sempre fondato sull'idea di fenomeno sociale totale.

Dunque, passiamo allo scritto in cui Senofonte si occupa della caccia, il *Cinegetico*. Qui troviamo attribuita a questa pratica gran parte di ciò che era proprio anche dell'agricoltura nell'*Economico*. In ogni caso, la connotazione dell'arte venatoria investe sempre più livelli. Infatti, chi la esercita ne trarrà vantaggio (*opheléomai*) in diversi ambiti: essa giova alla salute, acuisce la vista e l'udito, educa alla guerra<sup>84</sup>, abituando ai percorsi accidentati e alle fatiche, e costituisce un piacere, anzi «il solo piacere che procura moltissimi beni», rende moderati, giusti, amanti della verità, utili (*chrésimoi*) alla patria e dunque anche alle proprie cose, rende pii e sapienti, come prova l'esempio di Chirone (noto appunto sia per la sapienza sia per la perizia nell'arte della caccia), e naturalmente richiede *epiméleia* (12-13).

Nell'opera dedicata al comandante di cavalleria, poi, troviamo l'invito a «curare che i cavalli siano utili (*éuchrestoi*); perché quelli disobbedienti sono alleati dei nemici più che degli amici»; è solo quando ci siano cavalli «quali si deve» che si può passare agli esercizi specifici per i cavalieri (*Comandante di cavalleria* 1, 3-5). Come poi bisogna trattare i cavalli è spiegato in dettaglio nelle pagine dell'*Equitazione*. Qui Senofonte scrive che «sono cosa inutile (*áchreston*) anche uno schiavo e un esercito che non obbediscono; un cavallo disobbediente però, non solo è inutile ma spesso anche agisce da traditore» (3, 6). La sistemazione del cavallo è descritta in termini che ci sono familiari: «è bello che la stalla sia in un luogo della casa dove il padrone possa vedere spesso il cavallo<sup>85</sup>, ed è buono che il posto del cavallo sia disposto in modo tale che non sia possibile che il foraggio del cavallo venga rubato dalla mangiatoia come anche il cibo del padrone dalla dispensa. A me pare che chi non si dà cura di questo non si dia cura di se stesso. Infatti, è evidente che nei pericoli il padrone affida la custodia del suo corpo al cavallo. E il luogo buono per il cavallo deve essere sicuro non solo perché il foraggio non sia rubato ma anche perché sia chiaro quando il cavallo rifiuta il foraggio. Accorgendosi di ciò, uno saprà che il cavallo ha un eccesso di sangue e ha bisogno di una terapia, o che ha bisogno di riposo per la stanchezza, o ha un eccesso di alimentazione di

---

<sup>84</sup> Qui Senofonte scende in dettagli che sono in buona parte gli stessi presenti nelle altre opere; basti qui ricordare solo il fatto che essa aiuta in guerra, in caso di ritirata, a «salvarsi in modo non vergognoso e a salvare gli altri» (*Cinegetico* 12, 4).

<sup>85</sup> Qui vale alla lettera il detto, la cui nascita è situata in contesto persiano, secondo cui «l'occhio del padrone ingrassa prestissimo il cavallo», e che subito Ciro generalizza: «mi sembra che anche negli altri campi l'occhio del padrone realizza al massimo grado risultati belli e buoni» (*Economico* 12, 20).



orzo o qualche altra malattia»<sup>86</sup>. Insomma, tra l'attenzione per il luogo destinato al cavallo, la cura per il suo cibo e la sua salute, e la salvaguardia dei beni e della vita stessa del padrone c'è un nesso strettissimo e sincronico che va sempre tenuto in considerazione.

Nello scritto sulle *Entrate*, per citare un ultimo caso, Senofonte mostra agli Ateniesi come «mantenersi da se stessi [...] e al contempo (*háma*) essere di aiuto alla loro povertà e al rischio di essere in sospetto ai Greci» (1, 1). Alcuni suoi suggerimenti sono formulati all'insegna della linea di pensiero fin qui presentata: per esempio, l'ammissione dei meteci nel corpo dei cavalieri li renderebbe benevoli «e al contempo (*háma*) mostrerebbe più grande la città» (2, 5); la costruzione di botteghe al Pireo e in centro che «al contempo (*háma*) sarebbe di ornamento per la città e da essa deriverebbero molte entrate» (3, 13); la città deve essere «piacevolissima e lucrosissima» per il commercio offrendo alle navi ripari «bellissimi e sicurissimi» (3, 1).

