

## IL *DE VIRTUTE* PSEUDOPLATONICO: DISTINGUERE LE BUONE E LE CATTIVE NATURE

Una prima lettura del *de virtute* non consente di andare granché oltre la constatazione del debito di questo testo verso il *Menone* di Platone con la conseguente individuazione delle parti dell'argomentazione platonica che l'Autore di questo scritto (d'ora in avanti: l'A.) ha evitato di accludere alla sua opera. Certo, questo secondo aspetto ha la sua rilevanza, poiché l'esclusione delle problematiche di carattere ontologico e gnoseologico fa sì che l'esito cui perviene l'A. si discosti sensibilmente dall'impostazione dottrina di Platone, in generale, e del *Menone*, in particolare. Ciò comunque non toglie che il *de virtute* sia fondamentalmente il risultato di un'opera di *collage* di estratti dal dialogo platonico, come il paziente e dettagliato lavoro di confronto realizzato da Carl Werner Müller<sup>1</sup> ha ampiamente dimostrato. E la combinazione di questi due aspetti – il debito nei confronti di Platone unito al profilarsi di una diversa e determinata posizione teorica – consiglia di collocare la stesura del *de virtute* nell'ambiente dell'Accademia di Arcesilao<sup>2</sup>.

Fin qui, dunque, quello che ragionevolmente il dialogo permette di ricavare e ipotizzare attraverso una considerazione dei caratteri generali dell'opera. I primi obiettivi nello studio dei più scolastici fra gli scritti pseudoplatonici contenuti nel *corpus* sono, infatti, l'individuazione della particolare coloritura accademica che essi assumono e l'indicazione di una possibile datazione. E spesso non è dato dire molto di più. Non bisogna dimenticare, tuttavia, che si tratta pur sempre di scritti prodotti all'interno di una scuola e da essa accreditati: trattandosi di opere che, spesso in modo non intenzionale, possono essere per noi testimonianza di una temperie

1. C. W. MÜLLER, *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica. Philologische Beiträge zur nachplatonischen Sokratik* ("Studia et Testimonia Antiqua", XVII), München, Wilhelm Fink Verlag, 1975, pp. 197-220; cf. anche, per questa come per altre tematiche relative al *de virtute*, ID., *Appendix Platonica und Neue Akademie. Die pseudoplatonischen Dialoge Über die Tugend und Alkyon*, in K. DÖRING-M. ERLER-S. SCHORN, *Pseudoplatonica*, Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.-9. Juli 2003 in Bamberg, Stuttgart, Steiner, 2005, pp. 155-74.

2. Ho qui riassunto le conclusioni cui sono pervenuto nell'*Introduzione a Platone. Dialoghi spuri*, a cura di F.A., Torino, UTET, 2008, pp. 9-102: 83-86.





culturale e di una determinata tendenza filosofica, può valere la pena in alcuni casi di scrutare fra le pieghe di questi scritti alla ricerca di elementi storicamente, e talora anche teoreticamente, interessanti. La ricerca sul *de virtute*, nella fattispecie, può essere portata più a fondo se si prendono in considerazione due luoghi di questo scritto che presentano una maggiore eccentricità rispetto al testo di Platone e che lasciano emergere tratti dell'orizzonte concettuale e delle modalità argomentative propri dell'A. Mi riferisco alle linee 378 d 7-e 2 (ove, fra altre esemplificazioni, è chiamata in causa la figura dell'ἀργυρογνώμων, del saggia di monete) e alle linee introduttive del passo finale (379 c 2-4 – ove l'A. avvia l'estrazione delle conclusioni dell'intera argomentazione condotta nel dialogo adottando un lessico interessante e, forse, rivelativo). Sarà opportuno prendere in esame questi due passi rinunciando provvisoriamente a qualsiasi ipotesi sulla datazione e sul taglio teorico del *de virtute*, sia per non imbrigliare il testo in una griglia presupposta sia per verificare se da un tale esame possano ricavarsi indipendenti elementi in contrasto o a favore delle conclusioni suggerite dalla considerazione complessiva dello scritto, e qui poc'anzi riassunte.

Iniziamo dal primo passo. Ci troviamo nella seconda parte del dialogo, dove l'A., dimostrata la non insegnabilità della virtù, passa a considerare la possibilità che l'ἀρετή sia φύσει, domandandosi se i buoni non siano, appunto, per natura<sup>3</sup>. L'argomentazione con cui l'A. giunge a negare questa possibilità non è del tutto lineare (anche se non è l'aspetto della coerenza quello che qui è interessante): la prima mossa consiste nell'indicazione di alcuni esempi di τέχναι capaci di riconoscere e differenziare negli specifici campi le buone e le cattive nature. I primi due esempi sono di chiaro sapore platonico: il personaggio Socrate si sofferma dapprima, con una certa insistenza<sup>4</sup>, sulla tecnica di allevamento dei

3. Il *de virtute* si apre con la domanda: «La virtù è forse insegnabile? Oppure non è insegnabile, ma gli uomini sono buoni per natura, o in qualche altro modo?». E, dunque, ricalcato qui l'incipit del *Menone*, dove, per il vero, viene prospettata una terza possibilità – che la virtù sia acquisita con l'esercizio – la quale, tuttavia, non trova sviluppo neanche nel dialogo platonico (su analogie e differenze fra la domanda iniziale del *Menone* e quella del *de virtute* cf. C. W. MÜLLER, *op. cit.*, pp. 198-199). Più significativa, che non la variazione nella formulazione della domanda, è la differenza nell'ordine di trattazione, nel corso del dialogo, dei diversi aspetti della questione: mentre nel *Menone* – problematiche gnoseologiche e ontologiche a parte – Socrate risolve dapprima l'ipotesi che la virtù sia per natura, intrecciando tuttavia a essa la trattazione dell'ipotesi dell'insegnabilità, nello scritto pseudoplatonico, invece, il dialogo procede in modo più schematico, giacché procede in prima istanza all'analisi del tema dell'insegnabilità, cui fa seguito, in una seconda e ben distinta sezione, la considerazione dell'ipotesi dell'ἀρετή φύσει.

4. L'insistenza in questo passo sull'allevamento dei cavalli, come pure gli altri riferimenti presenti nel dialogo, hanno indotto a supporre di poter individuare nell'interlocutore di Socrate un personaggio dedito a tale attività e di poter riconoscere, pertanto, nel *de virtute*





cavalli<sup>5</sup> e fa poi, più rapidamente, riferimento alla cinegetica<sup>6</sup>. Il terzo esempio è prodotto attraverso il seguente scambio dialogico:

- Ἀλλὰ μὴν καὶ περὶ τὸ χρυσίον καὶ τὸ ἀργύριον εἰσὶν ἡμῖν δοκιμασταί, οἵτινες ὁρῶντες κρίνουσιν τὸ τε βέλτιον καὶ τὸ χεῖρον;
- Εἰσὶν.
- Τίνας οὖν τούτους καλεῖς;
- Ἀργυρογνώμονας<sup>7</sup>.

A differenza dei precedenti e del successivo (ἡ παιδοτρίβαι), questo esempio non trova alcun riscontro o precedente nei testi platonici. Il sostantivo ἀργυρογνώμων è infatti uno *hapax* nel corpus (e, peraltro, neanche δοκιμαστής è termine d'uso corrente in Platone, visto che compare un'altra sola volta<sup>8</sup>). V'è inoltre da dire che il termine ἀργυρογνώμων non è attestato prima di Platone. In epoca successiva troviamo di esso un'occorrenza nella *Retorica* di Aristotele e poi alcune altre solo a partire dal I sec. d.C. (in Plutarco, Epitteto, Luciano e altri). Questo è, dunque, uno dei luoghi in cui, come dicevo, l'A. ha operato una scelta personale, introducendo un elemento non appartenente al corredo tipico dei testi platonici. Tale dato è stato rilevato già da Müller, il quale argomenta a favore della provenienza dell'uso del termine da ambienti socratici<sup>9</sup>. Ma ciò che mi pare interessante è non tanto l'origine storica,

quello scritto platonico dal titolo Μίδων ἢ ταννοπόδος che troviamo menzionato nelle *Vite* di Diogene Laerzio (III, 62), dove invece non è citato alcun περὶ ἄρετῆς. Tale identificazione non appare adeguatamente fondabile. Sull'intera questione, cf. ancora una volta C. W. MÜLLER, *op. cit.*, pp. 192-194.

