

Paolo Pagani

Studi di filosofia morale



Copyright © MMVIII
ARACNE editrice S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

via Raffaele Garofalo, 133 A/B
00173 Roma
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-1962-7

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: agosto 2008

INDICE

Introduzione p. 7

Parte Prima ***Studi sul concetto di virtù***

Capitolo I. Platone e la geometria dell'anima p. 21

Capitolo II. Virtù, passione e comunità p. 45

Parte Seconda ***Sudi sulla libertà e il bene***

Capitolo I. Tommaso: *libertas differentiae* p. 59

Capitolo II. Eternità e libertà: appunti p. 99

Capitolo III. La lezione tommasiana sul male,
nel recente dibattito p. 109

Parte Terza
Studi su libertà e principialità

<i>Capitolo I.</i> Da Epitteto a Nietzsche, e ritorno	p. 131
<i>Capitolo II.</i> Promemoria su libertà e legalità in Kant	p. 145
<i>Capitolo III.</i> Logica e libertà. In riferimento ad alcune pagine di Maurice Blondel	p. 171
<i>Capitolo IV.</i> Fondamento e fondazione	p. 209

Parte Quarta
Studi sull'ontologia della persona

<i>Capitolo I.</i> Essere e persona: un destino solidale	p. 247
<i>Capitolo II.</i> Metafisica e antropologia in Sciacca e in Rosmini	p. 277

Parte Quinta
Studi su etica e universalità

<i>Capitolo I.</i> Lo schematismo nell'etica kantiana	p. 325
<i>Capitolo II.</i> Kant e la Regola Aurea	p. 389
<i>Capitolo III.</i> L'etica del discorso in Habermas: un'analisi di struttura	p. 439

PARTE PRIMA

STUDI SUL CONCETTO DI VIRTÙ

CAPITOLO I

PLATONE E LA GEOMETRIA DELL'ANIMA

Nel settimo Libro delle *Leggi*, Platone — per bocca dell'ospite Ateniese — traccia un *ordo studiorum* ideale, nel quale dovrebbe trovar posto anche un aspetto del sapere matematico che fa problema alla mentalità greca: lo studio dei rapporti incommensurabili¹.

¹ Ecco il brano in questione: «ATENIESE: E la lunghezza e la larghezza rispetto alla profondità, e la larghezza e la lunghezza fra di loro, non pensiamo di esse tutti noi Greci che sono commensurabili reciprocamente [*dynatà metreĩsthai pros allela*], in qualche modo? CLINIA: Senza dubbio. ATEN.: E se invece ci sono dei casi in cui tale operazione è da ogni punto di vista assolutamente impossibile e, come dissi, tutti noi Greci pensiamo invece che sia possibile, non sarebbe giusto che vergognandomi per tutti loro, loro dicessi: “O voi che siete i migliori fra i Greci, non è forse questa una di quelle cose in relazione alle quali dicevamo risultare vergognoso il non sapere, mentre non è per nulla cosa meritevole il sapere quelle che sono necessarie?” [...] Ci sono poi altri fatti congiunti per genere a questi, in cui noi cadiamo in errore per più ragioni, in errori fratelli a quelli sopra esposti. CLIN.: Quali sono? ATEN.: I reciproci rapporti delle grandezze commensurabili e incommensurabili [*ta tōn metretōn te kai amétron pros allela*] e il fatto di sapere quale è la loro natura per cui essi sono tali [...]. Io dico dunque, Clinia, che i giovani devono apprendere queste cose, e infatti non sono dannose né difficili e, apprese insieme al gioco, saranno di giovamento e per nulla di danno al nostro stato» (cfr. Platone, *Leggi*, VII, 820a–d; trad. it. di A. Zadro sul testo greco curato da J. Burnet). Che la considerazione dei rapporti incommensurabili — e dei valori “irrazionali”, cioè incalcolabili, che ad essi danno luogo — fosse qualcosa di ostico per il senso comune degli antichi Greci, derivava da una eredità dell'antico pitagorismo. Infatti, i Pitagorici antichi — com'è noto — avevano sviluppato una teoria dei valori numerici che lasciava posto solo ai numeri interi e frazionari. In particolare, era loro convinzione che vi fosse sempre un segmento tale da essere misura comune di altri due segmenti dati; ovvero che, dati due segmenti (o comunque due grandezze), se ne potesse in ogni caso trovare un terzo che fosse contenuto un numero intero di volte nell'uno e un numero intero di volte nell'altro. Essi pensavano, insomma — per restare all'ambito geometrico —, che due lunghezze avessero un rapporto reciproco sempre di natura razionale: esprimibile cioè con un rapporto tra numeri interi (m/n). Infatti, se esiste XY, cioè il segmento comun divisore dei due segmenti dati AB e CD, si avrà: $AB/CD = (AB/XY)/(CD/XY) = m/n$.

Con questo termine², la cultura matematica greca indica quei rapporti in cui, almeno una delle grandezze in gioco, deve avere un valore “irrazionale”: vale a dire, incalcolabile. Paradigma del rapporto incommensurabile è quello tra il lato e la diagonale del quadrato, che, nel caso del quadrato di lato unitario, è dato — per il teorema di Pitagora — da $1/\sqrt{2}$.

Ora, è verosimile che l’accenno di Platone alla importanza educativa dello studio dei rapporti incommensurabili contenga un riferimento implicito alla questione dell’uomo, e segnatamente al rapporto tra le dimensioni (*eĩde*) dell’anima umana³, così come sono introdotte dallo stesso Platone nel quarto Libro della *Repubblica*. Reciprocamente incommensurabili sembrerebbero essere, infatti, la dimensione *razionale* e quella *concupiscibile* (o passionale) dell’anima — almeno, stando al modo in cui Platone le introduce criticamente —; anche se, nel caso dell’anima umana, sembra emergere la possibilità di individuare un elemento comune (quasi-omogeneo ad entrambi i fattori in gioco): l’elemento “irascibile” (o emozionale). Ma procediamo con ordine.

1. Una distinzione inevitabile

Nel quarto Libro della *Repubblica*, Platone introduce criticamente la distinzione tra un principio razionale ed uno passionale nell’anima del-

In tale ipotesi, anche il rapporto tra il lato e la diagonale del quadrato, essendo il rapporto tra due segmenti, dovrebbe essere un valore razionale — esprimibile cioè come rapporto tra due numeri interi. Invece, intorno al 430 a.C., fu proprio un pitagorico di nuova generazione — Ippaso di Metaponto — a scoprire che la diagonale del quadrato unitario ha un valore irrazionale, esprimibile, al limite, come quel numero il cui quadrato è 2 (da cui, quel rapporto tra incommensurabili, che oggi esprimiamo come: $1/\sqrt{2}$). È chiaro che la scoperta di questo, e di altri valori “irrazionali” metteva in crisi il senso comune matematico greco, mostrando come “ci fossero più cose in cielo e in terra” di quante ne prevedessero i *logoi* pitagorici.

² «Le grandezze commensurabili [*symmetra meghéthe*] — spiega Euclide nella definizione 1 del Libro X degli *Elementi* — sono quelle «misurate da una stessa misura», mentre «incommensurabili» (*asymmetra*) sono «quelle di cui non può esistere nessuna misura comune» (cfr. Euclide, *Gli elementi*, a cura di A. Frajese — L. Maccioni, tr. it. condotta sull’ediz. Heiberg, UTET, Torino 1970).

