

Coordenadores
JOSÉ RIBEIRO FERREIRA
DELFIN FERREIRA LEÃO

OS FRAGMENTOS DE PLUTARCO

e a recepção da sua obra



SoPlutarco • Instituto de Estudos Clássicos • Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos
Associação Portuguesa de Estudos Clássicos • Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

Coimbra – 2003

ELEONORA MELANDRI
Universidade de Florença

**I COSIDDETTI FRAMMENTI DELL'OPERA
AN VIRTUS DOCENDA SIT DI PLUTARCO**

Adelmo Barigazzi in un articolo comparso su *Prometheus* nel 1987¹ avanzava l'ipotesi che i cinque frammenti *De fortuna*, *An virtus doceri possit*, *Animine an corporis affectiones sint peiores*, *An vitiositas ad infelicitatem sufficiat* e *De virtute et vitio* potessero essere considerati, sulla base della coerenza del contenuto, parte di un'opera comune a cui poteva convenire il titolo *περὶ ἀρετῆς εἰ διδακτέον* (*De virtute an docenda sit*)². Lo studioso pensava a una specie di prorettico per dimostrare la necessità della filosofia, indispensabile per l'acquisto della virtù e della felicità. Quest'ipotesi non viene da me condivisa, in quanto essa si scontra con la limitatezza degli espliciti riferimenti³, ma il quadro d'insieme offerto può risultare sicuramente utile per l'interpretazione del pensiero di Plutarco.

¹A. Barigazzi, <<Per il recupero di una declamazione di Plutarco sulla virtù>>, *Prometheus* 13 (1987) 47-71.

²Il titolo è ripreso dal catalogo di Lampria in cui si legge al n. 180 *περὶ ἀρετῆς ἐν ἄλλῳ εἰ διδακτέον ἢ ἀρετῇ*. Per l'edizione di quest'opera vd. Plutarco, *Se la virtù si debba insegnare*, testo crit., introd., trad. e comm. a c. di A. Barigazzi, Napoli 1993.

³In *an. corp. affect.* 501B si dice: <<mentre quelli afflitti da malattie del corpo chiamano i medici αἰσθάνονται γὰρ ὦν δέονται πρὸς ἅ νοσοῦσιν, quelli afflitti da malattie dell'animo fuggono i filosofi οἶονται γὰρ ἐπιτυγχάνειν ἐν οἷς διαμαρτάνουσιν>> e in *virt. et vit.* 101D si legge οὐ βιώση φιλοσοφῆσας ἀηδῶς, ἀλλὰ πανταχοῦ ζῆν ἠδέως μαθήση καὶ ἀπὸ πάντων.

La connessione dei pensieri per Barigazzi sarebbe la seguente. Non è vero che le vicende umane dipendono dalla fortuna, dipendono dal retto giudizio, che, in quanto manifestazione della φρόνησις e risultato di un' arte particolare, non è soggetto al dominio della fortuna. Quest' arte, superiore ad ogni altra e riguardante la virtù e la felicità dell' uomo (*ars bene beateque vivendi*), può, anzi deve essere insegnata al pari delle altre arti, perché ad ogni uomo interessa la felicità che non può essere raggiunta senza la virtù e lo studio della filosofia. Come l' arte della medicina cura le malattie del corpo, così la filosofia cura le malattie dell' animo, che sono più gravi di quelle del corpo, perché il vizio è sufficiente da solo, indipendentemente dalla mala sorte, a rendere infelice l' uomo, che non riesce neppure a godere degli eventuali beni di fortuna. La virtù è l' unica capace di rendere piacevole la vita indipendentemente dal possesso dei beni materiali.

L' idea di fondo che unisce le cinque sezioni sarebbe: la felicità non dipende dalla fortuna, ma dall' esercizio della φρόνησις o virtù, che non è soggetta alla fortuna. Lo scritto si dividerebbe in due parti: la prima che dimostra l' indipendenza della vita umana dalla fortuna, perché esiste un' arte che si può apprendere e che può renderci arbitri di noi stessi e della nostra felicità; la seconda che illustra la necessità della pratica di quell' arte per condurre una vita dignitosa e felice.

Mettiamo a confronto un' esposizione tematica puntuale del *De fortuna* e dell' *An virtus doceri possit*.

DE FORTUNA

Citazione *ex abrupto* di un verso di Cheremone τύχη τὰ θνητῶν πράγματ', οὐκ εὐβουλία, che suscita la reazione del filosofo: se le azioni umane non dipendono da δικαιοσύνη, ἰσότης, σωφροσύνη, κοσμιότης, bisognerebbe ritenere opera del caso (ἐκ τύχης καὶ διὰ τύχην) le azioni virtuose o viziose di celebri personaggi (1)? Ma se esistono σωφροσύνη, δικαιοσύνη, ἀνδρεία, esiste insieme all' εὐβουλία anche la φρόνησις, perché senza la φρόνησις non possono esistere le altre virtù che di essa sono manifestazione; pertanto, se riteniamo che τὰ τῆς εὐβουλίας ἔργα dipendano dalla τύχη, ne consegue di necessità che le virtù e i vizi siano

effetto della τύχη; e, lasciati da parte gli adeguati ragionamenti (οἰκεῖοι λογισμοί), saremmo in balia della fortuna. Se si elimina l' εὐβουλία, si nega la possibilità di deliberare⁴, connessa con la riflessione e la ricerca del συμφέρον⁵, e non ci sarebbe niente da trovare o da imparare (citazione di Soph. *O. R.* 110 sq. e fr. 843 Radt); e diverremmo ciechi affidandoci alla cieca fortuna (2). La natura e non la fortuna ci ha dato i sensi al servizio di εὐβουλία e φρόνησις e se non ci fossero νοῦς e λόγος la nostra vita non differirebbe da quella delle bestie; è grazie a Prometeo (cioè al λογισμός) non alla τύχη che siamo loro superiori e abbiamo potere su loro meglio pronviste τύχη καὶ φύσει γενέσεως. La natura ha lasciato l' uomo nudo, disarmato, ma gli ha dato ἔν (τὸν λογισμὸν καὶ τὴν ἐπιμέλειαν καὶ τὴν πρόνοιαν), che attenua tutti questi difetti. Dall' utilizzo che l' uomo fa delle bestie emerge la sua superiorità dovuta alla φρόνησις⁶. Con la citazione di Anassagora, per cui con l' esperienza, la memoria, il sapere e l' arte ci serviamo delle bestie (ricollegando però sempre il tutto all' εὐβουλία e alla πρόνοια), (3) si concretizza e si particularizza il discorso generale di apertura volgendosi a considerare i prodotti delle arti umane, su cui si nega qualsiasi influenza della fortuna. Adombrando il mito di Prometeo si dice che le arti sono piccole φρονήσεις οἰκίαι φρονήσεως καὶ ἀποτρίμματα che si sono propagate e si sono attestate in posizioni determinate (4). Se le arti non hanno bisogno della τύχη per il loro proprio fine è incredibile che l' arte più importante e perfetta, che è il coronamento della buona reputazione, non conti nulla. L' εὐβουλία è sottesa ai vari atti che portano all' affermazione delle arti in diversi ambiti⁷ e anche piccoli gesti quotidiani vengono insegnati perché la loro esecuzione non è legata al caso. Le cose più importanti ed essenziali πρὸς εὐδαιμονίαν non richiederebbero allora la φρόνησις e non parteciperebbero al processo secondo λόγος e πρόνοια? Nessuno si aspetta che, procurata la materia, da questa derivi un prodotto