5. Nei dialoghi autentici di Platone la τέχνη ἵππική è posta in relazione alla questione della virtù in *Euthyphr.*, 13 a; *Apol.*, 20 b; *Resp.*, 335 c. In numerose altre occasioni l'arte di allevare i cavalli è menzionata a titolo esemplificativo nel *corpus*; può essere interessante notare che molte di queste occorrenze cadono in scritti pseudoplatonici (*Alcibiade secondo*, *Ipparco*, *Teage*, *Erissia*, oltre al *de virtute*, per un totale di 9 occorrenze sulle 44 totali nel *corpus*).

6. Cf. *Euthyphr.*, 13 a, dove l'esempio della κυνηγετική è associato, anzi segue immediatamente quello della ἵππική, proprio come nel *de virtute*.

7. *de virt.*, 378 d 7-e 2: «Ma anche per l'oro e l'argento abbiamo degli esperti nella stima, che, osservandoli, scelgono il migliore e il peggiore?» «Sì.» «E questi come li chiami?» «Saggiatori.»

8. L'altra occorrenza, che cade in *Leg.*, 802 b 1, non ha comunque quella valenza di esemplificazione di un competente tecnico che il riferimento ai saggiatori assume nel *de virtute*. Può essere, invece, interessante ricordare che il δοκιμαστής ha un rilievo nel lessico etico degli Stoici, i quali vi ricorrono nel quadro della determinazione di ciò che ha valore (cf. *S.V.F.*, III, 124-126): che l'A. dubiti che esistano δοκιμασταί delle buone e cattive nature potrebbe essere un segnale del suo contrapporsi a una posizione teorica di matrice stoica (ringrazio Anna Maria Ioppolo per avermi segnalato questo punto).

9. Cf. C. W. MÜLLER, *op. cit.*, pp. 212-213.





quanto la funzionalità e la finalità teoriche dell'adozione di questo esempio fra gli altri, decisamente più ortodossi. Che cosa ha indotto l'A. a scegliere la figura dell'ἀργυρογνώμων come mezzo esemplare di discriminazione fra nature buone e cattive? E ancor più: di quale retroscena mentale è sintomo questa scelta?

Prima di esaminare più da vicino il passo, è bene mettere in luce due dati. In primo luogo, c'è da notare che la trattazione della questione dell'ἀρετὴ φύσει, pur ricorrendo a uno strumentario senza dubbio attinto al *Menone*, non procede secondo la stessa linea argomentativa adottata da Platone. L'A., dopo aver presentato gli esempi di tecniche di discriminazione fra buono e cattivo, passa a constatare che non disponiamo di una siffatta tecnica capace di individuare gli uomini buoni. Egli osserva che, qualora ne disponessimo, una tale tecnica sarebbe per noi del massimo valore e gli individui tramite essa selezionati sarebbero custoditi a spese dello stato nell'acropoli; ma ciò non accade. Da questo dato di fatto l'A. ricava, immediatamente, che non si è buoni per natura<sup>10</sup>. Ora, gli elementi di quest'argomentazione sono presenti anche nel *Menone*, che segue, però, un percorso del tutto differente. Schematizzando, troviamo nel dialogo platonico la seguente struttura: la virtù è un bene, ciò che è buono è anche utile; le cose utili possono talora essere dannose; l'utilità o il danno dipendono dall'uso che si fa di tali cose; l'uso delle disposizioni dell'anima, che possono dar luogo a virtù e vizi, è nelle mani della φρόνησις; dunque la virtù è in tutto o in parte φρόνησις e, pertanto, non è per natura<sup>11</sup>. È solo a questo punto, e a titolo di constatazione accessoria, che Platone afferma che, se i buoni fossero per natura, ci sarebbero fra noi uomini in grado di riconoscere tali buone nature e la città su loro indicazione custodirebbe i virtuosi nell'acropoli come beni preziosi per lo stato<sup>12</sup>. Come si può notare, l'A., da un lato, amplia la considerazione accessoria del *Menone*, trasformandola in un'argomentazione, e, dall'altro, rinuncia del tutto a quella che invece era l'argomentazione portante del *Menone*. Per spiegare ciò si possono addurre semplici ragioni compositive: a questo punto del suo breve scritto

10. Cf. *de virt.*, 378 c–379 b. La conclusione non prende in considerazione la possibilità che la virtù si dia per natura senza che si dia una tecnica atta a scorgere le nature buone. L'immediatezza dell'esito argomentativo può discendere o dal carattere puramente analogico del ragionamento fin qui condotto (per cui, se per altre specie di enti alla differenza fra buone e cattive nature corrisponde una capacità tecnica di discriminarle, ciò dovrà valere anche per le nature degli uomini) oppure da una sottintesa logica più stringente, per la quale l'esistenza in natura di differenze implicherebbe di necessità la capacità tecnica da parte dell'uomo di riconoscerle. Su ciò cf., *infra*, n. 42.

11. Cf. *Men.*, 87 d–89 a.

12. Cf. *Men.*, 92 b.





l'A. ha già dimostrato che la virtù non è insegnabile e non intende ritornare su questo aspetto chiamando in causa la φρόνησις (laddove nel *Menone*, che ha una struttura ben più ricca e articolata, dopo la pagina cui si è fatto riferimento, la questione dell'insegnabilità della virtù viene ampiamente dissodata e conduce al tema dell'ὀρθὴ δόξα e della sua differenza dall'ἐπιστήμη). Si può, tuttavia, ragionevolmente supporre che vi siano ragioni anche più forti di quelle compositive: nel *Menone* il termine φρόνησις ha indiscutibilmente una forte componente semantica di tipo teoretico<sup>13</sup>, che con ogni probabilità l'A. vuole evitare, visto che egli scansa tutte le problematiche gnoseologiche e ontologiche connesse nel dialogo platonico alla domanda sull'insegnabilità della virtù. L'A., in effetti, sceglie per il suo dialoghetto un'impostazione tale da mantenerlo contenuto entro un ambito strettamente pratico.

Una seconda considerazione riguarda l'occorrenza aristotelica di ἀργυρογνῶμων, che, essendo l'unica attestazione di un impiego del termine in epoca abbastanza ravvicinata e, tutto sommato, in ambiente probabilmente non particolarmente distante da quello dell'A., può essere oggetto di riflessione e può forse fornire qualche spunto. Il passo aristotelico, tratto dalla *Rhetorica*, è il seguente:

ὥσπερ ἀργυρογνῶμων ὁ κριτὴς ἐστίν, ὅπως διακρίνη τὸ κίβδηλον δίκαιον καὶ τὸ ἀληθές<sup>14</sup>.

Come si vede, anche qui il ricorso alla figura dell'ἀργυρογνῶμων è giustificato dall'esigenza di formulare un esempio di capacità di discriminazione; e anche in questo caso siamo di fronte a una discriminazione di carattere morale – benché sia espressa in termini di vero e falso – poiché si tratta di distinguere ciò che è giusto da ciò che giusto appare. Interessante è il contesto a cui appartiene il passo citato: ci troviamo nell'ultimo capitolo del primo libro, dove Aristotele elenca e rapidamente presenta le ἄτεχναι πίστεις, un argomento marginale nell'ambito della trattazione, poiché riguarda quelle forme di persuasione «che non sono state fornite per nostro tramite, ma sussistevano già prima»<sup>15</sup>, laddove le persuasioni tecniche sono quelle poste in essere attraverso il metodo e i mezzi propri della retorica. Esempi di ἄτεχναι πίστεις sono le leggi, le testimonianze, i patti, le dichiarazioni rese sotto tortura e i giuramenti. Aristotele indica in quali modi il

13. Basti pensare all'immediata interconnessione che Platone qui stabilisce fra insegnabilità e φρόνησις (cf. *Men.*, 98 d 12: εἴ γε διδακτὸν εἴη, φρόνησις ἂν εἶναι).

14. Cf. ARIST., *Rhet.*, 1375 b 5-6: «il giudice è come uno che saggia l'argento, al fine di discernere il falso giusto da quello vero» (trad. it. di M. Zanatta).