Alla fine di questo percorso, credo che le conclusioni siano immediatamente chiare e non abbiano dunque bisogno di molte parole: Senofonte, non solo nell'*Economico* ma anche, almeno, nelle altre opere che ho sondato nell'ultimo paragrafo del presente lavoro, pensa sempre pratiche totali, come quella del dono chiamata appunto con questo nome da Marcel Mauss. L'esposizione dei concetti, sempre gli stessi o leggermente variati, posti sulla bocca degli 'eroi' senofontei, e la pletora di aggettivi in essa presente non sono questioni di stile o di retorica; sono, piuttosto, tracce lessicali di un modo di pensare ogni pratica a parecchi livelli.

Andrea Cozzo  
Università di Palermo  
Dipartimento Culture e Società  
Ed. 15, Viale delle Scienze, 90100 Palermo  
andrea.cozzo@unipa.it  
*on line dal 30.09.2024*

---

<sup>86</sup> 4, 1-2. Di seguito (4, 3) vengono date altre indicazioni su come deve essere fatto il suolo della stalla e della zona adiacente perché il cavallo, oltre che grazie al cibo e agli esercizi, possa conservarsi in salute.



## Bibliografia

- AZOULAY 2004  
V. Azoulay, *Xénophon et les grâces du pouvoir: de la charis au charisme*. Paris 2004.
- AZOULAY 2008  
V. Azoulay, *Xénophon et le modèle divin de l'autorité*, in «Cahiers des Études Anciennes» 45 (2008), 151-183 (<https://journals.openedition.org/etudesanciennes/267>).
- AZOULAY 2009  
V. Azoulay, *Cyrus, disciple de Socrate? Public et privé dans l'œuvre de Xénophon*, in « Etudes platoniciennes » 6 (2009), 153-173 (<https://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/773>).
- BEVILACQUA 2003  
F. Bevilacqua, *Seduzione e potere nella «Ciropedia» e nell'«Economico» di Senofonte*, in F. Benedetti, S. Grandolini (eds.), *Studi di filologia e tradizione greca in memoria di Aristide Colonna*, Napoli, 2003, 131-140 (<https://docplayer.it/61422532-Seduzione-e-potere-nella-ciropedia-e-nell-economico.html>).
- BRAGUE 1974  
R. Bague, *OIKONOMIA et ΕΓΚΡΑΤΕΙΑ. A propos du commentaire de Leo Strauss sur l'Économique de Xénophon*, in «Archives de Philosophie» 37 (1974), 275-290.
- CASTIGLIONI 1920  
L. Castiglioni, *Studi senofontei I. Intorno all'Economico*, in «Rivista di filologia e d'istruzione classica» 48 (1920), 321-342 (<https://archive.org/details/rivistadifilolog48toriuoft/page/340/mode/2up>).
- CHANTRAINE 1968-1980  
P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968-1980.
- CORSARO 2011  
M. Corsaro, *Oikonomia e arte del governo: sul ruolo del re di Persia nell'Economico di Senofonte*, in A. Rotondo (ed.), *Studia humanitatis. Saggi in onore di Roberto Osculati*, Roma 2011, 41-53.
- COZZO 1988  
A. Cozzo, *Kerdos. Semantica, ideologie e società nella Grecia antica*, Roma 1988.
- COZZO 2021  
A. Cozzo, *Il primato della vista e quello dell'udito*, in C.M. Lucarini, C. Melidone, S. Russo (eds.), *Symbolae Panhormitanae: Scritti filologici in onore di Gianfranco Nuzzo*, Palermo, 2021, 15-24.
- DANZIG 2003  
G. Danzig, *Why Socrates was not a farmer: Xenophon's «Oeconomicus» as a philosophical dialogue*, in «Greece and Rome» s. 2, 50 (2003), 57-76.
- DI DONATO 2013  
R. Di Donato, *Per una storia culturale dell'Antico. Contributi a una antropologia storica*, Pisa 2013.
- DORION 2004  
L.-A. Dorion, *Qu'est-ce que vivre en accord avec sa dunamis? Les deux réponses de Socrate dans les Mémoires*, in «Les Études philosophiques» 2 (2004), 235-252.
- DORION 2008  
L.-A. Dorion, *Socrate oikonomikos*, in M. Narcy, A. Tordesillas (eds.), *Xénophon et Socrate. Actes du colloque d'Aix-en-Provence (6-9 novembre 2003)*. Suivis de *Les écrits socratiques de Xénophon*. Supplément bibliographique (1984-2008) par L.-A. Dorion, Paris 2008, 253-281.
- ESPINAS 1905  
A. Espinas, *Xénophon, l'économie naturelle et l'impérialisme hellénique*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» 13 (1905), 545-560.