⁴ Vd. pp. 119-121 per una approfondita trattazione.

⁵ Vd. la ripresa del pensiero nel richiamo successivo a βουλευτήριοι e συνέδριον.

⁶ Anche nella ripetizione degli stessi verbi κρατέω e περίεμι si attua il collegamento tra φρόνησις e λογισμός, secondo un andamento a spirale che ci sembra caratteristico di tutto il *De fortuna*.

⁷ Cfr. cap. 2.x

grazie alla τύχη, mentre invece qualcuno può pensare che i beni materiali accumulati, anche se manca la prudenza, produrranno εὐδαιμονίαν, βίον ἄλυτον καὶ μακάριον καὶ ἀμετάβλητον (5)? L'aneddoto di Ificrate, che all' imbarazzante domanda su chi fosse, visto che non era né oplita, né arciere, né peltasta rispose: <<colui che comanda su tutti costoro e se ne serve>> (ὁ τούτοις πᾶσιν ἐπιτάττων καὶ χρώμενος), porta alla definizione della φρόνησις che non si identifica con oro, argento, fama, ricchezza, salute, forza, bellezza ma che può fare buon uso di questi (τὸ πᾶσι καλῶς τούτοις χρῆσθαι δυνάμενον) e che è il mezzo col quale ciascuno di questi (beni) diventa ἡδὺ καὶ ἔνδοξον καὶ ὠφέλιμον, mentre senza la φρόνησις essi sono fonte di infelicità e di nocività. Questo sembra ribadire l' invito rivolto dall' esiodeo Prometeo a Epimeteo di rinunciare ai beni esterni e di fortuna perché l' εὐτυχία non è tale, anzi si risolve nel suo contrario, se non è accompagnata dalla φρόνησις (6).

AN VIRTUS DOCERI POSSIT

Si ha la proposizione iniziale del tema: περὶ τῆς ἀρετῆς βουλευόμεθα καὶ διαποροῦμεν εἰ διδακτόν ἐστι τὸ φρονεῖν τὸ δικαιοπραγεῖν τὸ εὔ ζῆν, cosicché ai risultati delle arti non corrispondono quelli morali. Tutte le arti, anche quelle più banali, vengono insegnate o imparate. Non è possibile danzare, leggere ecc. χρησίμως senza imparare (ἀνευ τοῦ μαθεῖν); invece ciò per cui si fanno tutte queste cose, τὸ εὔ βιοῦν, sarebbe ἀδίδακτον καὶ ἄλογον καὶ ἄτεχνον καὶ αὐτόματον (1)? Perché dicendo che l' ἀρετή non è insegnabile le si toglie anche l' esistenza? Se l' apprendere è un divenire, l' impedimento dell' apprendere è distruzione. Un errore di metrica o di accento non è causa di liti o di guerra, eppure si cerca di imparare quelle cose per sfuggire alla vergogna, mentre in un matrimonio o in un' attività pubblica si crede di poter procedere senza aver imparato come ci si comporta gli uni verso gli altri: non è possibile comportarci secondo le norme del galateo se non le impariamo fin da bambini e si ritiene che ci possa essere una κοινωμία ἀνέγκλητος in una casa, in una città, in un matrimonio senza aver imparato come bisogna comportarsi gli uni verso gli altri? Partendo da una citazione di Aristoph.

Nub. 983, secondo cui è sciupata la paga data ai pedagoghi se gli uomini non diventano migliori con l' apprendimento (μαθήσει), si ammette che i pedagoghi formano il carattere con le abitudini facendo fare i primi passi sulla via della virtù e con l' aneddoto del pedagogo spartano si riconosce che possono rendere piacevoli ai fanciulli τὰ καλά: ma essi si limitano a insegnare norme di galateo (2). Si chiarisce ulteriormente il pensiero secondo cui si cura l' insegnamento di cose di poco conto e si trascura quello del comportamento virtuoso. Chi ammette la medicina per i mali minori e non per quelli maggiori fa come colui che ammette l' esistenza di scuole, discorsi, precetti per καθήκοντα piccoli e puerili ed affida a pratica irrazionale e caso (ἄλογος τριβὴ καὶ περίπτωσις) i doveri grandi e superiori. E ancora si insiste su come sia ridicolo⁸ chi dice che bisogna (δεῖ)⁹ fare il rematore solo dopo aver imparato, ma che si può fare il pilota anche senza avere imparato¹⁰, al pari di chi, conservando l' apprendimento per le altre arti¹¹, ma togliendolo alla virtù¹², sembra fare il contrario degli Sciti: questi accecano gli schiavi perché diano un risultato, mentre costui attribuisce l' occhio della ragione alle arti δούλαις καὶ ὑπηρέτισι e lo toglie alla virtù. L' esempio successivo di Ificrate¹³ ribadisce lo stesso concetto mostrando quanto sia ridicolo¹⁴ colui che dice che l' arte di tirare l' arco ecc. è insegnabile, mentre la guida di un esercito avviene ὡς ἔτυχε e senza che l' abbiano imparata coloro ai quali capita. Il riferimento a arti che sovrintendono ad altre arti, porta Plutarco a definire γελαιότερος colui che ritiene la sola φρόνησις non insegnabile, ἧς ἄνευ τῶν ἄλλων τεχνῶν¹⁵ ὄφελος οὐδὲν οὐδ' ὄνησις ἐστίν. Seguono ulteriori caratterizzazioni della φρόνησις in rapporto all' esempio di Ificrate (ἡγεμῶν καὶ κόσμος οἷσα πασῶν καὶ τάξις εἰς τὸ χρήσιμον ἕκαστον καθίστησιν), ma anche, in uno sviluppo successivo ad

⁸ Cfr. 440B.