15. Cf. ARIST., *Rhet.*, 1355 b 35-36.





retore possa fare uso di tali *πίσταις*, sì da piegarle alle sue occasionali esigenze oratorie. Nel caso delle leggi –che è quello che qui ci riguarda– può accadere che esse comandino qualcosa di contrario agli interessi da difendere in una determinata circostanza: in tale evenienza, continua Aristotele, sono disponibili per il retore una serie di possibili argomenti; uno di essi è precisamente quello appena menzionato, stando al quale poco importa cosa la legge disponga, poiché il giudice, come il saggiatore di monete, sa bene distinguere all'occorrenza il giusto dall'ingiusto.

L'interesse di quest'impiego del termine da parte di Aristotele, e, più in generale, della sua adozione della figura dell'*ἀργυρογνώμων* in funzione di *exemplum*, sta nel fatto che può essere una testimonianza dell'orizzonte concettuale o anche semplicemente della mentalità all'interno della quale poteva avere senso ricorrere a una tale esemplificazione<sup>16</sup>. Dal passo della *Retica* il paragone del giudice al saggiatore non risulta certo essere considerato come un'argomentazione forte e, comunque, non denota un'attività basata su una reale conoscenza della realtà dei fatti; piuttosto, appartiene a un ventaglio di dispositivi di natura meramente retorica, come si evince chiaramente dal fatto che Aristotele presenta due elenchi di opposte modalità d'uso delle leggi, a seconda degli interessi che il retore è chiamato a difendere. Accanto a questa considerazione relativa al genere delle *ἄτεχναι πίσταις*, ancor più rilevante mi pare possa essere la riflessione sulla specifica natura che questa esemplificazione assume nel passo aristotelico. La situazione in esso immaginata è quella di un retore che debba presentare come giusto un comportamento o un atto che non rientra nella classe di atti o comportamenti previsti dalla legge. Il paragone con l'*ἀργυρογνώμων* è allora volto a sottrarre il giudice alla normatività della legge, suggerendo che un giudizio "caso per caso" risulta più efficace di una riconduzione del particolare entro il generale.

Non si può dire che dal breve passo aristotelico emerga con chiarezza quale sia la competenza di cui è accreditato il saggiatore di monete; certo, tutto lascia supporre che essa, consistendo nella valutazione del particolare, si costituisca sulla base di un accumulo di singole e determinate esperienze<sup>17</sup> e si profili –tenendo presente le prime pagine di *Metafisica A*– come una

16. Come ha notato C. W. MÜLLER, *op. cit.*, p. 212 n. 11, le altre poche occorrenze del termine *ἀργυρογνώμων* reperibili nei testi greci anche molto più tardi chiamano in causa questa figura come termine di paragone o con valenza metaforica (unica eccezione è l'occorrenza in Plutarco: *Crass.*, 2, 7, 5).

17. Indicativi sono, al riguardo, due luoghi dell'*Etica Nicomachea*, ove viene descritta l'attività del *δοκιμαστής* (figura che, come s'è detto, l'A. del *de virtute* associa a quella dell'*ἀργυρογνώμων*). In 1157 a 22, a proposito dell'inefficacia della calunnia nei confronti della vera amicizia, Aristotele commenta: «è difficile credere a qualcuno riguardo alla persona che è stata da noi messa alla prova per molto tempo (ἐν πολλῷ χρόνῳ δεδοκιμα-



forma di ἐμπειρία piuttosto che come una τέχνη<sup>18</sup>.

Ad ogni modo, queste riflessioni sull'occorrenza aristotelica non possono che avere la funzione di meri indicatori, la cui pertinenza e forza potrà eventualmente emergere solo dal prosieguo dell'analisi del *de virtute*. Dal passo della *Retorica* si può però, intanto, raccogliere uno spunto problematico, giacché alla luce di esso possiamo precisare la domanda sulla valenza con cui l'A. può avere inteso l'attività propria dell'ἀργυρογνῶμων, e chiederci, dunque, se chiami in causa il saggia-tore attribuendogli lo *status* di una τέχνη oppure no. Indubbiamente anche il passo del dialogo pseudoplatonico è alquanto reticente al riguardo: se è vero che le esemplificazioni precedenti (l'allevamento dei cavalli e dei cani) sono esplicitamente presentate nell'argomentazione in qualità di τέχναι, è anche vero che nel caso del saggia-tore e nel successivo esempio dell'allenatore questa denominazione scompare; può darsi che rimanga implicita, ma fa comunque pensare il fatto che, poche linee più sotto, là dove l'A. ricapitola le esemplificazioni appena prodotte per rapportarle alle virtù degli uomini, il personaggio Socrate si esprima in questi termini: «Ebbene, che cosa è più serio considerare nelle città, i cavalli e i cani buoni e altro del genere, oppure gli uomini buoni?»<sup>19</sup>. Cade in questa ricapitolazione il riferimento ai due esempi non esplicitamente introdotti come campioni di tecniche, ricordati solo attraverso l'espressione generica τὰλλα τὰ τοιαῦτα.

È difficile, pertanto, evincere direttamente dal breve testo quale sia la specifica attitudine dell'A. nei confronti dell'attività dell'ἀργυρογνῶμων. Provarei allora a formulare entrambe le ipotesi – che l'A. non la consideri una τέχνη e che la ritenga tale – in modo da esaminare le conseguenze che deriverebbero da ciascuna delle due. Si potrà così valutare *a posteriori* se vi sono elementi sufficienti per scegliere fra esse ed eventualmente ricavarne una qualche indicazione sul complessivo orientamento filosofico dell'A.

Iniziamo dalla prima ipotesi, assumendo che nel passo del *de virtute* la

---

σμένου)». In 1162 a 14, sempre a proposito dell'amicizia, si legge che quella che sussiste fra persone che sono state allevate ed educate insieme è particolarmente forte perché «l'esame del tempo (ἢ κατὰ τὸν χρόνον δοκιμασία) è quello più decisivo e più saldo» (le traduzioni dei due passi sono di L. Caiari).

18. La notoria distinzione aristotelica fra ἐμπειρία e τέχνη (cf. *Metaph.*, 980 b 26–981 b 13) – l'una conoscenza di cose individuali, l'altra degli universali; l'una basata sull'esercizio e la pratica, l'altra più eminentemente conoscitiva – è particolarmente dirimente, a mio avviso, nel caso dell'attività dell'ἀργυρογνῶμων, al quale può certo attribuirsi una competenza derivante dall'esperienza, ma non una forma di sapere, che dovrebbe invece configurarsi in una più ampia conoscenza sulla natura dei metalli.

19. Πότερον οὖν σπουδαιότερόν ἐστιν ταῖς πόλεσιν ἵπποι καὶ κύνες ἀγαθοὶ καὶ τὰλλα τὰ τοιαῦτα, ἢ ἄνδρες ἀγαθοί; (*de virt.*, 378 e 8–379 a 1).





figura del saggia-  
tore non sia intesa come un esempio di figura di tecnico: si tratta, forse, dell'ipotesi a prima vista meno probabile, poiché sembrerebbe implicare una lettura un po' forzata del testo, visto che l'argomentazione sfocerà poi nella domanda sull'esistenza o meno di una τέχνη atta a selezionare gli uomini buoni; in favore di essa, tuttavia, una sia pur incerta indicazione proviene dal passo aristotelico. Proviamo, allora, a pensare che l'A., dopo due esempi dichiaratamente relativi a tecniche, inserisca un esempio di un'attività non tecnica: quale sarebbe la sua motivazione? Cosa potrebbe averlo indotto ad operare, in un modo quasi strisciante, questo inserimento? In un contesto argomentativo tutto imperniato sul riferimento alle tecniche l'utilizzo di un'esemplificazione ritenuta dall'A. stesso di altro segno può essere giustificata solo da un implicito atteggiamento di distanza da parte dell'A. rispetto ai contenuti con cui costruisce l'argomentazione che egli stesso sta conducendo. Se egli si trova a inserire fra gli elementi del suo ragionamento un elemento più fragile, è semplicemente perché lui per primo è interessato solo all'esito formale dell'argomentazione, senza che ciò comporti una sua adesione teorica ai contenuti con i quali vi perviene. Se questo fosse il caso, la scelta degli esempi gli sarebbe in qualche misura indifferente, e nel novero delle tecniche potrebbe comparire anche una non-tecnica, senza che ciò comporti per l'A. alcun problema. L'inserimento di un'esemplificazione non pertinente potrebbe essere stata operata anche in modo non del tutto avvertito e consapevole, oppure potrebbe essere stata intesa come un segnale nascosto lanciato al lettore, ma qui ciò poco importa, almeno per il momento. Mi preme piuttosto aver rilevato che, se si attribuisce all'A. una concezione dell'attività del saggia-  
tore come non tecnica, allora bisogna anche attribuirgli un interesse relativamente scarso per la solidità dell'argomentazione e dei suoi assunti.