³ Cfr. Platone, *Repubblica*, IV, 435c; testo greco a cura di E. Chambry — A. Diès. La distinzione dei tre aspetti dell’anima umana, Platone la eredita da una tradizione forse di origine pitagorica (cfr. A.E. Taylor, *Platone. L’uomo e l’opera*, tr. it. di M. Corsi, La Nuova Italia, Firenze 1976, pp. 437– 439). Egli però intende riprendere criticamente questa eredità (cfr. Platone, *Repubblica*, IV, 435c–d) — come ora cercheremo di documentare.

l'uomo. E lo fa argomentando per assurdo. Citiamo prima i passaggi principali dell'argomentazione, e proviamo poi a schematizzarli. «È chiaro» — secondo il Socrate platonico — «che l'identico soggetto nell'identico rapporto e rispetto all'identico oggetto non potrà insieme fare o patire cose contraddittorie. Sicché, se per caso scopriremo che in quei principi si verificano questi fatti, sapremo che non erano il medesimo principio, ma più principi diversi»⁴. Nell'uomo, però, accade proprio che la tendenza che lo spinge a soddisfare un bisogno, si trovi ad essere contrastata da una forza interiore opposta, che frena il soddisfacimento⁵. Dunque, nell'uomo sono presenti due fattori — uno “razionale” (*loghistikón*) e uno “passionale” (*epithymetikón*)—, che, proprio in quanto capaci di opporsi reciprocamente, risultano tra loro inconfondibili⁶ («perché, come s'è detto, l'identico non può effettuare nel medesimo tempo azioni opposte con la stessa sua parte e rispetto all'identico»⁷).

La forma esteriore dell'argomento, è quella del *modus ponens*: (a) se nell'anima dell'uomo ci sono tendenze opposte circa la medesima azione possibile, allora queste tendenze mettono capo a principi tra loro diversi; (b) ma, nell'anima dell'uomo sono riscontrabili tendenze opposte circa la medesima azione possibile; (c) dunque, queste mettono capo a principi diversi tra loro (il razionale e il passionale), che convivono nell'anima dell'uomo.

Ma se lo schema argomentativo è quello ora ricostruito, è chiaro che il cuore dell'argomentazione sta nella premessa maggiore, e cioè nella consequenzialità, lì stabilita, tra il principio di non-contraddizione “pratico” (per cui il medesimo non fa — o non subisce — insieme i contraddittori⁸), e la presenza nell'anima dell'uomo di principi diversi come soggetto di eventuali tendenze tra loro contraddittorie. Ora, la consequenzialità in questione è esplicitamente legata alla necessità di evitare contraddizione: la contraddizione che si avrebbe se si attribuissero al medesimo soggetto tendenze tra loro contraddittorie (a fare e insieme a non fare *x*).

⁴ Cfr. Platone, *Repubblica*, IV, 436b.

⁵ «E non ci sono alcuni che talora hanno sete ma non vogliono bere?» ‘Molti, anzi, e spesso’» (cfr. *ivi*, 439c).

⁶ Cfr. *ibi*, 439d.

⁷ Cfr. *ibi*, 439b.

⁸ Ovvero, gli opposti in relazione al medesimo.

Si può dire, allora, che la “maggiore” del *modus ponens* è, a sua volta, costituita da una argomentazione per assurdo, che potremmo schematizzare così:

(A) negare che nell’anima dell’uomo siano presenti più principi, significa attribuire al medesimo principio eventuali tendenze in contraddizione tra loro;

(B) se non che, attribuire al medesimo principio tendenze in contraddizione tra loro significa far entrare la contraddizione nella attività del principio in questione, e quindi negare — contro l’ipotesi — ogni capacità attiva all’anima dell’uomo;

(C) di conseguenza, occorre riconoscere che nell’anima dell’uomo sono presenti più principi — nell’ipotesi, naturalmente, che vi siano tendenze capaci di opporsi circa il medesimo.

In questa argomentazione per assurdo, a sua volta, il punto decisivo è il (B), dove l’attribuzione al medesimo di appetizioni tra loro inconciliabili, fa di quel medesimo il soggetto di una autocontraddizione: quella che consisterebbe nel tendere insieme a x e a $non-x$. Situazione che equivale al tendere a niente, e dunque al non tendere *simpliciter*: per questo già si accennava al fatto che la contraddizione in gioco avrebbe come risultato quello di negare ogni capacità attiva all’anima dell’uomo.

L’esempio di tendenze tra loro contraddittorie che Platone ci offre, riguarda il soddisfare o meno la sete. «L’anima di chi ha sete, in quanto ha sete, non desidera altro che bere e tende e mira a questo [...]. Ebbene, se, quando ha sete, c’è qualche altra cosa che la tira in senso opposto, non ci sarà in lei un elemento diverso da quello che ha sete e che, come una bestia, la spinge a bere? Perché, come s’è detto, l’identico non può effettuare insieme azioni opposte con la stessa sua parte e rispetto all’identico [...]. Ora, possiamo dire che ci sono persone che, per quanto assetate, non vogliono bere? E quello che così vieta, quando sorge, non sorge dalla ragione? E gli impulsi e le attrazioni non sono dovuti a passioni e sofferenze? [...] Non avremo torto, dunque, a giudicare che si tratti di due elementi tra loro diversi: l’uno, quello con cui l’anima ragiona, lo chiameremo il suo elemento razionale [*to loghistikón*]; l’altro, quello che le fa provare amore, fame, sete [...], irrazionale e passionale [*to aloghistón te kai epithymetikón*]]»⁹.

⁹ Cfr. Platone, *Repubblica*, IV, 439a–d.

Non è difficile ipotizzare che Platone ritenga i due principi interiori così individuati, come tra loro incommensurabili: nel senso che l'uno sarebbe incapace di intervenire direttamente sull'altro. Piuttosto, sembra che il rapporto tra i due principi sia — per Platone — di tipo estrinseco. Essi infatti non parlano una lingua comune, come ben si evince da quei passi del *Timeo* in cui viene ripresa la distinzione della *Repubblica*: perciò non possono moderarsi reciprocamente; e anche l'intervento del *loghistikón* sull'*epithymetikón* non va inteso tanto come moderatore, quanto come un intervento limitatore od oppositore. Nel *Timeo*, appunto, parlando dell'*epithymetikón* Platone dice che esso «non avrebbe mai potuto comprendere la ragione [*logou oute synésein*]»¹⁰. E aggiunge che il pensiero razionale (*diánoia*) deve cercare con quello un contatto di tipo mediato, «non volendo né muovere né venire a contatto con la natura contraria alla propria [*he enantía heauté physis*]», in quanto quella «non partecipa della ragione e della prudenza»¹¹.

2. Il paradigma degli incommensurabili

Ma gli incommensurabili paradigmatici sono, ovviamente, quelli matematici: del resto, l'incommensurabilità è una figura propriamente matematica, che solo in senso analogico può essere applicata al caso dell'uomo¹². E Platone, in un noto passo del *Teeteto* (cfr. 147d–148b),

¹⁰ «E se anche ne avesse sentito qualche influsso, non sarebbe mai stato nella sua natura di curarsene» (cfr. Platone, *Timeo*, 71a; testo greco a cura di A. Diès).

¹¹ Cfr. *ibi*, 71c–d.