⁹ E' questa l' unica indicazione di dovere.

¹⁰ 440A suppleverunt Amyot, Iannottius.

¹¹ Cfr. 439C ταῦτ' ἄνευ τοῦ μαθεῖν οὐκ ἔστι χρησίμως ποιεῖν.

¹² Si evidenzia così una τέχνη ἀρετῆς.

¹³ Alla domanda: <<Chi sei? Un arciere, un peltasta, un cavaliere, un oplita?>>, Ificrate rispose: <<Nessuno di questi, ma τούτοις πᾶσιν ὁ ἐπιτάττων>>.

¹⁴ Cfr. 440A.

¹⁵ Evidenziazione della φρόνησις come τέχνη.

incastro, con l' esempio del banchetto, in cui non c' è χάρις, anche con servi esercitati ed istruiti, εἰ μὴ διάθεσις μηδὲ τάξις εἴη πρὸς τοὺς διοικοῦντας¹⁶ (3).

Per Barigazzi il problema di fondo del *De fortuna* è il rapporto tra felicità e fortuna, esaltazione del potere del λόγος applicato alla pratica (φρόνησις) contro quello della τύχη, a fondamento della felicità umana. Lo studioso non riconosce nel titolo περὶ τύχης un rapporto vero col contenuto e cerca di evidenziare i punti portanti: 1) argomento della esistenza e validità della virtù in rapporto al concetto di τέχνη; 2) la φρόνησις come τέχνη; 3) con la citazione di Soph. *O. R.* 110sq. e fr. 843 Radt affermazione che la τέχνη è oggetto di apprendimento; 4) affermazione che è necessaria la φρόνησις perché i beni materiali contribuiscano alla felicità. Questo può portare a stabilire un possibile sviluppo del pensiero nell' *An virtus doceri possit* dove: 1) l' apprendimento riconosciuto alle altre arti δούλαις καὶ ὑπηρετίσι fa ritenere ridicolo chi lo toglie all' ἀρετή (τέχνη ἀρετῆς); 2) la mancanza della φρόνησις elimina utilità e vantaggi delle altre arti: come si può considerarla non insegnabile?

Ci sembra che i temi dell' insegnabilità e dell' εὐδαιμονία in rapporto alla φρόνησις vedano un' accentuazione troppo marcata in relazione al *De fortuna*. Possiamo richiamare l' eccessivo rilievo dato in direzione del διδάσκειν ad alcuni passi. Così ad esempio in 99D Barigazzi collega in maniera un po' forzata a τοὺς δὲ παῖδας - προσοχῆς δεομένων (e ai bambini insegniamo a calzarsi e a vestirsi e a prendere con la destra il cibo e con la sinistra a tenere il pane, con l' idea che neppure l' esecuzione di queste cose dipende dal caso ma esige riflessione e attenzione), τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα - τοῦ κατὰ λόγον καὶ πρόνοιαν (invece le cose più importanti ed essenziali ai fini della felicità non richiedono la prudenza e non hanno parte del processo che riguarda la ragione e la previdenza?), a cui commento scrive (p. 152): <<Le formule di galateo insegnate ai bambini sono una prova *a fortiori* che si deve insegnare l' arte superiore a tutte>>; ancora nel commento a τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα - τοῦ κατὰ λόγον καὶ πρόνοιαν abbiamo una sovrainterpretazione finale (p. 151):

¹⁶ Διακοινοῦντας Ω: correxit Dumortier.

<<così le cose principali ed essenziali alla vita felice partecipano del ragionamento e dell' insegnamento>>; infine nel commento a *virt. doc.* 439C τὰὐτ' ἄνευ τοῦ μαθεῖν - αὐτόματον (p. 158): <<Il vocabolo ἀδίδακτον messo al primo posto come concetto più importante richiama l' affermazione di 99C che l' uso della φρόνησις si può insegnare>>: ma niente nel testo autorizza questa affermazione.

L' importanza che in entrambe le opere assume la φρόνησις ha certamente influito nel cercare di accentuare nel *De fortuna* l' aspetto dell' insegnabilità evidente nell' *An virtus doceri possit*, e indubbiamente è merito di Barigazzi aver identificato ἡ δὲ πασῶν μεγίστη καὶ τελειότης τέχνη in *fort.* 99C con la φρόνησις, appoggiandosi al confronto con *virt. doc.* 440B, ma è tuttavia da sottolineare un importante elemento di differenziazione: in *An virtus doceri possit* si arriva alla φρόνησις come arte e alla sua insegnabilità partendo dall' ἀρετή, che nel *De fortuna* non viene mai espressamente citata, come d' altronde anche lo studioso riconosce.

Ora è proprio sulla φρόνησις che vogliamo puntare la nostra attenzione, perché ci sembra che l' analisi del testo ci permetta di individuare attraverso la delineazione della φρόνησις una finalità in sé compiuta del *De fortuna*: Plutarco, con l' utilizzazione di immagini e idee riconducibili esteriormente alla filosofia stoica, ma inserite in un altro contesto interpretativo, sembra volersi opporre a una concezione che poneva a suo fondamento λόγος, πρόνοια, εἰμαρμένη, dove quindi non avrebbe posto la τύχη che con l' εἰμαρμένη veniva però a confondersi¹⁷, e dove veniva limitato l' intervento dell' uomo per il ferreo determinismo con cui è stabilito e regolato il corso degli eventi, con un' insanabile aporia tra libertà e necessità.

Dobbiamo però ringraziare Barigazzi che di fronte ad interpretazioni più chiaramente intellettualistiche, che facevano risalire *tout court* ad una

¹⁷ Per gli Stoici il caso non esiste. Solo la ristrettezza dell' umano sapere ricorre a questo nome quando non sa individuare la causa. Τύχη = αἰτία ἄδηλος ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ: vd. *SVF* II 965-973. Per la contrapposizione insita nella concezione stoica di τύχη che viene negata a parole, ma da cui di fatto si finisce per far dipendere tutto ciò che capita vd. Alex. Aphr., *De fato*, Suppl. Arist. II 2, ed. I. Bruns, Berlino 1892, p. 173, 23-26 (= *SVF* II 968). Sulla polemica di Plutarco contro l' interpretazione stoica della τύχη vd. F. Becchi, <<Τύχη: storia di un nome>>, Ποικίλμα. *Studi in onore di M.R. Cataudella*, La Spezia 2001, p. 127.

matrice stoica la maggior parte delle idee e delle definizioni presenti nel *De fortuna*¹⁸, ha avuto il merito di insistere sul valore qui della φρόνησις intesa in senso aristotelico come «prudenza pratica che è la guida di ogni persona virtuosa»¹⁹, anche se non ne ha tratto le dovute conseguenze in quanto teso a ridimensionare l' utilizzazione di materiale stoico che non può essere negata.