Passiamo allora all'altra possibile ipotesi e leggiamo, dunque, il passo come se l'A. intendesse tutti gli esempi da lui prodotti, compreso quello dell'ἀργυρογνώμων, come esempi di attività tecniche<sup>20</sup>. Ovviamente, alla luce di quanto già detto, si darebbe così corso a una lettura indubbiamente più piana del passo, che ne guadagnerebbe in coerenza; ma la particolarità, anzi l'unicità del paragone con il saggia-  
tore rimarrebbe inspiegata e dovrebbe essere accolta come un semplice dato di fatto, privo di un qualche ulteriore significato (il che, beninteso, è certamente possibile). Sulla scorta di questa ipotesi di lettura, la domanda che possiamo porci o, meglio, la modalità di interrogazione del testo che si può adottare non riguarderà più

20. È questa, del resto, l'opinione di Müller, il quale, per il vero, non pone la questione dello statuto dell'attività dell'ἀργυρογνώμων, attribuendogli senz'altro il carattere di τέχνη (cf. C. W. MÜLLER, *op. cit.*, pp. 212-213 e 213 n. 1).



la motivazione della scelta dell'esempio dell'ἀργυρογνώμων, che ha perso la sua specificità, ma l'atteggiamento dell'A. nei confronti della τέχνη in generale. Ora, giacché non è possibile ricavare dal testo una parola definitiva su questo punto, sarà opportuno suddividere ulteriormente questa seconda ipotesi in due rami, prendendo in considerazione sia I) l'eventualità che l'A. non attribuisca alle tecniche un'autentica portata conoscitiva sia II) l'eventualità opposta.

I) Un atteggiamento di sfiducia verso le tecniche o anche solo verso la loro capacità di conoscere le φύσεις è perfettamente compatibile con il modo in cui l'argomentazione è costruita e inserita nel contesto argomentativo dell'intero scritto. Ma, se questo fosse il caso, per quale motivo l'A. avrebbe fatto uso di un'argomentazione incentrata proprio sull'efficacia di alcune τέχναι? Si dovrà dire anche stavolta che la strategia compositiva di questo scritto si giustificerebbe, evidentemente, solo sul piano dialettico e retorico: pur non riponendo fiducia nella valenza gnoseologica delle tecniche, l'A. potrebbe averle utilizzate come terreno dialettico per mostrare come, anche dal punto di vista di chi riconosce a esse la capacità di conoscere la realtà del mondo esterno, non si darebbe comunque una tecnica capace di discriminare le nature in base a un criterio morale, distinguendo fra esse quelle buone e quelle cattive.

Una tale strategia compositiva, del resto, non può sorprendere in un seguace, seppur lontano, di Platone: innumerevoli volte nei dialoghi autentici vediamo Socrate o altri protagonisti impegnati ad argomentare assumendo, in pura chiave dialogico-dialettica, un punto di vista che non condividono al fine di trarne delle conclusioni che, invece, essi stessi condividono<sup>21</sup>. Si tratta, inoltre, di un modo di procedere che può facilmente apparentarsi con il metodo della discussione delle tesi opposte che, com'è noto, trovò espressione nel Peripato e, con una qualche modifica, costituì la cifra caratteristica della dialettica di Arcesilao<sup>22</sup>.

Come si può notare, questa evenienza (che, cioè, l'A. del *de virtute* abbia inserito il riferimento all'ἀργυρογνώμων in un contesto imperniato, sì, sulle τέχναι, ma senza attribuire a esse uno statuto epistemologico) conduce a esiti non distanti da quelli emersi dalla considerazione dell'ipotesi

21. Si tratta di una strategia compositiva che, del resto, è connaturata allo stesso διαλέγεσθαι socratico, specialmente nella sua componente elenctica. Diventa poi una strategia compositiva della forma-dialogo di Platone, anche quando non mima l'intreccio dialogico di matrice più schiettamente socratica, ma si dispiega in una diversa modalità argomentativa. Un esempio macroscopico è la sezione centrale del *Cratilo* (la cosiddetta "sezione etimologica"), ove la tesi dell'ὁρθότης φύσει dei nomi, in seguito confutata, viene provvisoriamente assunta dallo stesso personaggio Socrate per trarne delle conseguenze condivise fra gli interlocutori.

22. Cf. A. M. IOPPOLO, *Opinione e scienza. Il dibattito fra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a. C.*, Napoli 1986, pp. 54-56.





precedente. Non soltanto in entrambi i casi l'argomentazione elaborata dall'A. sarebbe stata costruita con taglio retorico e senza particolare cura della veridicità dei suoi assunti. Ma, soprattutto, in entrambi i casi la portata conoscitiva apparentemente attribuita all'attività dell'ἀργυρογνώμων non sarebbe condivisa dall'A. Ciò, tuttavia, potrebbe implicare o per lo meno non escludere che non è necessariamente in ragione del suo *status* di τέχνη che l'A. avrebbe scelto di aggiungere nella lista degli esempi questo riferimento così originale.

II) Ma occorre ancora esaminare l'altra eventualità, quella per cui l'A. muoverebbe da una valutazione positiva delle tecniche e ne farebbe per questo un elemento portante dell'argomentazione che sta conducendo. Anche questa evenienza è del tutto plausibile, se si suppone che l'A. abbia contratto un debito non solo letterario, ma anche teorico nei confronti di Platone (e – sia detto per inciso – a patto di considerare il *de virtute* relativamente distante dall'orientamento impresso all'Accademia da Arcesilao). L'A., in altri termini, potrebbe perfettamente aver desunto da Platone una concezione che riconosce alle τέχναι, per alcuni loro aspetti (sui quali è qui superfluo soffermarsi<sup>23</sup>), lo *status* di modello epistemologico, in quanto governate da un corredo di regole operative razionali e in quanto orientate conoscitivamente verso il loro specifico oggetto.

È chiaro che, se questo fosse il caso, il passo del *de virtute* in questione risulterebbe del tutto trasparente e privo di implicazioni teoriche di sorta: in esso si dovrebbe riconoscere quel carattere prettamente scolastico che ritroviamo in altri luoghi del dialogo e che accomuna in larga misura gli scritti pseudoplatonici. Ma, per contro, ci si potrebbe richiamare alle specificità che distinguono questa pagina da altre dei testi consimili e sostenere che l'argomentazione che essa presenterebbe, se letta in questa chiave, si rivelerebbe forse fin troppo semplice nella sua costruzione e fin troppo fedele al modello platonico. Ci si potrebbe, infatti, chiedere perché l'A., pur così fedele, abbia ugualmente sentito il bisogno di discostarsi qui dalla struttura espositiva del *Menone*, dando maggiore ampiezza e conferendo veste di argomentazione a un passaggio che nel modello platonico era presentato come un semplice sviluppo di una conclusione raggiunta per altra via. Tanto più che, come si è già rilevato, l'argomentazione del *de virtute* non è poi così cristallina, specie nel momento decisivo dell'estrazione della conclusione<sup>24</sup>. Oltre a ciò, risulterebbe strana l'adozione di un'esemplificazione originale, quale quella dell'ἀργυρογνώμων; essa assumerebbe l'aspetto di

23. Per l'approfondimento del carattere cruciale che i moduli conoscitivi e operativi delle τέχναι hanno nella costituzione del pensiero di Platone e nella configurazione dell'apparato concettuale della sua gnoseologia resta per me punto di riferimento fondamentale il lavoro di G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Torino 1971.

24. Cf., *supra*, n. 10.



un mero preziosismo personale, che tuttavia mal si concilia con lo stile complessivo di un'opera che non disdegna quasi mai di ricorrere e veri e propri "prelievi" di porzioni di testo dalle opere del Maestro.

Ma l'intera questione è indecidibile di per sé. La pagina ove ricorre il paragone con i saggiatori di monete è passibile di queste differenti letture, ciascuna delle quali basata su presupposti difendibili e gravida di conseguenze ben diverse sul piano teorico. Tuttavia, una qualche utile indicazione a sostegno dell'una o dell'altra lettura può, a mio vedere, provenire dalla considerazione dell'altro luogo di questo scritto su cui ho richiamato l'attenzione: il passo conclusivo. Non è mia intenzione ripercorrerlo per intero e ricostruirne la globale fisionomia – cosa che, del resto, è stata già fatta in modo acuto e completo da Müller<sup>25</sup> – quanto piuttosto soffermarmi su singoli termini e nodi concettuali della sua frase d'avvio, che mi sembra diano il tono all'intero passo.