¹² Del resto, per Platone è normale assimilare il discorso sulle realtà geometriche al discorso sulle realtà umane. Si pensi solo al celebre caso del *Menone*, in cui la possibilità di interrogarsi intorno alla virtù, viene introdotta dal celebre esperimento maieutico relativo proprio al teorema di Pitagora. È interessante osservare, in proposito, che anche nel caso del *Menone* il problema matematico proposto da Socrate investe il rapporto paradigmatico della incommensurabilità: quello tra lato e diagonale del quadrato. Infatti, la possibilità di costruire un quadrato di area doppia a quella di un quadrato dato, risulta legata alla costruzione di un quadrato sulla diagonale del quadrato dato; mentre tutte le proposte — fatte dallo schiavo di Menone — di costruire quadrati di lato commensurabile con quello del quadrato dato, risultano inadeguate allo scopo (cfr. Platone, *Menone*, 82b–85b). Un altro esempio che si può portare in proposito, è quello di un curioso passo del *Politico*, dove addirittura, con un gioco di parole — per cui *dýnamis* vuol dire a un tratto “potenza matematica”, a un tratto “capacità” —, Platone collega il modo di camminare dei bipedi alla «linea diagonale che è in potenza due piedi»; e il modo di camminare dei quadrupedi alla «diagonale della diagonale». Ora, la prima

ci dà un saggio della sua conoscenza¹³ di valori irrazionali, cioè non commensurabili con l'unità. In particolare, Teeteto nel dialogo con Socrate indica un criterio per individuare gli irrazionali: sono irrazionali i lati (*dynámeis*) quadrati aventi quei valori di superficie che non si ottengono dalla moltiplicazione per se stessi di numeri razionali¹⁴.

Teeteto poi divide i numeri in due grandi categorie: quelli idealmente rappresentabili con il "quadrato", cioè quelli che corrispondono ad un quadrato perfetto (ovvero al quadrato di un valore commensurabile con l'unità); e quelli idealmente rappresentabili con il "rettangolo", cioè quelli che derivano necessariamente dalla moltiplicazione di due fattori diseguali. I primi vengono chiamati "lunghezze" (*méke*); i secondi "potenze" (*dynámeis*): la differenza specifica di questi ultimi stando nel fatto che, «in misura lineare, non sono commensurabili alle lunghezze, ma nel valore della superficie quadrata che possono formare, sì»¹⁵.

Ma il tema dell'incommensurabile matematico è presente anche in altri passi dell'opera platonica. Ne è attento indagatore il Taylor. Questi vede nel celebre passo geometrico del *Menone*, un accenno significativo al metodo per ricavare il valore della diagonale del quadrato u-

è chiaramente la diagonale del quadrato unitario ($\sqrt{2}$), sulla quale si costruisce il quadrato di superficie 2; la seconda è invece la diagonale (2) del quadrato di superficie 2, sulla quale si costruisce il quadrato di superficie 4 (cfr. Platone, *Politico*, 266a–b; tr. it. di A. Zadro, sul testo greco di J. Burnet).

¹³ O meglio, della conoscenza interna all'Accademia.

¹⁴ È questo il caso — per stare agli esempi citati da Teeteto — di superfici di valore 3, 5, 6, 7, 17.

¹⁵ Cfr. Platone, *Teeteto*, 148b; testo greco a cura di A. Diès. Se valori come $\sqrt{13}$ e $\sqrt{15}$ non hanno alcuna misura comune, invece un'area di 3 mq e una di 5 mq ce l'hanno, e consiste nell'area di 1 mq. Come spiega Taylor: «questo è il motivo per cui le linee della seconda classe sono chiamate *potenze*; esse non sono misurabili l'una con l'altra, ma le loro *secondo potenze* lo sono» (cfr. A.E. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera*, p. 505). Com'è noto, la versione sistematica della teoria di Teeteto (e di Teodoro di Cirene) ci è offerta dal teorema 9 del libro X degli *Elementi* di Euclide: «Dice infatti la X, 9 di Euclide che due linee sono commensurabili (in lunghezza: cioè nel senso nostro ordinario) quando, e solo quando, i quadrati (geometrici) costruiti su di esse stanno tra loro come un numero quadrato sta ad un numero quadrato. Basta considerare come seconda linea del confronto l'unità di misura delle lunghezze perché i due metodi vengano, per dir così, estremamente ravvicinati. Così per esempio, il Teeteto platonico riconoscerebbe l'irrazionalità della radice quadrata di 2 dal fatto che 2 non è un numero quadrato, mentre il Teeteto euclideo riconoscerebbe l'incommensurabilità della diagonale e del lato di ogni quadrato (ciò che è lo stesso), dal fatto che i quadrati costruiti sui due segmenti stanno tra loro come 2 a 1, e quindi non come un numero quadrato a un numero quadrato» (cfr. A. Frajese, *Commento alla proposizione X, 9*, in Euclide, *Gli elementi*, p. 615).

nitario¹⁶: un metodo cui Platone sembra far riferimento anche in un controverso passo del Libro VIII della *Repubblica* (cfr. 546b–c). In realtà, qui Platone parla di alcuni criteri per costruire valori numerici di significato cosmologico¹⁷, ma non sembra alludere con sufficiente chiarezza — come Taylor vorrebbe¹⁸ — alla sequenza convergente di *pleurikoî kai diametrikoi arithmoi*, grazie alla quale Teone di Smirne e Proclo sapevano individuare il valore della diagonale del quadrato unitario¹⁹. Tuttavia, Teone considerava esplicitamente la sequenza ora indicata, come una delle conoscenze matematiche utili per la comprensione del pensiero platonico²⁰.

¹⁶ Nel citato passo del *Menone* si tratta di ottenere la lunghezza il cui quadrato dia il doppio della superficie del quadrato dato. Tale lunghezza non sarà quella doppia del lato del quadrato di partenza, ma neppure sarà quella lunga una volta e mezza la lunghezza di partenza. Osserva in proposito Taylor: «La lunghezza della linea che si cerca dev'essere maggiore di quella della linea originaria, ma minore della linea lunga una volta e mezzo quella originaria ($\sqrt{2} > 1 < 3/2$)». E aggiunge: «Per esprimerci in termini aritmetici, quel che è stato dimostrato è che la $\sqrt{2}$ sta tra 1 e 1,5. Nel famoso passo della *Repubblica*, 546b ss. risulta chiaro che Socrate, in realtà, conosce assai bene come costruire l'intera serie delle frazioni che formano le successive convergenti su $\sqrt{2}$. Qui però gli basta considerare la seconda convergente $3/2$ e mostrare che è una approssimazione per eccesso» (cfr. A.E. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera*, p. 216).

¹⁷ «Ora, mentre per la creatura divina esiste un periodo espresso da un numero perfetto, per quella umana ne esiste uno espresso da quel numero in cui per primo accrescimenti di radici e di potenze [*auxéseis dynámenai te kai dynasteuómenai*], comprendenti tre distanze e quattro termini di quantità assimilanti e disassimilanti, crescenti e decrescenti, fanno apparire tutte le cose tra loro commensurabili e razionali [*proségora kai retá*]. La loro base epitrita unita con il numero cinque, tre volte accresciuta, dà luogo a due armonie: l'una costituita dal prodotto di numeri uguali, cento per cento; l'altra eguale in un senso, ma oblunga, costituita cioè da cento quadrati di diagonali di cinque (diminuiti ciascuno di un'unità se le diagonali sono razionali [*retá*], di due se sono irrazionali [*árreta*] e da cento cubi di tre».

¹⁸ Cfr. A.E. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera*, pp. 216, 788–789. In questo, Taylor è seguito da P. Zellini nel suo bel libro sull'infinito (cfr. P. Zellini, *Breve storia dell'infinito*, Adelphi, Milano 1989, pp. 61–62).

¹⁹ Per convincersene più criticamente, si può consultare un autorevole saggio dedicato proprio all'interpretazione del passo platonico in questione: J. Dupuis, *Le nombre géométrique de Platon*, in Théon de Smyrne, *Exposition des connaissances utiles pour la lecture de Platon*, a cura di J. Dupuis, Bruxelles 1966, pp. 365–400.