Passo a chiarire lo sviluppo delle mie idee.

In 97E viene evidenziato lo stretto rapporto che lega la φρόνησις alle virtù cardinali, che non esistono senza di lei²⁰, o, meglio, che ricevono il loro nome dal manifestarsi della φρόνησις in diversi campi di applicazione. Immediato risulta il rimando alla concezione stoico-crisippea della φρόνησις quale emerge dal confronto con Plut. *Stoic. rep.* 1034C²¹ e Plut. *virt. mor.* 440F-441A²² e allo stesso ambito sembra rimandare l' associazione di εὐβουλία φρόνησις, ἐγκράτεια σωφροσύνη, καρτερία ἀνδραγαθία, εὐνομία δικαιοσύνη, confrontabile con SVF III 264 di matrice crisippea, dove alle

¹⁸ Vd. G. Siefert, *De aliquot Plutarchi scriptorum moralium compositione atque indole*, <<Comm. Philol. Jen.>>, VI 1 (1896) 97; K. Ziegler, *Plutarco*, trad. it., Brescia 1965, p. 113; R. Klaerr a p. 233 della sua introduzione al *De fortuna* in Plutarque, *Oeuvres morales*, I 2, texte établi et traduit par R. Klaerr, A. Philippon, J. Sirinelli, Paris 1989, in cui si sottolinea che l' utilizzazione di temi stoici non implica nessuna adesione neppure momentanea di Plutarco alla dottrina del Portico; D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris 1969, pp. 79-83, che, con posizioni più sfumate, insiste su un' utilizzazione puramente retorica degli elementi stoici.

¹⁹ Vd. Barigazzi, *art. cit.*, 50; Id., *op. cit.*, p. 12. Per la φρόνησις come “prudenza pratica” vd. J. Moreau, *Aristote et son école*, Paris 1962, p. 229; cfr. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris 1963, pp. 61-63. Una chiara e agile esposizione relativa alla φρόνησις aristotelica si può trovare in Plutarco, *La virtù etica*, testo crit., introd., trad. e comm. a c. di F. Becchi, Napoli 1990, pp. 174-176, nn. 4-5 e p. 180, n. 14. Per la concezione della φρόνησις in Plutarco e negli scritti postaristotelici vd. F. Becchi, <<La nozione di φρόνησις negli scritti postaristotelico-peripatetici di etica>>, *Prometheus* 13 (1987) 37-46; Id., *op. cit.*, pp. 177-181, nn. 8-14.

²⁰ Per il rapporto di ἀντακολουθία della φρόνησις con le virtù etiche cfr. Plut. *aud. poet.* 32A e C. Altri passi plutarchei in cui la φρόνησις viene equiparata a σωφροσύνη, δικαιοσύνη, e ἀνδρεία: *an seni resp.* 792D (εὐβουλία, φρόνησις, δικαιοσύνη); *comm. not.* 1073A (φρόνησις, δικαιοσύνη, σωφροσύνη); *bruta anim.* 986F (δικαιοσύνη, φρόνησις, ἀνδρεία, αἱ ἄλλαι ἀρεταί); *prof. virt.* 75E-F (σώφρων, φρόνιμος, ἀνδρεῖος).

²¹ Si accetta la integrazione di Pohlenz. Cfr. SVF I 200 e III 258.

²² Vd. SVF I 375 (cfr. SVF I 374) e I 201.

quattro virtù prime si fanno seguire quelle a loro subordinate, anche se in numero sicuramente superiore al nostro passo e con differenze per le virtù subordinate alla δικαιοσύνη. Ma per gli Stoici, e soprattutto per Crisippo, erano ἐπιστήμαι la φρόνησις, le singole virtù considerate determinazioni della φρόνησις in base alla sfera d' azione, le virtù subordinate alle prime²³, mentre qui ci sembra che, dopo un accenno alla razionalità col riferimento agli οἰκεῖοι λογισμοί²⁴, venga evidenziato l' aspetto deliberativo della φρόνησις. Se in *SVF* III 264 leggiamo εὐβουλίαν μὲν οὖν εἶναι λέγουσιν ἐπιστήμην τοῦ ποῖα καὶ πῶς πράττοντες πράξομεν συμφερόντως e in *SVF* III 265 τὴν δὲ εὐβουλίαν ἐπιστήμην τοῦ σκοπεῖσθαι ποῖα καὶ πῶς πράττοντες πράξομεν συμφερόντως e in *SVF* III 267 εὐβουλία μὲν οὖν ἐστὶν ἐπιστήμη συμφερόντων, in *fort.* 97F si afferma che se non c' è εὐβουλία mancano naturalmente βουλή περὶ πραγμάτων, σκέψις e ζήτησις τοῦ συμφέροντος. Il Klaerr traduce βουλή περὶ πραγμάτων <<intention dans les affaires humaines>>, ma ci sembra che qui βουλή abbia piuttosto il valore di deliberazione e che la connessione βουλή, ζήτησις, εὐβουλία, φρόνησις, συμφέρον abbia possibilità di raffronto con l' *Etica Nicomachea*.

In *EN* 1112a 18 - 1113a 14 troviamo un' ampia trattazione sulla βουλή (deliberazione): qui si evidenzia la connessione della βουλή con la ζήτησις²⁵ e con la προαίρεσις, e si sottolinea che non si può deliberare tra l' altro sulle cose eterne, sul necessario, né περὶ τῶν ἀπὸ τύχης, né sui fini ma sui mezzi; noi deliberiamo περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ πρακτῶν²⁶. La φρόνησις che in *EN* 1140b 6-7 è definita ἔξι ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακὰ²⁷, trova nel suo occuparsi

²³ Cfr. *SVF* III 262, 264-266.

²⁴ Cfr. *EN* 1141b 10 sqq. Il λογισμός successivamente è incarnato in Prometeo.

²⁵ Per il collegamento βουλή e ζήτησις cfr. Alex. Aphr., *De fato*, p. 180, 12-15 e 21-23.