Subito dopo la riproposizione della domanda iniziale, rimasta senza risposta, il personaggio Socrate considera:

Οἶμαι μὲν οὐκ ἂν ῥαδίως αὐτὸ δηλωθῆναι, τοπάζω μὲντοι θεῖόν τι μάλιστα εἶναι τὸ κτῆμα<sup>26</sup>.

È qui che l'A. apre la strada all'esito aporetico del dialogo; anzi, direi di più, è qui che mostra di intendere come intrinsecamente aporetica la questione affrontata nel dialogo. Già sintomatica è l'espressione οὐκ ἂν ῥαδίως αὐτὸ δηλωθῆναι. Com'è noto, il verbo δηλοῦν nella sua diatesi attiva è usato di frequente da Platone con il significato di "mostrare" e, nei contesti argomentativi, forse anche con quello di "dimostrare". In tali casi è sempre il λόγος, o è colui che proferisce il λόγος, a compiere l'azione di mettere in chiaro; è la parola che mostra e dà a vedere<sup>27</sup>. L'uso al passivo è, al paragone, piuttosto raro nel *corpus Platonium*<sup>28</sup> e per lo più conferma la valenza semantica riscontrabile nell'attivo, con il discorso o il parlante in posizione logico-grammaticale di agente. In taluni casi di impiego al passivo, tuttavia, la semantica del verbo si colora di una diversa sfumatura, poiché l'accento non cade sull'azione del mostrare che è da noi con il dire compiuta, ma sul fatto che è la cosa a dover essere mostrata, è l'oggetto a dover prestarsi a

25. Cf. C. W. MÜLLER, *op. cit.*, pp. 214-217.

26. *de virt.*, 379 c 2-4: «Credo che ciò, non possa essere chiarito in modo semplice, e mi pare di indovinare che un tale possesso sia invero qualcosa di sommamente divino».

27. Cf., a puro titolo di esempio, *Phaed.*, 75 a 10, *Phaedr.*, 277 d 3, *Resp.*, 581 a 5, *Soph.*, 237 b 2, 262 c 4, *Polit.*, 277 c 4, *Phil.*, 35 d 9, *Tim.*, 53 c 1, oltre, naturalmente, alle numerose occorrenze del *Cratilo*, in cui si tratteggia la capacità delotica della parola.

28. Da un controllo incrociato dell'*Index* di Brandwood e del TLG risultano 17 occorrenze del verbo in diatesi passiva.



un atto di ostensione<sup>29</sup>. È quel che mi pare accada anche nel passo del *de virtute*: qui Socrate sottolinea che la questione in esame non è cosa facile da chiarirsi; si tratta di un oggetto per il quale un δηλωθῆναι non ha luogo facilmente<sup>30</sup>. Forse è troppo attribuire all'A. l'idea che si tratti di un ἄδηλον, nel senso tecnico che questo termine assume in Arcesilao e nel pirronismo<sup>31</sup>, ma non siamo comunque lontani da quella prospettiva teorica o anche solo mentale.

Ancor più significativo mi pare l'uso del verbo τοπάζειν nella seconda parte dell'affermazione citata. Sono pochissime le occorrenze di questo verbo nei testi sicuramente autentici di Platone; in proporzione, la frequenza dell'impiego di τοπάζειν nei dialoghi spuri è nettamente superiore, ma si parla pur sempre di numeri molto bassi<sup>32</sup>. Ci troviamo, dunque, nuovamente di fronte a una scelta lessicale che potrebbe essere indizio di una riscrittura personale del corrispondente passo platonico. Se così fosse, come mi sento portato a credere, l'impiego di questo verbo potrebbe nascondere delle scelte precise, e dunque, per noi, delle indicazioni per l'interpretazione.

Il valore semantico di τοπάζειν ha, infatti, delle connotazioni significative. Assente in Omero, il verbo è invece in uso presso i tragici. Nell'*Agamennone* Eschilo affida a uno dei coreuti questa sentenza:

τὸ γὰρ τοπάζειν τοῦ σάφ' εἰδέναι δίχα<sup>33</sup>.

che, tradotta in un brutto italiano, ma in modo letterale, significa: «l'avanzare congetture e il sapere ciò che è manifesto sono due cose diverse».

Anche in un frammento sofocleo troviamo analoga contrapposizione fra τοπάζειν e σαφῶς ἰδεῖν:

29. Cf. *Crat.*, 393 d 4, *resp.*, 497 d 4, *Tim.*, 62 c 4. Uso "ostensione" per sottolineare la natura specifica del mostrare che il δηλοῦν implica: piuttosto che di un atto di attiva indicazione, si tratta, infatti, di un gesto che lascia che la cosa si mostri; questo aspetto della semantica di δηλοῦν mi pare sia esaltato dall'uso al passivo.

30. Potrebbe sembrare che l'avverbio ῥαδίως che accompagna il verbo δηλωθῆναι ne indebolisca anche il significato, quasi che l'A. volesse intendere che l'ostensione possa comunque, pur se con difficoltà, aver luogo. Ma, a parte le considerazioni già svolte, credo che l'intero periodo –non solo questa prima parte, ma anche la seconda, come si vedrà subito– sia costruito in modo da prospettare l'inaccessibilità della virtù senza tuttavia cadere in formulazioni asseverative, bensì lasciando sempre aperto un margine alla ζήτησις.

31. A proposito di ἄδηλον come elemento del lessico tecnico di Arcesilao, cf. A. M. IOPPOLO, *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*, Napoli 2009, pp. 107-108.

32. Da un controllo incrociato dell'*Index* di Brandwood e del TLG ne risultano 12 nell'intero *corpus Platonicum*: di esse 4 si trovano nelle *Leggi* e 3 in dialoghi pseudoplatonici, a testimonianza del fatto che si tratta di verbo non appartenente al lessico più corrente di Platone, impiegato più massicciamente in tarda età (altre 2 occorrenze sono nel *Teeteto*) e assunto dagli imitatori.

33. AESCHYL., *Ag.*, 1369.



ἃ δὲ δόξη τοπάζω, ταῦτ' ἰδεῖν σαφῶς θέλω<sup>34</sup>.

Qui il contrasto si arricchisce del nesso fra il τοπάζειν e la δόξα. Un nesso che ritroviamo nell'impiego del verbo da parte di Platone in *Charm.*, 159 a 9:

ἵνα τοίνυν τοπάσωμεν εἴτε σοι ἔνεστιν εἴτε μή, εἰπέ, ἦν δ' ἐγώ, τί φῆς εἶναι σωφροσύνην κατὰ τὴν σὴν δόξαν<sup>35</sup>.

E in *Gorg.* 489 d 1 torna la contrapposizione fra τοπάζειν e σαφῶς εἰδέναι, così come il nesso fra τοπάζειν e δόξα, con tutte le implicazioni che ciò comporta nell'orizzonte concettuale di Platone:

ἀλλ' ἐγὼ μέν, ὦ δαιμόνιε, καὶ αὐτὸς πάλαι τοπάζω τοιοῦτόν τί σε λέγειν τι κρεῖττον, καὶ ἀνερωτῶ γλιχόμενος σαφῶς εἰδέναι ὅτι λέγεις<sup>36</sup>.

Il valore semantico di τοπάζειν mi sembra, dunque, descrivibile con chiarezza: il verbo indica l'operazione con cui chi non sia in possesso di una chiara visione dello stato delle cose, avanza delle illazioni basate solo sulla sua impressione personale; nel lessico tecnico del Platone dei dialoghi giovanili o dei primi dialoghi della maturità (là dove, si badi bene, la δόξα riveste il ruolo di uno dei due termini di una polarità secca e là dove, comunque, non sono presi in considerazione aspetti più sfumati del concetto di δόξα, quali quelli che lo mettono in un complesso e problematico rapporto con l'ὀρθότης e con l'ἀλήθεια) tale operazione era accostata all'operatività tipica della δόξα.