²⁰ Si tratta della sequenza di origine pitagorica, volta ad esprimere razionalmente la diagonale del quadrato. Essa è fondata su una “ragione generatrice” (*logos spermatikós*) che proviamo a ricostruire come segue. Ogni valore della sequenza viene espresso come rapporto razionale tra un numeratore (detto “numero diagonale” = d) e un denominatore (detto “numero lato” = l); pertanto, posto convenzionalmente il primo valore della serie come ($d_1 = 1$) / ($l_1 = 1$), segue che un generico valore successivo sarà costruibile così: ($d_n = 2l_{n-1} + d_{n-1}$) / ($l_n = l_{n-1} + d_{n-1}$). A Teone interessa rilevare che i rispettivi numeri “lato” e “diagonale” sono tali che d^2

Si tratta di una sequenza di valori, alternativamente minori e maggiori di $\sqrt{2}$, e tali che ognuno di essi differisce dal limite di convergenza — appunto $\sqrt{2}$ — di una quantità minore del precedente.²¹ Quanto al testo platonico, esso presenta piuttosto dei semplici accenni che sembrano rivelare, però, come l'autore abbia familiarità con tale sequenza: si pensi a quelle «quantità crescenti e decrescenti» cui si accenna in 546b, e che avrebbero il potere — stando al testo — di esprimere in termini razionali anche l'irrazionale²².

In realtà, una autentica presa sull'irrazionale in quanto tale, e non solo su sue forme specifiche, richiede il ricorso esplicito alla figura dell'infinito, come ben si evince dal teorema 2 del libro X di Euclide²³

= $2l^2 -/+ 1$; il che significa che i valori che corrispondono a d/l — cioè le frazioni i cui numeratori e denominatori inverano l'equazione precedente — sono approssimazioni razionali, alternativamente per difetto e per eccesso, del valore $d^2 = 2l^2$ (cfr. Théon de Smyrne, *Exposition*, p. XXXI). Una versione geometrica del metodo di costruzione della sequenza di “numeri lati e diagonali” ora ricostruita, si trova nel teorema II, 9 di Euclide che dice: «Se si divide una linea retta [AB] in parti uguali [AC = CB] e disuguali [AD, DB] la somma dei quadrati delle parti disuguali [AD² + DB² = M² + m²] è il doppio della somma del quadrato della metà della retta [AC² = N²] e del quadrato della parte compresa fra i punti di divisione [CD² = n²]». Ora, qui si pongono in relazione tra loro quattro grandezze ($m < M, n < N$), in modo tale che valga: $M = AD = AC + CD = CB + CD = DB + 2CD = m + 2n$; $N = AC = CB = DB + CD = m + n$. Si ha così una piena corrispondenza con la sequenza che abbiamo ricavato da Teone, dove ogni “numero diagonale” (qui, M) equivaleva al precedente numero diagonale sommato al doppio del precedente numero lato (qui, $m + 2n$), e ogni “numero lato” (qui, N) equivaleva al precedente numero diagonale sommato al precedente numero lato (qui, $m + n$) (cfr. A. Frajese, *Commento a II, 9*, in Euclide, *Gli elementi*, pp. 181–182). La formula ricorsiva che abbiamo indagato, si trova anche in: Proclo, *In Platonis Rempublicam commentarii*, a cura di G. Kroll, Teubner, Lipsia 1901, vol. II, ΚΓ. Qui, l'invenzione dei numeri “lati e diagonali” è fatta risalire ai Pitagorici, ma la sua conoscenza è attribuita anche a Platone.

²¹ In riferimento al binomio *hemiólios* — $(1 + 1/2)$ —, la si può rappresentare, nel modo più semplice, così: $1; 1 + 1/2; 1 + 1/(2 + 1/2); 1 + 1/[2 + 1/(2 + 1/2)]$; e così via. «Continuando nel procedimento» — afferma Taylor — «riusciamo ad ottenere una frazione a/b tale che a^2/b^2 differisce da 2 meno di qualsiasi grandezza che le si voglia attribuire. È quello che intendiamo quando diciamo che $\sqrt{2}$ è il valore limite» verso cui converge la sequenza in questione (cfr. A.E. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera*, p. 788).

²² «*Panta proségora kai retá pros állela apéphenan*» (cfr. Platone, *Repubblica*, VIII, 546b–c). Secondo Attilio Frajese, anche l'espressione “diagonali razionali” — usata in questo brano platonico — alluderebbe ai valori (razionali) dei “numeri diagonali” che entrano nella nota sequenza che ha come limite $\sqrt{2}$ (cfr. A. Frajese, *Platone e la matematica nel mondo antico*, Studium, Roma 1963, pp. 145–150). Su questo, cfr. anche: I. Toth, *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria*, Vita e Pensiero, Milano 1997, p. 392.

²³ «Se di due grandezze diseguali veniamo a sottrarre, sempre e vicendevolmente, la minore dalla maggiore, e quella restante non misura mai la grandezza ad essa precedente, le grandezze saranno incommensurabili» (cfr. Euclide, *Gli elementi*, X, 2).

— la cui impronta accademica è difficilmente negabile. Qui viene introdotto un criterio definitorio dell'incommensurabile — e quindi dell'irrazionale —, che è di carattere generale, e che mette capo all'infinità della «diade di grande e piccolo». Più tecnicamente, questo teorema applica la proposizione del «massimo comune divisore» (cfr. *Elementi*, VII, 2) alle grandezze lineari, stabilendo che anche tra quelle è possibile trovarne che siano — *mutatis mutandis* — «prime tra loro», cioè prive di una comune unità di misura: e questo, nel caso in cui l'operazione progettata — di riportare quante volte possibile la grandezza minore sulla maggiore, il resto sulla minore, il secondo resto sul primo resto, e così via — non dovesse aver termine. L'inesauribilità della progressiva sottrazione, viene poi a significare che tra due punti di una retta è sempre possibile inserire almeno un punto intermedio: ogni segmento di retta, cioè, contiene infiniti punti; i quali, stando in numero infinito in una lunghezza finita, dovranno dunque essere privi di una lunghezza propria²⁴.

Il procedimento di sottrazione progressiva del meno dal più (*anthyphairesis*), può essere naturalmente applicato anche al caso specifico del lato e della diagonale del quadrato; e, anche qui, si avrà che la sottrazione non può giungere ad un termine (di commensurabilità) — a meno di introdurre un minimo (puntuale) di lunghezza²⁵. Secondo un autorevole interprete degli *Elementi*, ciò configurerebbe una *petitio principii*, in quanto la posizione del punto inesteso, che può essere intesa come una conseguenza della scoperta della incommensurabilità di

²⁴ Su questo, cfr. A Frajese, *Commento a X, 2*, in Euclide, *Gli elementi*, p. 599.