²⁶ Vd. anche *EN* 1141b 11-12 βουλευεται δ' οὐθεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδ' ὅσων μὴ τέλος τί ἐστι, καὶ τοῦτο πρακτὸν ἀγαθόν. Cfr. Alex. Aphr., *Praeter commentaria scripta minora: Quaestiones*, Suppl. Arist. II 2, ed. I. Bruns, Berolini 1892, p. 160, 3-5. In *Plut. virt. mor.* 444A leggiamo αἱ γὰρ βουλαὶ περὶ τῶν ἄλλοτε ἄλλως ἐχόντων, οὐ περὶ τῶν βεβαίων ἀμεταπτώτων.

²⁷ Cfr. *EN* 1140b 20-22.

di ἀνθρώπινα il suo collegamento con la deliberazione, come evidenziato in *EN* 1141b 8 ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλευέσασθαι²⁸. Ugualmente nel suo applicarsi all' umano si ravvisa il collegamento della φρόνησις col συμφέρον, come si evince da *EN* 1141b 5 in cui si afferma che uomini come Anassagora e Talete possono essere chiamati saggi ma non φρόνιμοι quando li si vede ignorare τὰ συμφέροντα ἑαυτοῖς²⁹. Da sottolineare il fatto che nei *Magna Moralia* il rapporto della φρόνησις col συμφέρον è fortemente connotativo: *MM* 1197b 1 περὶ δὲ τὰ συμφέροντά ἐστιν ἡ φρόνησις, ἡ δὲ σοφία οὐ, 1197b 8 ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὸ συμφέρον ἀνθρώπῳ e particolarmente interessante 1197a 14-16 ἡ φρόνησις ἂν εἴη ἕξις προαιρετικὴ καὶ πρακτικὴ τῶν ἐφ' ἡμῖν ὄντων καὶ πράξει καὶ μὴ πράξει, ὅσα εἰς τὸ συμφέρον ἤδη συντείνει³⁰. Per quanto riguarda l' εὐβουλία nell' *Ethica Nicomachea* essa appare un aspetto o specie della φρόνησις; in una connessione, che può valere per il nostro passo, si afferma che essa non è ἐπιστήμη in quanto οὐ ζητοῦσι (*scil.* gli uomini) riguardo a quello che sanno, che ἡ δ' εὐβουλία βουλή τις, ὁ δὲ βουλευόμενος ζητεῖ καὶ λογίζεται (1142b 1-3); che ἐὸρθότης τις ... βουλή (1142b 16), ὀρθότης ἡ κατὰ τὸ ὠφέλιμον, καὶ οὐ δεῖ καὶ ὡς καὶ ὅτε (1142b 28); mentre per il suo rapporto con la φρόνησις possiamo citare *EN* 1142b 31-34 εἰ δὴ τῶν φρονίμων τὸ εὖ βεβουλευέσθαι³¹, ἡ εὐβουλία εἴη ἂν ὀρθότης ἡ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὐ ἡ φρόνησις ἀληθῆς ὑπόληψις ἐστιν, già preannunciato in *EN* 1140a 25-28 dove si riconosceva proprio del φρόνιμος poter καλῶς βουλευέσασθαι περὶ τὰ αὐτῶ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα. Si ravvisa qui allora l' intento di riconoscere alla φρόνησις

²⁸ Cfr. la definizione di φρόνησις in Alex. Aphr., *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, Commentaria in Aristotelem graeca I, ed. M. Hayduck, Berolini 1891, p. 7, 21-23: ἕξις μετ' ἀληθοῦς λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ ἢ καὶ κακά, περὶ ὧν ἐστι καὶ τὸ βουλευέσθαι.

²⁹ Cfr. *MM* 1197b 1 che fa seguito al confronto fra φρόνησις e σοφία.

³⁰ Vd. per la diversa connotazione *EN* 1139a 23 ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτικὴ. Ma vd. sulla definizione aristotelica Eustr., *In Ethica Nicomachea commentaria*, Commentaria in Aristotelem graeca XX, ed. G. Heylbut, Berolini 1892, p. 313, 23 τὸ δὲ πρακτικὴν διὰ τὴν προαίρεσιν.

³¹ Cfr. *EN* 1141b 10.

una posizione dominante all' interno di un rapporto di ἀντακολουθία con le virtù, ma nel momento in cui si ricorre ad una definizione stoica che quel concetto esprimeva, lo si svuota del suo elemento portante, il carattere epistemologico, ricordando che è un λόγος πρακτικός che regola le azioni degli uomini nel mondo degli uomini, a cui solo si può applicare la deliberazione³².

Un problema analogo era già stato dibattuto da Aristotele in *EN* 1144b 14-32, dove si sottolineava come il fatto che ἡ κυρία delle virtù non possa esistere senza la φρόνησις, avesse portato alcuni a ritenere che tutte le virtù fossero φρονήσεις, tra questi Socrate, il quale pensava che le virtù fossero λόγοι (le riteneva tutte ἐπιστήμαι). La virtù invece è una ἕξις non soltanto κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον· ὀρθὸς δ' ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν, ma ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις· ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρόνησις ἐστίν³³. In *MM* 1198a 2-21 si recupera questa discussione arrivando alla definizione dell' ἀρετή come τὸ μετὰ λόγου εἶναι τὴν ὀρμὴν πρὸς τὸ καλόν, ma nella trattazione successiva (1198a 22-1198b 9) lo *status* di virtù della φρόνησις³⁴ sembra essere preteso dal fatto che essa guidi le virtù: tutto come la φρόνησις προστάττει così le virtù (ἡ δικαιοσύνη, ἡ ἀνδρεία, καὶ ἄλλαι ἀρεταὶ ... τῶν καλῶν πρακτικαί) fanno; e, approfondendo la discussione se la φρόνησις sia o no

³² Considerare nella citazione di Soph. fr. 843 Radt anche τὰ δ' εὐκτὰ παρὰ θεῶν ἠτησίμην. Per la φρόνησις come virtù della ragione deliberativa e pratica vd. Plut. *virt. mor.* 443E; sulle due parti dell' anima cfr. *EN* 1139a 12 τὸ μὲν ἐπιστημονικόν, τὸ δὲ λογιστικόν· τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταῦτόν. Τὸ βουλευτικόν per designare la ragione pratica è tipico dell' aristotelismo posteriore: cfr. *MM* 1196b 15-17 e Asp., *In Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria*, Commentaria in Aristotelem graeca XIX 1, ed. G. Heylbut, Berolini 1889, p. 75, 2.