FARAGUNA 1994

M. Faraguna, *Alle origini dell'oikonomia: dall'Anonimo di Giamblico ad Aristotele*, in «Atti dell'Accademia dei Lincei. Rendiconti. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche» 5 (1994), 551-589.

FIGUEIRA 2012

T.J. Figueira, *Economic Thought and Economic fact in the Works of Xenophon*, in F. Hobden - C. Tuplin (eds.), *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry*, Leiden 2012, 665-687.

FINLEY 1977

M.I. Finley, *L'economia degli antichi e dei moderni*, (ed. or. 1973) Roma-Bari 1977.

FRAZIER 1997

F. Frazier, *Quelques remarques autour de la "facilité de l'art agricole" dans l'Économique de Xénophon (XV-XX)*, in «Revue des Etudes Grecques» 110 (1997), 218-230.

HELMER 2021

É. Helmer, *Oikonomia. Philosophie grecque de l'économie*, Paris 2021.

KRONENBERG 2009

L. Kronenberg, *Allegories of Farming from Greece and Rome. Philosophical Satire in Xenophon, Varro, and Virgil*, Cambridge 2009.

LAROCHE 1949

E. Laroche, *Histoire de la racine NEM- en grec ancien*, Paris 1949.

LONGO 1959

V. Longo, *Aner ophelimos. Il problema della composizione dei «Memorabili di Socrate» attraverso lo «Scritto di difesa»*, Cuneo 1959.

MAUSS 1965

M. Mauss, *Saggio sul dono*, (1923-24), tr. it. in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, 1965, 155-292.

MAUSS 2002

M. Mauss, *Manuel d'éthnographie*, (ed. or. Paris 1926), édition électronique 2002.

MOSSE 1975

C. Mossé, *Xénophon économiste*, in J. Bingen, G. Cambier, G. Nachtergaele (eds.), *Le monde grec. Pensée, littérature, histoire, documents. Hommages à Claire Préaux*, Bruxelles 1975, 169-176.

MURNAGHAN 1988

S. Murnaghan, *How a woman can be more like a man. The dialogue between Ischomachus and his wife in Xenophon's Oeconomicus*, in «Helios» 15 (1988), 9-22.

NATALI 1988

C. Natali, *Introduzione a Id.*, (ed.), *Senofonte. L'amministrazione della casa (Economico)*, Venezia 1988, 9-49.

NATALI 2001

C. Natali, *Socrate dans l'Economique de Xénophon*, in G. Romeyer e J.B. Gourinat (eds.), *Socrate et les socratiques*, Paris 2001, 263-288.

PAGANELLI 1992

L. Paganelli, *Un dialogo sul management (Senofonte, Economico, I-VI)*, Milano 1992.

PISCHEDDA 2019

E. Pischedda, *L'oikonomia tra V e IV secolo. La pratica economica privata nell'Economico di Senofonte*, in «Hormos» n.s. 11 (2019), 174-194.

PISCHEDDA 2019a

E. Pischedda, *La donna ideale. Senofonte e l'educazione delle giovani spose*, in «Quaderni del Ramo d'oro online» (2019) 83-101.