²⁵ Si procederà come segue. Se ABCD è il quadrato, si riporta il lato AB sulla diagonale AC, ottenendo come resto EC (in termini algebrici: $\sqrt{2} - 1 = r$). Poi si riporta EC sul lato BC; ma, essendo $EC = EF = BF$, EC è già riportato su BC tramite BF, che genera il residuo FC (in termini algebrici: $1 - r = r'$). Si tratterà ora di riportare EC su CF, e stabilire la differenza tra i due (in termini algebrici: $r' - r = r''$). Ma, essendo CF la diagonale del quadrato EFHC, di cui EC è lato, ciò equivarrà di nuovo a riportare il lato sulla diagonale di un quadrato: per questo si può dire che il procedimento riproporrà all'infinito analoghi passaggi su grandezze sempre più piccole. «Ma il procedimento richiede che quei quadrati si possano andar impiccolendo sempre più, senza mai arrivare ad un ultimo quadrato: richiede cioè, che tra due punti (come B, C) di una retta si possa inserire sempre un punto intermedio (come F), cioè, in ultima analisi, richiede che la retta venga concepita come contenente infiniti punti privi di dimensioni» (cfr. A Frajese, *Commento a X, 2*, in Euclide, *Gli elementi*, p. 599). Nel linguaggio che è proprio del Libro X degli *Elementi*, si può dire che EC sia un'«apotome» — cioè la differenza tra due linee commensurabili solo in potenza —; e che, in generale, la sottrazione progressiva sopra prospettata, sia una sottrazione tra apotomi.

lato e diagonale del quadrato, d'altra parte ne sarebbe — almeno stando alla dimostrazione ora accennata — anche un presupposto essenziale²⁶. In realtà, si potrebbe articolare il quadro in modo più ampio, rilevando quanto segue.

- 1) Il valore–limite della diagonale del quadrato è già individuabile grazie al teorema di Pitagora²⁷.
- 2) L'irrazionalità di tale valore è questione che può essere stabilita — senza petizioni di principio — tramite la dimostrazione per assurdo (aristotelica) di cui si darà conto nel prossimo paragrafo²⁸.
- 3) L'inestensione del punto può dunque essere introdotta come un corollario dei due teoremi precedenti (che non ne fanno però viziosamente uso): lo vedremo meglio nel paragrafo che segue, ma già fin d'ora possiamo infatti intuire che l'eventuale estensione del punto — costituendo una sorta di mediatore universale — andrebbe a confliggere con l'incommensurabilità di lato e diagonale (e quindi con l'accertata irrazionalità di uno dei due).

3. La questione di un medio

È opportuno collegare a ciò che stiamo dicendo, quanto ci testimonia Aristotele nel primo Libro della *Metafisica* circa la concezione platonica del “punto” (*stigmé*). «Platone contestava l'esistenza di questo genere di enti, pensando che si trattasse di una pura nozione geometrica» — scrive Aristotele²⁹. In altri termini, Platone associava la

²⁶ *Petitio* che, a sua volta, spiegherebbe come mai — né negli *Elementi* né altrove — si sia pensato di fondare, appunto, l'incommensurabilità paradigmatica, sul teorema X, 2 (cfr. *ibi*, pp. 599–600).

²⁷ Occorre tener presente il ruolo di perno che il teorema di Pitagora svolge nella matematica degli *Elementi* — il cui scopo fondamentale era verosimilmente quello di dare ad un così autorevole teorema, la fondazione più completa (cfr. H.G. Zeuthen, *Théorème de Pythagore, origine de la géométrie scientifique*, Ginevra 1904).

²⁸ Cfr. nota 33.

²⁹ «Egli chiamava i punti ‘principio della linea’, e spesso anche usava l'espressione ‘linee indivisibili’» (cfr. Aristotele, *Metafisica*, I, 992a 20–22; testo greco e tr. it. a cura di G. Reale). Quest'ultima espressione — “linea indivisibile” — va probabilmente letta nel senso che la linea non può essere divisa in elementi che non siano essi stessi linee: essa è cioè un *continuum* (cfr. A.E. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera*, p. 782).

scienza dell'irrazionale alla esclusione del punto come minimo di estensione (o di volume) — con ciò preparando la definizione euclidea del punto (*semeïon*) come «ciò che non ha parti»³⁰.

A ben vedere, un punto inteso come un minimo di estensione, sarebbe esattamente l'ipotesi in grado di rendere reciprocamente commensurabili tutte le lunghezze, ivi comprese quella del lato e della diagonale del quadrato. Infatti, se AB è il lato del quadrato, AC la diagonale e d è la ipotetica lunghezza di un punto, allora si potrà indicare con m il numero di punti contenuto in AB (essendo $AB/d = m$). Nel qual caso, m sarebbe un numero positivo e finito, essendo valori positivi e finiti sia AB che d — non solo, ma m sarebbe anche un numero intero, perché i punti sarebbero per ipotesi componenti reali di AB , tali da occupare quest'ultimo senza residui e senza mezzi termini³¹. Per analoghe ragioni, si potrà indicare con n il numero di punti di AC (essendo $AC/d = n$); dove n , per le note ragioni, sarebbe un numero positivo, finito, intero. Dunque, la misura comune tra AB e AC potrebbe essere data appunto da d , cioè dal minimo di lunghezza costituito da un solo punto esteso. In tal caso, per il teorema X, 6 di Euclide («se due grandezze hanno fra loro il rapporto che un numero ha con un numero, le grandezze saranno commensurabili») avremmo: $AB/AC = (AB/d)/(AC/d) = m/n$. In altri termini, il rapporto tra lato e diagonale del quadrato sarebbe un rapporto tra due numeri interi, cioè un rapporto razionale.

D'altra parte sappiamo — dal teorema di Pitagora — che $AB/AC = 1/\sqrt{2}$; e sappiamo da una dimostrazione che Aristotele e Alessandro di Afrodisia hanno contribuito a formalizzare — che $\sqrt{2}$ è un valore irrazionale³² (e dunque, complessivamente, che è irrazionale il loro rap-

³⁰ Definizione comunemente intesa proprio nel senso che il punto euclideo non avrebbe estensione alcuna (cfr. Euclide, *Gli elementi*, Libro I, def. 1).

³¹ Infatti, il punto resterebbe comunque punto — e perciò indivisibile. In caso contrario, non sarebbe più punto (sia pure esteso), bensì segmento.

³² La storia di questa formalizzazione potrebbe essere oggetto di una trattazione a sé stante. Per questo ci limitiamo a citarne i luoghi fondamentali. La sua introduzione ufficiale si ha in: Aristotele, *Analitici Primi*, I, 41a 27–30 (testo greco a cura di D. Ross). Qui, lo Stagirita offre, come esempio di dimostrazione per assurdo, «la prova che stabilisce l'incommensurabilità della diagonale (del quadrato), fondandosi sul fatto che quando viene supposta la sua commensurabilità, i numeri dispari risultano uguali ai pari». Un esplicito svolgimento della prova si trova nella *Appendix ad libr. X, prop. 27*, degli *Elementi* di Euclide (cfr. ediz. Heiberg–Stamatis); ma trova la sua formulazione più completa in: Alessandro di Afrodisia, *In*

porto). Per evitare contraddizione, si giunge allora alla conclusione che il punto non ha estensione: si ottiene cioè quella definizione che — evidentemente non a caso — Euclide mette in cima agli *Elementi*. È notevole il fatto che l'argomentazione per assurdo ora accennata, e trattata nella nostra nota 33, sia presente — almeno *in nuce* — nei teoremi dal 5 all'8 del Libro X degli *Elementi*³³: un libro i cui contenuti sono tradizionalmente attribuiti a Teeteto, e dovevano essere perciò patrimonio anche di un grande amico di Teeteto, qual era Platone.