Ora, se, da un lato, il dato sulla distribuzione delle poche occorrenze nel *corpus*, con il loro divenire più frequenti nei dialoghi della vecchiaia e poi negli imitatori pseudoplatonici, spiega come la scelta di questo verbo inconsueto in Platone potesse essere avvertita dall'A. come una scelta non

34. SOPHOC., fr. 235, 1-2: «ciò che con l'opinione congetturo, voglio vedere chiaramente».

35. PLAT., *Charm.*, 159 a 9-10: «Allora, per cercare di capire se si trova in te o no, dimmi –chiedi– cosa dici che sia la saggezza, secondo la tua opinione» (trad. it. di B. Centrone).

36. PLAT., *Gorg.*, 489 d 1-3: «Anch'io, divino amico, da tempo supponevo che tu intendessi per "superiore" qualcosa di simile, ma ti ho interrogato nuovamente per il desiderio di sapere con chiarezza che cosa intendevi» (trad. it. di G. Cambiano). Un'altra occorrenza interessante nell'ambito dei dialoghi di Platone è quella in *Leg.*, 962 c 8. Notevole, fra le occorrenze nei testi pseudoplatonici, l'uso del verbo in un significativo passo dell'*Epinomide*, là dove si nega piena portata epistemologica alla tecnica medica: εὐδόκιμον δὲ οὐδὲν τούτων εἰς σοφίαν τὴν ἀληθεστάτην ἄμετρα γὰρ δόξας φορεῖται τοπαζόμενα (*Epin.*, 976 a 4-5: «Nulla di ciò è però tenuto in pregio rispetto alla più autentica sapienza: tale tecnica, infatti, congetturando senza misura, procede sulla scorta di opinioni»); come si vede, qui oltre al contrasto fra il vero sapere e il τοπάζειν, si stabilisce il nesso fra quest'ultimo e le τέχναι (su ciò mi permetto di rinviare alla mia nota *ad loc.* in [PLATO], *Epinomis*, a cura di F. ARONADIO-M. TULLI-F. M. PETRUCCI, Napoli 2013).





del tutto impertinente né eretica, dall'altro, mi pare ragionevole affermare che il suo specifico impiego in questo passo conferisce all'insuccesso dell'indagine sulla virtù una coloritura epistemologica che non era presente nell'analogo passo del *Menone*. In quest'ultimo, infatti, il passaggio alla pagina conclusiva e alla qualifica di "divini" per i portatori di virtù scaturiva dal riconoscimento che il comportamento di costoro sembrava guidato non dall'ἐπιστήμη, ma dall'ὁρθὴ δόξα, nozione epistemologicamente ben connotata e problematica, che, proprio per questo, mantiene aperta la questione. Nel *de virtute*, invece, non si era profilata alcuna mediazione fra il sapere e il non sapere, e la constatazione che la questione sia difficile a δηλωθῆναι lascia spazio solo a una mera supposizione del personaggio Socrate, priva di una precisa connotazione gnoseologica: il τοπάζειν, privato del suo riferimento al dominio della δόξα, si riduce a un congetturare privo di un qualsivoglia quadro di riferimento e sospeso puramente nell'arbitrio del soggetto (nella fattispecie, dell'A. stesso, il quale, infatti, avanza la sua congettura non tanto per sostenerla positivamente, quanto per la sua funzione elenctica). Si tratta, pertanto, di un τοπάζειν assai debole da un punto di vista epistemologico, che per questo ho voluto tradurre con "indovinare". Si consideri, inoltre, che l'A. avrebbe potuto scegliere, attingendo al *Menone*, un altro verbo per indicare un tipo di conoscenza di rango inferiore rispetto all'ἐπιστήμη: avrebbe potuto usare un εἰκάζειν o un δοξάζειν<sup>37</sup>; l'impiego dell'inconsueto τοπάζειν appare, dunque, a maggior ragione il segno di una scelta personale, volta a dare un profilo conoscitivo più basso alla conclusione del dialogo. Quanto questa scelta fosse consapevole non è dato dirlo, giacché potrebbe essere frutto del pensiero originale dell'A. come pure dell'ambiente in cui egli era inserito, e del quale sarebbe in questo caso rappresentazione sostanzialmente pedissequa.

Come che sia, con una tale apertura della parte conclusiva dello scritto l'A. finisce per convogliare un'idea ben definita: che la materia in questione non è oggetto di ἐπιστήμη in quanto non si presta a una δῆλωσις, e che tutto ciò che si può fare al riguardo è ricondurla a una sfera inaccessibile all'uomo.

Aperta una siffatta prospettiva, l'intera pagina conclusiva del *de virtute* viene ad assumere una coloritura e un senso del tutto diversi dal *Menone*, benché nella sua parte restante ricalchi nella lettera più da presso il modello platonico. In quest'ultimo, come si ricorderà, Socrate conclude

37. Si ricordino i due impieghi di δοξάζειν nella pagina dedicata all'esempio della via di Larissa (*Men.*, 97 b 1; c 10) e le più numerose occorrenze di εἰκάζειν (*Men.*, 89 d 6; e 2; 90 a 1; b 1; b 3), fra le quali particolarmente rilevanti per distinguere l'atteggiamento dell'A. da quello di Platone sono le ultime due, che cadono nel passo in cui il personaggio Socrate stabilisce un nesso fra il congetturare e l'opinione corretta o vera, affermando contestualmente che comunque non congetturale è la differenza fra ἐπιστήμη e δόξα: una simile distinzione e una simile consapevolezza epistemologica non è ravvisabile nel *de virtute*.



aporeticamente il dialogo, qualificando i portatori di virtù, oltre che come divini, anche come vaticinatori e interpreti di oracoli, chiamando poi in causa il senso comune con un rinvio a proverbi e modi di dire popolari, per chiudere infine con il celebre richiamo alla *θεία μοῖρα*<sup>38</sup>. Tutto questo strumentario, già in Platone carico di *vis retorica* piuttosto che di valore argomentativo, ritorna con minime variazioni nel *de virtute*. Ma nel dialogo platonico è volto a mettere in evidenza, attraverso la paradossalità, la necessità di un'ulteriore indagine, e quindi il carattere del tutto interlocutorio di queste affermazioni: basti pensare al fatto che la provvisoria conclusione secondo cui la virtù nasce per *θεία μοῖρα* è poi immediatamente seguita dalla considerazione che su ciò si potrà sapere qualcosa di chiaro (in greco *σαφὲς εἰσόμεθα*), «quando, prima di cercare in che modo la virtù è presente nell'uomo, ci accingeremo a cercare che cos'è la virtù in sé»<sup>39</sup>. Insomma, per Platone l'aporeticità dell'indagine non è assoluta: egli torna infatti a riproporre la necessità di indagare sulla virtù da una prospettiva ontologica e gnoseologica, riaccennando in queste parole conclusive alle problematiche ampiamente affrontate nel corso del dialogo. Queste, tuttavia, sono precisamente le problematiche che l'A. ha evitato o, forse, direi a questo punto, deliberatamente tagliato via dalla sua trattazione. Priva di questo sfondo teorico e caricata di una sfumatura di maggiore incertezza epistemologica grazie alle scelte terminologiche appena viste, la pagina finale di questo scritto suona improntata a un'aporeticità radicale. Che questa posizione teorica sia assai distante dal *Menone*, mi pare evidente: la linea argomentativa di Platone mira, se mi si passa la metafora genetica, a distinguere i piani dell'esito "fenotipico" (solo apparentemente occasionale e individuale) e della matrice "genomica" (che permette di evidenziare le regole di connessione fra determinati fattori e di spiegare l'apparire del carattere "bontà"). Per Platone, infatti, il livello ontologico in cui si situano i fattori esplicativi dell'esperienza è quello delle idee e delle relazioni inter- e intraeidetiche, non certo quello dell'empirico: il *Menone* è volto a mostrare come la strada di una possibile risposta alla questione iniziale passi per la definizione del τί ἐστὶ della virtù e per la delucidazione della relazione fra virtù e scienza, nelle sue varie declinazioni. L'argomentazione dell'A., al contrario, rimane ferma e ancorata all'empirico: per ribattere alla tesi dell'insegnabilità trova sufficiente presentare gli esempi dei grandi

38. Cf. PLAT., *Men.*, 99 c-e.

39. *Ivi*, 100 b 4-6.





uomini del passato incapaci di educare i figli alla virtù; per contrastare la tesi dell'esistenza per natura si limita a riscontrare l'inesistenza di una tecnica per individuare le buone nature; per concludere aporeticamente, formula la congettura, da lui stesso così presentata, di un'origine divina e la conforta con testimonianze desunte dall'osservazione e dal senso comune.