³³ Per φρόνησις come ὀρθὸς λόγος cfr. *MM* 1198a 3 e 14, 1200a 3 e 6-7; Asp., *Comm.*, p. 37, 18-19. Per il rapporto tra φρόνησις come ὀρθὸς λόγος e le virtù cfr. Asp., *Comm.*, p. 38, 2-3 ταύτας δὲ ὁμολογουμένως τελειοῖ τὰς ἀρετὰς ἡ φρόνησις καὶ ὁ κατ' αὐτὴν λόγος; con un' accentuazione del ruolo direttivo della φρόνησις Asp., *Comm.*, p. 40, 8-9 δείξει (con rimando al nostro passo aristotelico) δὲ ὅτι ὁ ὀρθὸς λόγος ἐστὶν ἡ φρόνησις, ἔχει δὲ πρὸς τὰς ἄλλας ἀρετὰς ἡ φρόνησις ὡς ἡγήμονική τις e Asp., *Comm.*, p. 141, 26-27, dove la φρόνησις si dice architetonica perché τὸν λόγον παρέχει ταῖς ἠθικαῖς ἀρεταῖς (a *EN* 1152a 8-9).

³⁴ In *MM* 1197a 16 la φρόνησις è ἀρετή (eccellenza) dell' anima deliberativa.

πρακτική, si serve dell' esempio dell' architetto ποιητικός τινος e του αὐτοῦ τούτου οὗ ποιητικὸς καὶ ὁ ὑπηρετικὸς (οἰκοδόμος *scil.*) per concludere che la φρόνησις ἐστὶν πρακτική: infatti le virtù sono πρακτικά, la φρόνησις ὡςπερ ἀρχιτέκτων τις αὐτῶν ἐστίν· ὅπως γὰρ αὕτη προστάξει, οὕτως αἱ ἀρεταὶ καὶ οἱ κατ' αὐτὰς πράττουσιν³⁵. Mi sembra che in quest' ultima direzione proceda Plutarco.

In 99A, tramite il detto di Anassagora secondo cui ci serviamo degli animali con l' esperienza, la memoria³⁶, il sapere, l' arte³⁷, in cui sembra esplicitarsi la φρόνησις, si concretizza e si particularizza il discorso generale di apertura passando da τὰ θηητῶν πράγματα a τὰ τεκτόνων, τὰ καλκοτύπων καὶ ἀνδριαντοπολῶν per sottolineare l' indipendenza dalla Fortuna delle τέχναι, con cui siamo introdotti nell' ambito dell' azione produttiva, e in 99C si riporta la definizione (λέγονται) delle τέχναι come μικρά τινες φρονήσεις o piuttosto ἀπόρροιαι φρονήσεως καὶ ἀποτρίμματα ἐνδισεπαρμένα, particolare interessante, ταῖς χρέαις ταῖς περὶ τὸν βίον, richiamandosi al fuoco diviso e sparso da Prometeo³⁸, con un possibile rimando all' ambito stoico³⁹. Ma

³⁵ La sezione di *MM* 1198a 22-1198b 9 non trova riscontro in Aristotele. Da cfr. anche *MM* 1200a 3-10 i cui punti portanti sono: ἡ τελεία ἀρετὴ ... μετὰ φρονήσεως, (ἀρετὴ) πέφυκεν ... ὑπέκειν τῷ λόγῳ (*scil.* ὀρθῶ), come questo προστάττει, cosicché, dove questo conduca, in quella direzione la virtù inclina perché è questo che sceglie τὸ βέλτιον. οὔτε γὰρ ἄνευ τῆς φρονήσεως αἱ ἄλλαι ἀρεταὶ γίνονται, οὔθ' ἡ φρόνησις τελεία ἄνευ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, ἀλλὰ συνεργουσί πως μετ' ἀλλήλων ἐπακολοθοῦσαι τῇ φρονήσει. Per la tendenza a fare della φρόνησις la virtù architettonica, che poi si specializza in una serie di virtù particolari, vd. anche Stob., *Anthologium* II, pp. 145-146 W.

³⁶ Per l' ἐμπειρία collegata alla φρόνησις cfr. *EN* 1142a 14-15; Asp., *Comm.*, p. 37, 18-19 καὶ μὴν ἡ φρόνησις διὰ πολλῆς ἐμπειρίας παραγίνεται καὶ διδασκαλίας· λόγος γὰρ ἐστὶν ὀρθός. Per μνήμη e ἐμπειρία particolarmente interessante il confronto con [Arist.] *De virt. et vit.* 1250a 35, in cui si dice che è proprio tra l' altro della φρόνησις: τὴν ἐμπειρίαν ἔχειν τῶν χρησίμων πάντων e 1250a 36-38, in cui si sottolinea che μνήμη e ἐμπειρία derivano ciascuna ἀπὸ τῆς φρονήσεως o sono concomitanti alla φρόνησις o οἶον συναίτια τῆς φρονήσεως.

³⁷ Per l' incertezza della forma originale vd. D. Lanza, *Anassagora*, Firenze 1960, p. 248.

³⁸ In 98C Prometeo è equiparato al λογισμός.

³⁹ Non è possibile trovare confronti per le immagini legate alla definizione delle arti. Non sostenibile il confronto con *SVF* II 909 suggerito da A.A. Buriks, <<The source of Plutarch's περὶ τύχης>>, *Phoenix* 4 (1950) 62.

è indubbiamente stoico definire τέχνηαι le virtù e la φρόνησις⁴⁰, con cui sarà da identificare in 99C la τέχνη μεγίστη καὶ τελειοτάτη, come suggerito da Barigazzi.

Il ricollegarsi alla precedente definizione di 97E appare evidenziato dalla riconoscenza superiorità della φρόνησις e si chiarisce nel recupero in 99D dell' εὐβουλία in rapporto alla τέχνη e nel contrapposto domandarsi se τὰ μέγιστα καὶ κυριώτατα πρὸς εὐδαιμονίαν non richiedono la prudenza; ancora la sovrapposizione di campo tecnico e campo morale rimane nel sottolineare che nessuno affida alla sorte il compito di trasformare la terra che ha bagnato in mattoni, o la lana e il cuoio, che si è procurato, in abiti e calzature, mentre può pensare che le ricchezze che ha accumulato possano procurargli la felicità e una vita senza dolori, beata, immutabile φρονήσεως αὐτῶ μη παραγενομένης (99E).

Come dobbiamo allora interpretare l' identificazione della φρόνησις con la ἡ δὲ πασῶν μεγίστη καὶ τελειοτάτη τέχνη?

Se restiamo all' interno della filosofia stoica la φρόνησις come τέχνη περὶ τὸν βίον può portare ad una contraddizione perché in quanto τέχνη, quindi ποιητική, non potrebbe identificarsi con l' εὐδαιμονία, come sosteneva Crisippo⁴¹.