Così — come già sappiamo —, doveva esser ben presente a Platone la solidarietà che c'è tra incommensurabilità della diagonale e del lato del quadrato, da una parte, e inestensione del punto, dall'altra. Una solidarietà, questa, che potrebbe venir sviluppata secondo una sequenza

Analyticorum Priorum, 260, 9–261, 28; testo greco a cura di M. Wallies. Alessandro — che fa costante riferimento piuttosto ai Libri VIII e X degli *Elementi* — svolge una dimostrazione che si può provare a sintetizzare come segue. (1) Si consideri il quadrato ABCD, e si supponga che la diagonale AC sia commensurabile rispetto al lato AB (assunzione per assurdo). (2) Allora il rapporto AC/AB sarà esprimibile da un rapporto di numeri interi primi tra loro: p e q (per definizione di rapporto razionale). (3) Ora, anche p^2 e q^2 saranno primi tra loro (per *Elementi*, VII, 27). (4) D'altra parte, il quadrato di AC è il doppio del quadrato di AB: $p^2 = 2q^2$ (per il teorema di Pitagora). (5) Dunque, p^2 è pari (il doppio di un numero intero è pari). (6) D'altra parte, q è pari (la metà di un numero quadrato pari, è pari). (7) Allora anche q^2 è pari (il quadrato di un numero pari, è pari). (8) Se non che, p^2 e q^2 sono primi tra loro, dunque non possono essere entrambi pari (dal passo 3 e dal fatto che due numeri pari hanno almeno come comune divisore il 2). (9) Eppure si è dimostrato che entrambi sono pari (dai passi 5 e 7). (10) Così si ha contraddizione (dal confronto tra i passi 8 e 9). (11) Ergo, risulta negata la commensurabilità del rapporto, e affermata l'incommensurabilità (per i principi di non contraddizione e del terzo escluso). Una versione della prova di Aristotele–Alessandro, organizzata secondo i criteri della derivazione logico-formale contemporanea, si può trovare in: R. Trudeau, *The non-Euclidean Revolution*, Boston 1987, cap. 1. Non a caso Aristotele (cfr. *Analitici Primi*, II, 65b 17–21) contrapponeva, come autentica, la prova della irrazionalità della diagonale da lui proposta, ad un'altra prova — rifacendosi alle dicotomie zenoniane —, da lui considerata inautentica. In particolare, egli contestava quest'ultima prova — che potremmo far coincidere con quella da noi indicata alla nota 26 —, in quanto caso di *non propter hoc* (o di impertinenza logica). La posizione dell'incommensurabilità della diagonale, insomma, non deriverebbe dal procedere all'infinito delle misurazioni tra apotomi del quadrato — semmai ne sarebbe il presupposto logico. In tal modo, Aristotele appare consapevole della possibilità di incorrere nella *petitio principii* di cui alla nota 27, ma consapevole anche della possibilità di evitarla.

³³ Ecco gli enunciati di questo “quadrilatero” euclideo. X, 5: «Le grandezze commensurabili hanno fra loro il rapporto che un numero ha con un numero». X, 6: «Se due grandezze hanno fra loro il rapporto che un numero ha con un numero, le grandezze saranno commensurabili». X, 7: «Le grandezze incommensurabili non hanno fra loro il rapporto che un numero ha con un numero». X, 8: «Se due grandezze non hanno fra loro il rapporto che un numero ha con un numero, le grandezze saranno incommensurabili» (cfr. Euclide, *Gli elementi*).

più articolata, tale da qualificare un certo assetto del piano geometrico: il V postulato del Libro I degli *Elementi* porta ad una certa dimostrazione del teorema di Pitagora³⁴, il teorema di Pitagora porta alla incommensurabilità di lato e diagonale del quadrato, e quest'ultima rende necessaria l'introduzione del punto inesteso. In generale, doveva essere ben presente a Platone la concepibilità di situazioni geometriche che, convenzionalmente, potremmo chiamare non-euclidee: situazioni ipotetiche nelle quali almeno qualche elemento della sequenza ora indicata non sia rispettato, senza però che ciò comporti danno apprezzabile per la consistenza dell'ipotesi.

Secondo Imre Toth, una tipica situazione "non-euclidea" considerata da Platone sarebbe quella, assai rilevante, del quadrato massimale, avente ad ogni vertice un angolo piatto. L'accento platonico — poi ampiamente raccolto da Aristotele³⁵ — sarebbe contenuto nel *Timeo*³⁶, e potrebbe venir graficamente tradotto, sia pure in modo approssimativo, con un segmento avente come estremi A e C — cioè due vertici in diagonale —, e come punto intermedio B/D, cioè un punto corrispondente agli altri due vertici in diagonale. Ora, un simile quadrato (che potremmo provare a chiamare A-B/D-C) avrebbe la diagonale commensurabile col lato³⁷, e il valore della sua diagonale risulterebbe diverso da quello previsto dal teorema di Pitagora³⁸.

Tutto questo, per dire che gli incommensurabili geometrici sono riconducibili a comune misura solo nel caso in cui venga mutato il quadro delle premesse in cui essi si collocano. Se però questo è ammissibile in un discorso geometrico di tipo esplicitamente assiomatico — e lo è già per il matematico Platone, se seguiamo i brillanti addentramenti di Toth³⁹

³⁴ Come teorema I, 47.

³⁵ Cfr., ad esempio: Aristotele, *Etica Eudemia*, 1222b 36; testo greco a cura di R.R. Walzer e J.M. Mingay, Oxford 1991.

³⁶ «La seconda specie nasce dai medesimi triangoli, quando però formano otto triangoli equilateri e questi formano un unico angolo solido composto di quattro angoli piani (*mian sterean gonian ek tettaron epipedon*) (cfr. Platone, *Timeo*, 55a).

³⁷ Infatti, nel quadrato massimale, AC sarebbe il doppio di AB. Aristotele considererà l'ipotesi di quadrati con la diagonale commensurabile al lato, in *De Caelo*, 218b 5–6. È chiaro, invece, che la grandezza $\sqrt{2}$, in quanto tale, resta incommensurabile anche in situazione non-euclidea.

³⁸ Se il lato del quadrato massimale è 1, il quadrato costruito sulla diagonale sarà 4.

³⁹ Il riferimento è alla interpretazione che Imre Toth dà a *Cratilo*, 436a–e, intendendolo come una problematica introduzione alla possibilità di una assiomatica formale (cfr. I. Toth, *Aristotele*, capp. 8–9).

—, non lo è più se si parla dell'uomo, e se gli incommensurabili in questione sono le dimensioni razionale e passionale dell'anima. In altre parole, non avrebbe senso ipotizzare un uomo, per dir così, “non-euclideo”, nel quale le dimensioni razionale e passionale risultassero tra loro immediatamente confrontabili. Occorrerà piuttosto — nel rispetto del quadro che Platone ha rigorosamente evidenziato nel Libro IV della *Repubblica* — cercare un fattore che sia in grado di comunicare in qualche modo e con l'una e con l'altra dimensione. Com'è noto, Platone lo individua nello *thymoeidés*: l'elemento “emozionale”⁴⁰.

Non è facile rendere efficacemente quel che Platone intende con quest'espressione; ma sicuramente il riferimento allo *thymós* dice, non tanto di una funzione settoriale nell'ambito della *psyché*, quanto di una dimensione per cui la *psyché* è capace — se adeguatamente educata — di cogliere il vero emozionalmente: quasi di sentire e di vedere il vero e di aderirvi spontaneamente, reagendo invece polemicamente alla proposta del falso⁴¹. In tal senso va letta l'insistenza platonica circa la, almeno potenziale, alleanza che viene a prodursi tra il razionale e l'emozionale nella lotta contro il disordine passionale⁴².

Nel *Fedro* l'immagine della “biga alata” — pur con tutte le cautele del caso⁴³ — può essere intesa come un'indicazione utile ad approfon-

⁴⁰ Cfr. Platone, *Repubblica*, IV, 441a.