In quest'ottica, mi pare si possa legittimamente sostenere che il *de virtute* esprime un orientamento di pensiero riconducibile all'Accademia dell'epoca di Arcesilao: gli indizi fin qui raccolti nella direzione di un taglio teorico di stampo accademico-scettico sono, per quanto congetturali, numerosi, e vanno dalle modalità argomentative all'orizzonte teorico entro cui l'A., con maggiore o minore consapevolezza e rigore, si muove. Esce, dunque, corroborata l'ipotesi di datazione dello scritto, cui si è accennato all'inizio<sup>40</sup>. Ciò consente di calibrare l'interpretazione del primo dei due passi esaminati: dato il suo indirizzo di pensiero, l'A. appare essere animato da un atteggiamento di diffidenza nei confronti delle tecniche, non tanto in quanto tali, giacché ad esse poteva pur sempre essere riconosciuto un qualche ruolo e una qualche utilità sul piano operativo, quanto nella pretesa delle τέχναι di conoscere e discriminare le φύσεις, che è precisamente il punto in questione nel nostro passo, ma è, al tempo stesso, quel che con l'ἐποχή si esclude si possa stabilire<sup>41</sup>.

Lo strumentario retorico di cui, come s'è detto, si avvale la pagina conclusiva viene a significare, se è corretta la lettura qui proposta, che il formarsi delle nature buone e di quelle cattive è fenomeno non prevedibile e nemmeno indagabile, perché soggetto a circostanze che sfuggono completamente alle umane capacità di comprensione. Il comparire di nature buone solo in virtù di una scelta divina assume quindi una valenza diversa rispetto al *Menone*, dove il rinvio alla θεία μοῖρα sostituisce l'esigenza di dare comunque corso a un'ἀνθρωπίνη σοφία; nel *de virtute*, invece, con tale rinvio si conferisce alla sussistenza dei virtuosi un carattere di occasionalità e individualità. Di qui l'impossibilità della discriminazione fra nature buone e cattive, vista l'impossibilità di formulare un giudizio che riconduca l'occasionale e l'individuale a una regola, come accadrebbe nelle presunte τέχναι. Si stabilisce così un *trait d'union* fra la conclusione del *de virtute* e il

40. Per la datazione del *de virtute*, cf. C. W. MÜLLER, *op. cit.*, pp. 249-260.

41. Seguendo gli insegnamenti di Arcesilao, l'A. potrebbe mirare a escludere non tanto la conoscibilità delle nature morali, quanto la possibilità di formulare un giudizio sulla loro conoscibilità o non conoscibilità (il riferimento, qui è alla concezione arcesilea delle cose come ἄδηλα, su cui cf. A. M. IOPPOLO, *op. cit.*, pp. 65-70). Quella di Arcesilao era, del resto, una posizione teorica che ben si comprende come esito del dibattito di fine IV sec. a.C. sullo status epistemologico delle τέχναι (cf., al riguardo, D. S. HUTCHINSON, *Doctrines of the Mean and the Debate Concerning Skills in Fourth-Century Medicine, Rhetoric and Ethics*, in R. J. HANKINSON (ed.), *Method, Medicine and Metaphysics. Studies in the Philosophy of Ancient Science* ("Apeiron", XXI), Edmonton 1988, pp. 17-52).



modo in cui l'A. ha impostato la domanda sulla naturalità o meno della virtù: dalla sua prospettiva non è possibile asserire se vi siano o meno nature buone, se, cioè, la virtù sia per natura oppure no; occorre invece fermarsi alla constatazione dell'esistenza occasionale di singoli uomini virtuosi o malvagi e ammettere che, se pure vi fossero tecniche valide in altri campi, non può comunque darsi una tecnica capace di distinguere le buone dalle cattive nature<sup>42</sup>.

In questo quadro concettuale, si noti, si inserisce perfettamente e trova anche un suo senso la scelta dell'esempio dell'ἀργυρογνῶμων. La tipologia di tale esemplificazione è, infatti, particolare: mentre gli altri esempi riferiscono la riconoscibilità delle buone nature a un processo di allevamento e selezione, un procedimento dunque comparativo e progressivo, questo esempio chiama in causa una riconoscibilità immediata (si noti il participio ὁρῶντες), che implica la capacità di cogliere la bontà all'atto stesso della verifica (in modo non procedurale-progressivo) e individuo per individuo (con processo non comparativo).

Tutto ciò, tra l'altro, rende l'uso dell'esempio dell'ἀργυρογνῶμων da parte dell'A. del tutto simile a quello fattone da Aristotele nel passo della *Rhetorica* prima riportato.

Si può dunque sciogliere la questione delle diverse ipotesi di lettura del passo 378 d 7-e 2 precedentemente avanzate. Alla luce di quanto detto, sarei tentato di preferire la prima, secondo la quale l'ἀργυρογνῶμων non sarebbe da considerarsi come un tecnico, e non solo dal punto di vista dell'A. ma per il senso comune: la sua introduzione fra esemplificazioni più platoniche potrebbe addirittura essere un'implicita ma deliberata indicazione al lettore della inconsistenza epistemologica delle τέχναι<sup>43</sup>. Lettura plausibile

42. Da questa prospettiva di lettura risulta meno sorprendente quella relazione stretta e apparentemente immediata che l'A. stabilisce fra sussistenza di nature buone o cattive ed esistenza di una tecnica in grado di riconoscerle: nell'argomentazione, infatti, egli assume implicitamente, e allo scopo di mostrarne l'inconsistenza, un punto di vista "dogmatico" sulle τέχναι, accreditandole di portata epistemologica, la quale, tuttavia, in tanto si esplica in quanto il campo al quale si applica una τέχνη presenti una sua legalità o sia assoggettabile a regole. Da questa prospettiva, a buon diritto l'A. avvia l'argomentazione supponendo che la sussistenza in natura di buoni o malvagi comporti una legalità naturale, la quale risulti dunque conoscibile tecnicamente; e altrettanto legittimo è il nesso stabilito nella conclusione fra la inafferrabilità del fenomeno "virtù" da parte delle τέχναι e la sua occasionalità.

43. La prospettiva di lettura che qui si avanza prende le mosse dalla considerazione che il punto di vista personale dell'A. è quello di un accademico scettico, non disposto ad asseverare tesi epistemologicamente impegnative sulle τέχναι: trovo che non sarebbe fuor di luogo attribuire a un tale A., che nella ripresa delle parole del Maestro non disdegna riformulazioni concettuali e scelte espressive diverse dal modello, l'intento di inserire quasi provocatoriamente fra esemplificazioni di marca più evidentemente platonica un esempio



è comunque anche quella derivante dal primo ramo della seconda ipotesi, secondo cui l'A. appaierebbe l'attività dell'ἀργυρογνώμων alle altre τέχναι, verso le quali avrebbe comunque un atteggiamento di diffidenza.

Un'ultima osservazione: alla luce della ricostruzione qui svolta, il *de virtute* risulta sostanzialmente allineato sulle posizioni accademico-scettiche non solo in ambito gnoseologico, ma anche per quel concerne la riflessione etica. Ci sono, infatti, alcuni punti di contatto con la teoria dell'azione di Arcesilao: 1) in primo luogo, dal punto d'osservazione del filosofo che riflette sulla sfera pratica, l'A. assume un atteggiamento di sospensione del giudizio sulla natura della virtù: si noti che, quando argomenta contro la tesi dell'ἀρετὴ φύσει, non nega che si dia questa possibilità, ma solo che le eventuali nature buone siano conoscibili. Quel che gli preme è, come ho già detto, tenere separati i domini conoscitivo e pratico. 1a) Tale sospensione è accompagnata comunque da una volontà di ricerca: il τοπάζειν sembra proprio esprimere questo atteggiamento non opinante, ma aperto allo ζητεῖν. 2) In secondo luogo, dal punto d'osservazione dell'agente, il giudizio sulla moralità dell'azione ha luogo solo *a posteriori* sulla base dei suoi effetti, come si nota dalle considerazioni conclusive sui "divini" uomini buoni, giudicati tali in base al successo delle loro iniziative. 2a) Inoltre, la ripresa conclusiva del tema platonico della θεία μοῖρα, privata della sua residuale veste retorica, ben si lega con l'idea che l'azione morale non sia frutto di una scelta basata su conoscenze o su opinioni o su giudizi di ragionevolezza<sup>44</sup>, bensì derivi da una sorta di

più "eccentrico", con il quale, da un lato, induce il lettore ad aspettative "scettiche" sulla tecnicità della distinzione fra nature buone e cattive (delle monete, come pure degli uomini) e, dall'altro, fa trapelare già all'inizio dell'argomentazione la sua posizione teorica.