⁴⁰ Cfr. *SVF* III 214 per ἀρετή come τέχνη; *SVF* III 202 per ἀρετή come ὅλου τοῦ βίου τέχνη; *SVF* III 66 per ἀρετή come τέχνη εὐδαιμονίας ποιητική; *SVF* III 278 per ἀρεταὶ τελεῖαι περὶ τὸν βίον (le virtù prime e quelle a loro sottoposte di cui τὸ τέλος εἶναι τὸ ἀκολουθῆσαι τῇ φύσει ζῆν che corrisponde al vivere secondo ragione e quindi al vivere εὐδαιμόνως) come τέχνηαι; *SVF* III 95 e 280 ἀρεταὶ (le quattro virtù cardinali di cui viene sottolineata in 280 l' ἀντακολουθία e che hanno come τέλος τὸ εὐδαιμονεῖν) che sono ἐπιστήμαι e τέχνηαι; *SVF* III 516 φρόνησις come τέχνη περὶ τὸν βίον; *SVF* III 598 φρόνησις, che ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων, come τέχνη περὶ τὸν βίον. Cfr. forse anche *SVF* III 301 in cui σοφία è chiamata τέχνη τεχνῶν, τελεία τέχνη e viene evidenziato uno stretto rapporto di ἀντακολουθία.

⁴¹ Vd. Plut. *Stoic. rep.* 1046D = *SVF* III 53. Per la contraddizione tra ἀρετή - τέχνη e ἀρετή - εὐδαιμονία vd. Alex. Aphr., *Prater commentaria scripta minora: De anima liber cum mantissa*, Suppl. arist. II 1, ed. I. Bruns, Berolini 1892, pp. 159, 33 - 160, 1 (= *SVF* III 66) ἔτι εἰ πᾶσα τέχνη ἕτερον ἑαυτῆς ποιεῖ τι καὶ οὐχ ἑαυτήν, ἡ δὲ ἀρετή τέχνη κατ' αὐτοὺς εὐδαιμονίας ποιητική, ἕτερον ἂν εἴη τῆς ἀρετῆς ἢ εὐδαιμονία, τὸ γινόμενον ὑπ' αὐτῆς.

Nel *De fortuna* la φρόνησις è collegata con τὰ μέγιστα καὶ κυριώτατα πρὸς εὐδαιμονίαν e quindi la sua identificazione con la τέχνη si manifesta come opposizione a Crisippo e sviluppa piuttosto potenzialità insite nella filosofia peripatetica.

Importa forse considerare che, se Aristotele in *EN* 1140b 3-25⁴² sottolinea la differenza tra φρόνησις e τέχνη insistendo sul fatto che ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως· τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος· τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστι γὰρ αὐτὴ ἢ εὐπραξία τέλος (*EN* 1140b 3-6)⁴³, appare poi, nell' opporsi di τέχνη e φρόνησις alla scienza e alla necessità, <<essere sempre tentato di pensare l' azione morale sul modello dell' attività tecnica>>, come scrive giustamente Aubenque⁴⁴.

⁴² Cfr. *MM* 1197a 1-13. Nel senso di un collegamento con i beni esterni, cui si farà riferimento in 99E-F, da approfondire l' affermazione di *EN* 1152b 18-19 ἔτι τέχνη οὐδεμία ἡδουῆς καίτοι πᾶν ἀγαθὸν τέχνης ἔργον; cfr. Anon., *In Ethica Nicomachea Commentaria*, Commentaria in Aristotelem graeca XX, ed. G. Heylbut, Berolini 1892, p. 446, 13-16, che a commento cita come esempi l' ὑγίεια ἔργον τῆς ἰατρικῆς, l' ὀρθογραφεῖν ἔργον τῆς γραμματικῆς.

⁴³ Interessante il tardo commento di Eustrazio a questo passo. In Eustr., *Comm.*, p. 306, 30 - 307, 36 si afferma che il πρακτική, attribuito alla φρόνησις come tratto distintivo, può essere attribuito anche alle τέχναι πρακτικαί (es. arte strategica, arte finanziaria e economica), che si differenziano dalle τέχναι ποιητικαί (es. arte della costruzione, statuaria) perché i loro fini non sono ποιήματα, ma qualcosa di diverso ταῖς κατ' αὐτὰς ἐνεργείαις ἐπόμενα (all' arte strategica segue la vittoria, a quella economica la ricchezza), per cui εἰκὸς ἦν τὴν φρόνησιν μίαν δόξαν τῶν πρακτικῶν τεχνῶν. Ma la differenza della φρόνησις anche da queste è che αἱ μὲν ὡς τέχναι πρακτικαὶ ἔχουσι καὶ αὐτὰι τέλος τῶν πράξεων, ἡ δὲ ὡς φρόνησις πρακτικὴ αὐτὴν τὴν εὐπραξίαν ἔχει τὸ τέλος καὶ οὐδὲν ἕτερον παρ' αὐτὴν.

⁴⁴ Vd. Aubenque, *op. cit.*, p. 90; cfr. anche p. 145 e p. 175. Vd. anche quanto scrive R.A. Gauthier (*Aristotele, L' Éthique à Nicomaque*, introd., trad. et comm. par R.A. Gauthier e J.Y. Jolif, Paris-Louvain 1958-59, II 1, p. 199: <<... l' activité humaine qu' Aristote mentionne est-elle généralement l' activité productrice (τέχνη) et non l' action morale (πρᾶξις), activité immanente qui n' aboutit pas à la production d' une chose ... Aristote ... ne fait ... qu' appliquer ... à l' action morale des notions primitivement élaborées pour expliquer l' activité productrice>>. Considerare inoltre *MM* 1198a 32-1198b 2 per cui vd. p. 121-122. In Alex. Aphr., *Quaest.*, p. 160, 29-161, 29, passo che segue una trattazione sulla βουλή οὐ περὶ τῶν τελῶν, ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη e sulla προαίρεσις, si fa un raffronto fra τέχναι e ἀρεταί, di cui si tende a sottolineare le somiglianze.