⁴¹ «Nell'anima questo terzo principio deve essere l'elemento emozionale, che è alleato della natura razionale, se questa non è corrotta da una cattiva educazione. Sì, è inevitabilmente il terzo — rispose. Certo — soggiunsi —, purché si riveli diverso da quello razionale come si è rivelato diverso da quello passionale. Ma constatare questo non è difficile — disse. Si può osservarlo anche nei bambini, che montano subito in collera, e a me sembra che alcuni non siano mai in possesso della ragione» (cfr. *ibi*, 441a).

⁴² «Il sentimento (*orghé*) talvolta lotta contro le passioni (*epithymiai*), perché l'uno è diverso dalle altre [...]. E in molte altre circostanze, quando un uomo è sopraffatto dalle passioni nonostante la ragione, quando si adira contro ciò che gli fa violenza, il sentire (*thymós*) di costui non si allea forse, in questa specie di duello, con la ragione?» (cfr. *ibi*, 440a–b). E ancora: «L'elemento emozionale [*thymoeidés*] ci appare l'opposto di ciò che ci appariva poco fa. Allora infatti pensavamo che fosse qualcosa di passionale [*epithymetikón*], mentre ora siamo ben lontani da una simile affermazione: anzi, al contrario, quando nell'anima c'è rivolta, l'emozionale prende le armi a sostegno del razionale» (cfr. *ibi*, 440e).

⁴³ Non è facile dire se il mito dell'auriga e dei due cavalli, contenuto nel *Fedro* (cfr. in particolare 253d–254e), sia una ripresa in grande stile del tema della tridimensionalità dell'anima, già introdotto nel Libro IV della *Repubblica*: a questa diffusa interpretazione si potrebbero avanzare delle riserve. Scrive in proposito G. Reale: «Se per quanto concerne il significato dell'auriga non ci sono dubbi, per quanto concerne invece il significato dei due cavalli sorgono molti dubbi. Infatti nel *Timeo* Platone ci dice con chiarezza che anima concupi-

dire la multidimensionalità dell'anima, già introdotta nella *Repubblica*. In particolare, la descrizione del “cavallo bianco” — che «ama l'onore insieme alla moderazione e al pudore, è amico della vera opinione, non ha bisogno di frusta», e per guidare il quale «basta l'incitamento verbale [*keleúsmati mónon kai logo heniocheítai*]]⁴⁴ — sembra suggerire l'idea di una dimensione dell'anima che sia in grado di comprendere il linguaggio dell'“auriga”, cioè del giudizio dell'anima razionale, traducendolo in un'azione omogenea e moderatrice rispetto al muoversi scomposto del “cavallo nero”: un'azione, dunque, in tutto analoga a quella propria dell'elemento emozionale. Non tradendo affatto il testo platonico, si può intendere lo *thymoeidés* come la capacità di provar emozioni sulla base di immagini, e si può vedere — greicamente — in questa capacità il medio proporzionale tra la dimensione razionale e quella passionale⁴⁵. E la stessa insistenza platonica sulla capacità del “cavallo bianco” di provare pudore (*aidós*), sembra indicare che esso è in grado di cogliere, quasi a occhio nudo, lo svelarsi, non argomentativo ma emozionale, di una verità che esige di essere custodita.

scibile e anima irascibile sono mortali, mentre i due cavalli del mito del *Fedro* rappresentano proprio la struttura della stessa anima immortale [...]. Probabilmente, con la metafora della biga alata Platone alludeva al paradigma stesso dell'anima, ossia alla sua struttura ideale, di cui le stesse anime mortali, concupiscibile e irascibile, sono esplicazioni nella dimensione del corporeo. A nostro avviso, in ogni caso, per comprendere la struttura del modello dell'anima rappresentato dalla biga alata non si può se non far riferimento alle dottrine non scritte. I due cavalli richiamano la struttura diadica, e la funzione dell'auriga richiama l'armonizzare gli opposti e il far ordine nel disordine» (cfr. G. Reale, *Introduzione*, in Platone, *Fedro*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993, p. 25). Potremmo aggiungere che, già nel Libro X della *Repubblica* (cfr. 611b–c), Platone mette in dubbio che la articolazione dell'anima umana nelle tre dimensioni — razionale, emozionale, passionale — sia qualcosa di originario e di destinale: e questa sua perplessità gli viene — come sappiamo — dalla convinzione che l'uomo vero coincida con la noeticità allo stato puro. La validità del discorso che stiamo conducendo, resta comunque indipendente dalla convinzione platonica secondo cui l'articolarsi dell'anima sarebbe legato esclusivamente alla sua condizione terrena. Secondo Taylor, Platone ritiene che «nell'uomo che raggiunge la sua salvezza eterna, gli elementi dell'anima 'irascibile' e di quella 'concupiscibile' sono, per così dire, transustanziati, sublimati nell'intelletto. (Naturalmente questo 'intelletto' non è una 'fredda e neutra' comprensione della verità, ma è acceso dal fuoco della 'passione' intellettuale, è una intelligenza piena di ardore)» (cfr. A.E. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera*, pp. 438–439).

⁴⁴ Cfr. Platone, *Fedro*, 253d; tr. it. di M. Tondelli, su testo greco a cura di C. Moreschini, Mondadori, Milano 1998.

⁴⁵ «La teoria dei medi proporzionali (*tôn mesotétôn*) è necessaria per comprendere gli scritti di Platone» (cfr. Théon de Smyrne, *Exposition*, LIV, 15 ss).

Del resto, più avanti, nel *Timeo*, Platone stesso avrebbe legato la dimensione intermedia dell'anima alla capacità immaginativa. Qui, infatti, da una parte si evidenzia la funzione mediatrice dello *thymoeidés* che, «udendo» (*katékoon*) la ragione, insieme con lei può governare (*katéchoi*) la stirpe delle passioni, quando questa non vuole affatto spontaneamente lasciarsi persuadere dall'ordine e dalla parola che vengono dall'acropoli» dell'anima⁴⁶; dall'altra, però, si precisa che la dimensione passionale dell'anima⁴⁷ è particolarmente sensibile ad «immagini e visioni» (*éidola kai phantásmata*), e per governarla occorre appunto «spaventarla» oppure «rasserenarla» attraverso quelle⁴⁸.

In generale, la dimensione intermedia dell'anima — che pure ha un suo particolare modo di accedere alla verità — deve anche saper ascoltare ciò che la ragione le suggerisce, per tradurlo poi in un linguaggio che sia persuasivo per la dimensione passionale. Si tratta anche qui, come nel rapporto tra incommensurabili matematici, di mettere in comunicazione ciò che originariamente è incomunicante.

Non si dimentichi al riguardo che, nel linguaggio matematico di Platone, “razionale” e “irrazionale” sono, rispettivamente, *retón* e *árreton*⁴⁹, dove il primo è ciò che è interno alla dimensione comunicativa, e il secondo è ciò che non lo è. A quest'ultima connotazione non è dunque difficile accostare quella dell'*epithymetikón* come un che di estraneo al *loghistikón*, non solo nel senso che non ne parla la lingua, ma nel senso che nemmeno è in grado di ascoltarla: si pensi qui al “cavallo nero” del *Fedro*, che è appunto “sordo” (*kophós*) — tanto che obbedisce di suo solo a frusta e pungoli.⁵⁰ E qui il nostro parallelo giunge a compimento, se si considera che gli irrazionali matematici

⁴⁶ Cfr. Platone, *Timeo*, 70a.

⁴⁷ Che, nel *Timeo*, è presentata in primo luogo come la zona inferiore dello stesso *thymoeidés* (cfr. *ibi*, 70d–72e).