PLACIDO 2008

D. Plácido, *L'historicité du personnage de Socrate dans l'Économique de Xénophon*, in M. Narcy, A. Tordesillas (eds.), *Xénophon et Socrate. Actes du colloque d'Aix-en-Provence (6-9 novembre 2003)*. Suivis de *Les écrits socratiques de Xénophon. Supplément bibliographique (1984-2008)* par L.-A. Dorion, Paris 2008, 235-251 (<https://cpb-us-e1.wpmucdn.com/blogs.rice.edu/dist/8/10586/files/2020/07/2008-Dorion-biblio.pdf>).

POMEROY 1984

S.B. Pomeroy, *The Persian King and the Queen Bee*, in «American Journal of Ancient History» 9 (1984), 98-108.

POMEROY 1994

S.B. Pomeroy, *Xenophon, Oeconomicus. A Social and Historical Commentary*, Oxford 1994.

ROSCALLA 1990

F. Roscalla, *La dispensa di Iscomaco. Senofonte, Platone e l'amministrazione della casa*, in «Quaderni di Storia» 16, 31 (1990), 35-55.

ROSCALLA 1991

F. Roscalla (Introduzione, traduzione e note di), *Senofonte, Economico*. Milano 1991.

STRAUSS 1970

L. Strauss, *Xenophon's Socratic Discourse. An interpretation of Oeconomicus*, New York-London 1970 [anche in ID., *Le discours socratique de Xénophon*, Paris, 1992, 3-86].

TARAGNA NOVO 1968

S. Taragna Novo, *Economia ed etica nell' Economico di Senofonte*, Torino 1968.

TIRELLI 2001

A. Tirelli, *Una moglie come si deve. Lo statuto della γυνή nell'Economico di Senofonte*, Napoli 2001, 43-45.

VERNANT 1978

J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, (ed. or. 1965 e 1971), Torino 1978.

VIDAL-NAQUET 2006

P. Vidal-Naquet, *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme di articolazione sociale nel mondo greco antico*, (1981), Milano 2006.

VILATTE 1986

S. Vilatte, *La femme, l'esclave, le cheval et le chien. Les emblèmes du kalos kagathos Ischomaque*, in «Dialogues d'Histoire Ancienne» 12 (1986), 271-294.

WOOD 1964

N. Wood, *Xenophon's Theory of Leadership*, in «Classica et Mediaevalia» 25 (1964), 33-66.

WORONOFF 1993

M. Woronoff, *L'autorité personnelle selon Xénophon*, in «Ktèma» 18 (1993), 41-48.



### Abstract

L'«*oikonomía*» di Senofonte, diversamente dalla nostra «economia», non è considerata una pratica specialistica. La sfera dell'amministrazione domestica coinvolge anche quelle della politica, della religione, della guerra, dell'etica, della giustizia, dell'estetica, della filosofia, del genere sessuale, dell'emozione sensoriale, della medicina, dell'architettura... Sia nell'*Economico* sia in altre opere dell'Ateniese (*Memorabili*, *Ciropedia*, *Cinegetico*, *Equitazione*, *Comandante di cavalleria*, *Entrate*), essa funziona come quelle pratiche che Marcel Mauss ha chiamato «fenomeni sociali totali»: ogni ambito rimanda al contempo a tutti gli altri con i quali risulta inestricabilmente connesso. Si tratta di un modo di pensare coerentemente la complessità di tutti gli aspetti della vita.

Parole-chiave: Senofonte, Economia, Oikonomia, Socrate, fatto sociale totale

Xenophon's «*oikonomía*», unlike our «economy», is not conceived as a specialized practice. The sphere of domestic administration also involves those of politics, religion, war, ethics, justice, aesthetics, philosophy, sexual gender, sensorial emotion, medicine, architecture... Both in the *Estate Manager* and in other works of the aristocratic Athenian (*Memoirs of Socrates*, *Educations of Cyrus*, *On Hunting*, *On the Art of Horsemanship*, *The Cavalry Commander*, *On Revenues*), it functions like those practices that Marcel Mauss called «total social phenomena»: each area refers at the same time to all the others with which it is inextricably connected. It is a way of thinking coherently about the complexity of all aspects of life.

Keywords: Xenophon, Economy, Oikonomia, Socrates, total social fact