44. A. M. IOPPOLO, Su alcune recenti interpretazioni dello scetticismo dell'Accademia. Plutarch, *adv Col.* 26, 1121 F-1122 F: una testimonianza su Arcesilao, *Elenchos*, 21, 2000, pp. 333-360, facendo il punto su divergenti letture fornite dagli studiosi e riprendendo nelle linee essenziali l'interpretazione della teoria arcesilea dell'azione già espressa in *Opinione e scienza, op. cit.*, pp. 121-146, mostra in modo convincente che «se l'eulogon regola il comportamento di colui che sospende su tutto, esso non può identificarsi con la formulazione del giudizio "è ragionevole che *p*" prima che l'azione sia compiuta, perché ciò equivarrebbe a formulare un'opinione» (p. 356): coerentemente, infatti, l'eulogon di Arcesilao non comporta assenso, ma è giustificazione dell'azione *a posteriori*, indotta dalla constatazione del successo dell'azione già compiuta. (Contra F. TRABATTONI, Arcesilao platonico?, in M. BONAZZI-V. CELLUPRICA (a cura di), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli 2005, pp. 13-50: 41-49; ma cf. nuovamente A. M. IOPPOLO, *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*, Napoli 2009, pp. 118-119. Del resto, ai sostenitori dell'attribuzione ad Arcesilao dell'intervento di un giudizio di ragionevolezza prima e per la formazione dell'azione, potrebbe fungere in qualche misura da replica l'analisi fin qui condotta, poiché, se, come credo, il *de virtute* è una testimonianza della temperie filosofica dell'Accademia di Arcesilao, la sua linea argomentativa sembra andare in direzione contraria a quella interpretazione, giacché nulla di razionale e nemmeno di ragionevole è posto in questo scritto all'origine del comportamento virtuoso).



immediata adesione alla naturalità che non implica alcuna forma di giudizio e tanto meno di scienza (così leggerei, fuor di metafora, l'ἐπιπνοία ἐκ τῶν θεῶν di 379 c 6)<sup>45</sup>.  
Non si vuol certo dire che lo scritto rifletta in modo del tutto fedele e consonante il pensiero di Arcesilao: per restare alla teoria dell'azione, manca, per esempio, qualsiasi accenno all'εὖλογον. Ma mi pare si possa ragionevolmente sostenere che il *de virtute*, che resta senza dubbio uno scritto scolastico, presenta una marcata contiguità con il pensiero del filosofo dell'Accademia scettica e può essere considerato espressione di questo ambiente.

Francesco ARONADIO  
(Roma)

ΤΟ ΨΕΥΔΟ-ΠΛΑΤΩΝΙΚΟ ΠΕΡΙ ΑΡΕΤΗΣ:  
ΔΙΑΚΡΙΝΟΝΤΑΣ ΤΟ ΦΥΣΕΙ ΚΑΛΟ ΚΑΙ ΤΟ ΦΥΣΕΙ ΚΑΚΟ

Π ε ρ ι λ η ψ η

Εἶναι προφανές ὅτι ὁ ψευδο-πλατωνικός διάλογος *Περί ἀρετῆς* συνεγράφη χρησι-  
μοποιώντας ὡς πρότυπο τὸν διάλογον *Μένων* τοῦ Πλάτωνος. Ὡστόσο, ὑπάρχουν  
δύο ἀποσπάσματα πού ἔχουν μιά ἰδιαίτερη σημασία συγκριτικά πρὸς τὸ πλατωνικό κεί-  
μενο: προσφέρουν ξεκάθαρες ἐνδείξεις γιὰ τὸν θεωρητικό ὁρίζοντα καὶ γιὰ τὴν ἐπι-  
χειρηματολογία τοῦ συγγραφέα τοῦ. Παρουσιάζεται γιὰ τὸ χωρίο 378 d 7-e 2 (ὅπου ὁ τύ-  
πος τοῦ «ἀργυρογνώμονος» τίθεται ὑπὸ πύλην ἀνάμεσα σὲ ἄλλα παραδείγματα) καὶ  
γιὰ τὶς γραμμὲς πού εἰσάγουν τὸ τελευταῖο ἀποσπάσμα (379 c 2-5), τὸ ὁποῖο καὶ χα-  
ρακτηρίζεται ἀπὸ μιά ἐνδιαφέρουσα ἐπιλογή λέξεων.

Σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὸ πρῶτο ἀπὸ τὰ χωρία αὐτὰ κάποιοι προβληματισμοὶ ὡς πρὸς τὴ  
δομὴ τοῦ ἐπιχειρήματος στὸ ὁποῖο ἐντάσσεται καὶ ὡς πρὸς τὴ χρῆση τοῦ ἀριστοτελι-  
κοῦ ὅρου «ἀργυρογνώμων» ἀκολουθοῦνται ἀπὸ μιά προσπάθεια ἀποσαφήνισης  
τῶν διαφορετικῶν ἐρμηνευτικῶν προσεγγίσεων, ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς ἀντίληψης τῶν  
δραστηριοτήτων τοῦ «ἀργυρογνώμονος», ἡ ὁποία δύναται νὰ ἀποδοθεῖ στὸν συγ-  
γραφέα τοῦ διαλόγου. Στὴ συνέχεια, ἐξάγονται χρήσιμες πληροφορίες πού καθορί-  
ζουν τὴν ἐπιλογή ἀνάμεσα σὲ αὐτὲς τὶς διαφορετικὲς προσεγγίσεις κατὰ τὴν ἐξέτα-  
ση τοῦ δεύτερου ἀποσπάσματος καί, γενικώτερα, κατὰ τὴν ἐξέταση τῆς τελευταίας  
σελίδας τοῦ διαλόγου. Ὁ ἀκαδημεικός-σκεπτικὸς φιλοσοφικὸς προσανατολισμὸς

45. Alla prospettazione di una dimensione divina, che si delinea nella pagina finale del *de virtute*, non credo vada attribuita altra valenza che quella negativa dell'indicazione dell'insufficienza o, meglio, della non autosufficienza del sapere umano: non mi sembra che nell'argomentazione del'A. ci siano elementi che accreditino una sua positiva affermazione della cardinalità dell'intervento del divino nella prassi umana.





τοῦ συγγραφέα, ὁ ὁποῖος προκύπτει σαφέστερα ἀπὸ τὸ τελευταῖο μέρος τοῦ ἄρθρου, ἐπιτρέπει τὴν ἀποτίμηση τῆς ἐρμηνείας τοῦ πρώτου ἐκ τῶν δύο ἐξεταζόμενων ἀποσπασμάτων, τὸ ὁποῖο δύναται πλέον νὰ ἀναγνωσθεῖ ὑπὸ τὸ φῶς μιᾶς θεμελιώδους θεωρητικῆς προσέγγισης δυσπιστίας ἐναντίον τῶν τεχνῶν, ἢ, τουλάχιστον, ἐναντίον τῶν δραστηριοτήτων τοῦ «ἀργυρογνώμονος». Ταυτόχρονα, ἡ ἀνάλυση αὐτὴ ἐπιτρέπει νὰ καταδείξουμε τοὺς λόγους γιὰ τοὺς ὁποίους ἐπελέγη ἡ παραδειγματικὴ αὐτὴ μορφή στὸ *Περὶ ἀρετῆς* ἀλλὰ καὶ τὴν ἐγγύτητα πού παρουσιάζει ἡ χρήση τῆς ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη. Ἡ ὁλοκληρωμένη θεωρητικὴ θέση τὴν ὁποία ἐκφράζει ὁ συγγραφέας ἀναδεικνύεται πολὺ διαφορετικὴ ἀπὸ ἐκείνην πού παρουσιάζεται στὸ πρότυπό του, τὸν *Μένωνα*, ἐνῶ δείχνει νὰ συμβαδίζει περισσότερο πρὸς τὰ γενικὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ στοχασμοῦ τοῦ Ἀρκεσιλάου.

Francesco ARONADIO  
(Μτφρ. Εἰρήνη ΣΒΙΤΖΟΥ)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