Un' ulteriore cifra interpretativa ci viene chiarita e anticipata in 99E dall' aneddoto del comandante Ificrate che non è oplita, né arciere, né peltasta, ma è ὁ τούτοις πᾶσιν ἐπιτάττων καὶ χρώμενος. Così la φρόνησις in 99E-F non è né oro, né argento, né fama, né ricchezza, né salute, né forza, né bellezza, ma τὸ πᾶσι καλῶς τούτοις χρῆσθαι δυνάμενον⁴⁵ e δι' ὃ ciascuno di questi (beni) diventa piacevole, degno di stima e utile, ma senza il quale essi diventano difficili da usare, senza frutto, nocivi e tali da opprimere e disonorare chi li possiede⁴⁶. La φρόνησις, che nella precedente definizione, accanto alla caratterizzazione di ragione deliberativa e pratica, pareva assumere il carattere di virtù architettonica a cui sono subordinate le altre virtù, sembra ulteriormente caratterizzarsi come una virtù generale. E' possibile un confronto in questa direzione con [Arist.] *De virtutibus et vitiis*, in cui la φρόνησις, che pure è definita ἀρετὴ τοῦ λογιστικοῦ, è presentata come παρασκευαστικὴ τῶν πρὸς εὐδαιμονίαν συντεινόντων (1250a 3-5)⁴⁷ e a lei viene assegnato il compito non solo di τὸ βουλευσασθαι, τὸ κρῖναι τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ κακὰ καὶ πάντα ἐν τῷ βίῳ αἰρετὰ καὶ φευκτά, ma anche τὸ χρῆσασθαι καλῶς πᾶσιν τοῖς ὑπάρχουσιν ἀγαθοῖς, τὸ ὁμιλῆσαι ὀρθῶς, τὸ συνιδεῖν τοὺς καιροὺς, τὸ ἀγχίνως χρῆσασθαι καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ, τὸ τὴν ἐμπείριαν ἔχειν τῶν χρησίμων πάντων (1250a 30-36) al pari di una virtù etica generale. Meno pregnante, ma ugualmente significativo, può essere il rimando per *fort.* 99F δι' ὃ ἕκαστον ... ὠφέλιμον a Stob., *Anthologium* II, p. 147, 22-25W. τὴν δὲ

⁴⁵ In questo senso è importante la diversa utilizzazione e citazione dell' aneddoto di Ificrate in *fort.* 99E e in *virt. doc.* 440B τούτοις πᾶσιν ἐπιτάττων.

⁴⁶ Come evidenziato dalla citazione di Hes. *Op.* 86 e dal rimando a un' εὐτυχία che tale non è se non è accompagnata dalla φρόνησις. In Plut. *aud. poet.* 23E viene data la seguente interpretazione del passo esiodico: Esiodo facendo dire da Prometeo a Epimeteo <<μήποτε - ἀποπέμπειν>>, si serve del nome di Zeus per indicare il potere della τύχη: ha chiamato infatti doni di Zeus τὰ τυχερὰ τῶν ἀγαθῶν, πλοῦτους καὶ γάμους καὶ ἀρχὰς καὶ πάνθ' ὅλως τὰ ἐκτός (corrispondenti agli esempi di *fort.* 100A), il cui possesso è ἀνόητος per coloro che non sanno χρῆσθαι καλῶς. Perciò pensa che anche Epimeteo φαῦλον ὄντα καὶ ἀνόητον debba evitare e temere τὰς εὐτυχίας, ὡς βλαβηρόμενοι καὶ διαφθαρσόμενοι ὑπ' αὐτῶν.

⁴⁷ Cfr. 99D.

ἐκ πασῶν τῶν ἠθικῶν ἀρετῆν συνεστηκυῖαν λέγεσθαι μὲν καλοκάγαθίαν, τελείαν δ' ἀρετῆν εἶναι, τὰ τε ἀγαθὰ ὠφέλιμα καὶ καλὰ ποιούσαν τὰ τε καλὰ δι' αὐτὰ αἴρουμένην, brano preceduto dalla presentazione della φρόνησις come virtù architettonica delle varie virtù a lei subordinate. Il riferimento alla possibilità che la φρόνησις possa fare buon uso di oro, argento, ricchezza, salute ecc. e che li faccia diventare tra l'altro utili, elimina sicuramente ogni rimando alla filosofia stoica, per cui ὠφέλιμα sono πάντα τὰγαθὰ⁴⁸, ὠφέλιμον spiega uno dei vari nomi attribuiti alla virtù⁴⁹ e ὠφελεῖν è κινεῖν καὶ ἴσχειν κατ' ἀρετῆν⁵⁰, ma per cui sono ἀδιάφορα ζωῆ, ὑγίεια, ἡδονή, κάλλος, ἰσχύς, πλοῦτος, δόξα, εὐδοξία, εὐγένεια, πάντα τὰ σωματικὰ καὶ τὰ πλεῖστα τῶν ἐκτός⁵¹, fino a giungere alla posizione estrema di Crisippo⁵².

Rimane invece il collegamento con la filosofia peripatetica per cui la felicità umana ha bisogno dei beni esterni⁵³ e alla filosofia peripatetica si riconnette la nozione di εὐτυχία la cui definizione è in rapporto alla εὐδαιμονία⁵⁴.

Ci sembra allora che nel *De fortuna* Plutarco affronti il problema del disconoscimento della τύχη come causa efficiente per τὰ θνητῶν πράγματα partendo dalla contraddittoria ottica stoica, di cui vengono utilizzate immagini e idee, che vengono però progressivamente svalutate, per evidenziare i limiti insiti soprattutto nell' intellettualismo e nel determinismo crisippeo, e sviluppando in contrapposizione l'aspetto della φρόνησις come virtù architettonica e come una sorta di virtù etica generale, operante in un mondo in cui la τύχη non viene negata: la φρόνησις potrà ben servirsene in vista della felicità umana.

⁴⁸ Vd. *SVF* III 86 e 87.

⁴⁹ Vd. *SVF* III 208... χρήσιμον ὅτι ἐν τῇ χρείᾳ ὠφέλιμον ἐστί.

⁵⁰ Vd. *SVF* III 117, cfr. III 94.

⁵¹ Vd. *SVF* III 117, 119, 122.

⁵² Vd. *SVF* III 139 = Plut. *Stoic. rep.* 1041E, 1048A e *comm. not.* 1060E.

⁵³ Vd. *EN* 1099a 31, 1153b 16-18 (dove a τὰ ἐκτός si aggiungono τὰ ἐν σώματι ἀγαθὰ e τὰ τῆς τύχης), 1179a 2.

⁵⁴ Vd. la discussione in *EN* 1099a 32, 1153b 22-25; cfr. Anon., *Comm.*, p. 454, 17-30; Asp., *Comm.*, p. 152, 5-14.

Questa è per noi la finalità compiuta del *De fortuna* e ci pare così eliminata la possibilità di successione logica con l' *An virtus doceri possit*; viene in tal modo a cadere l' elemento più forte di sostegno della tesi generale di Barigazzi di ricomporre l'opera *De virtute an docenda sit*, perché poi fragili sono le connotazioni filosofiche degli altri frammenti.