⁴⁸ Il creatore dell'anima passionale, «formò il fegato e lo pose nella sede di quella [...], affinché in esso la potenza dei pensieri provenienti dalla mente, come in uno specchio che accoglie le impronte e fa vedere le immagini, la spaventasse [...]. Quando invece un soffio di mitezza proveniente dal pensiero disegnasse apparizioni di tipo opposto [*tanantía phantásmata apozographoĩ*], tale potenza avrebbe dovuto procurare pace all'amarezza e [...] rasserenare e tranquillizzare la parte dell'anima che ha sede nel fegato» (cfr. *ibi*, 71a–d).

⁴⁹ In Platone non manca neppure la voce *álogon* — tradotta da Cassiodoro con *inrationale* (cfr. *De artibus et disciplinis liberalium litterarum*, IV) —, voce che assume un significato tecnico in Euclide.

⁵⁰ Cfr. Platone, *Fedro*, 253e.

sono normalmente qualificati come “numeri sordi” o “sordomuti” in buona parte della letteratura medievale e moderna — musulmana, ebraica o cristiana —, sviluppatasi sull'argomento⁵¹.

Così, grazie alla mediazione dello *thymoeidés*, il rapporto tra le dimensioni platoniche dell'anima può presentarsi come qualcosa di simile ad una proporzione continua⁵². Una proporzione, però, che non è garantita una volta per tutte, ma che va piuttosto ricercata incessantemente, secondo l'indicazione che ci viene dallo stesso Platone: «occorre fare attenzione che i movimenti delle parti dell'anima siano tra loro proporzionati [*pròs állela symmétoi*]»⁵³

Non è forse inutile, in proposito, ricordare che nel Libro X degli *Elementi* euclidei — tradizionalmente ricondotto a matematici ben noti a Platone, come Teodoro e Teeteto — troviamo un raffinato argomentare intorno alle varie tipologie di lunghezze irrazionali (“mediale”, “binomiale”, “apotome”), che è in realtà una circuizione del rapporto tra lato e diagonale del quadrato⁵⁴. In particolare, la “mediale” è proprio la media proporzionale tra due lunghezze commensurabili solo in potenza, quali sono lato e diagonale del quadrato⁵⁵. Essa, dunque, potrebbe rappresentare il corrispettivo matematico della dimensione emozionale dell'anima; tanto più che si tratta di una linea essa stessa irrazionale, tale però da consentire il rapportarsi di quelle che rappresentano il razionale e l'irrazionale per antonomasia.

⁵¹ «Nelle traduzioni arabe del Medioevo, al posto dell'espressione greca, si usa la parola *asamm* nel senso di sordo e muto. Nelle traduzioni ebraiche del Medioevo, figura invece l'espressione veterotestamentaria *illem*, nel chiaro senso di muto. [...] Al Biruni, nel suo *Al Tafhin*, caratterizzava i numeri irrazionali [...] come sordomuti [...]. In Gerardo da Cremona ricorre spesso il vocabolo *surdum*, e dalla letteratura specialistica inglese è stato usato per lunghi secoli come *terminus technicus* per indicare il numero irrazionale *surd*» (cfr. I. Toth, *Aristotele*, p. 391). Ma l'uso di “sordo” per “irrazionale”, è anche di altri matematici successivi, tra cui: Fibonacci, Stifel, Leibniz e Newton.

⁵² Una proporzione nella quale $A/B = B/C$. Di queste proporzioni si occupano le definizioni 8 e 9 del Libro V degli *Elementi* di Euclide: Libro i cui contenuti sono comunemente attribuiti a Eudosso, celebre collaboratore di Platone nell'Accademia.

⁵³ Cfr. Platone, *Timeo*, 90a.

⁵⁴ Infatti, l e d sono due lunghezze commensurabili solo in potenza — come sappiamo —, e l'“apotome” è appunto la linea-differenza tra due lunghezze di questo tipo; e così la “binomiale” è la loro somma (cfr. Euclide, *Gli elementi*, X, 21; 36).

⁵⁵ Nel caso canonico, ponendo la mediale come x , avremo: $\sqrt{2} : x = x : 1$; da cui: $x = \sqrt{2}/x$; quindi, $x^2 = \sqrt{2}$; e, infine, $x = \sqrt[4]{2}$.

4. Oltre l'incommensurabile

A questo punto, è ben più di una curiosità rilevare che la definizione di “proporzione” offerta dal Libro V di Euclide (cfr. def. 5) — definizione notoriamente eudossiana, e quindi “accademica” —, nasce probabilmente dallo sforzo di abbracciare in sé sia il caso del rapporto tra grandezze commensurabili sia il caso del rapporto tra incommensurabili.

Questa, almeno, è l'interpretazione che ne dà autorevolmente Attilio Frajese: «essa infatti stabilisce che due grandezze, A, B sono nello stesso rapporto di altre due C, D quando, presi in qualunque modo i numeri interi m, n , e considerati gli equimultipli nA, mC , della prima e della terza grandezza e gli equimultipli nB, nD , della seconda e della quarta, a seconda che si abbia mA maggiore/uguale/minore di nB si abbia corrispondentemente mC maggiore/uguale/minore di nD , corrispondendo il segno *maggiore* al *maggiore*, l'*uguale* all'*uguale*, il *minore* al *minore*: cioè quando tutti i valori approssimati per difetto del rapporto tra le prime due grandezze siano valori approssimati pure per difetto anche del rapporto tra le altre due grandezze, e similmente per i valori approssimati per eccesso. Ciò equivale appunto a dire che due numeri reali sono uguali se determinano la stessa sezione nell'insieme dei numeri razionali»⁵⁶. Ora, l'osservazione di Frajese è rilevante proprio perché implica che, dal punto di vista dei matematici dell'Accademia, si possa proporre una proporzione anche tra valori incommensurabili. In tal senso, venendo al caso dell'anima, la prospettiva di mediazione sopra indicata non risulta, in quanto tale, falsificare il dato di partenza — che sembrava appunto essere quello dell'incommensurabilità tra razionale e passionale.

In fondo, l'orizzonte in cui si colloca una concezione così aperta della proporzione, è quello secondo cui anche i valori irrazionali sono a ben vedere dei numeri. Si tratta, qui, di una concezione di “numero”

⁵⁶ Cfr. A. Frajese, *Introduzione al Libro V*, in Euclide, *Gli elementi*, p. 293. Quella che così Frajese ci offre è una parafrasi della celebre definizione 5 del Libro V, sulla quale egli stesso osserva: «si tratta di uguaglianza o di disuguaglianza di rapporti che si riferiscono tanto al caso delle grandezze commensurabili quanto a quello delle grandezze incommensurabili. Anzi, come il lettore potrà vedere [...], si coglie quasi una sensazione di sforzo in questo forzato abbinamento dei due casi» (cfr. *ibi*, p. 294).

che è più ampia di quella pitagorica, e che, meglio che da altri, è stata messa in rilievo da Imre Toth, attraverso uno studio finissimo di quei passi platonici che ne indicano per accenno le coordinate teoriche.

Il riferimento è in particolare a quei passi dei dialoghi del Platone più maturo, nei quali — con chiara allusione alle “dottrine non scritte” — si prospetta la riconduzione dell’“illimitato” al “limite”, mediante una “giusta misura”. Si pensi, in primo luogo, al *Politico*, dove lo Straniero di Elea ipotizza che si debba costringere «il più e il meno a divenire commensurabili non solo l’un all’altro, ma anche in relazione alla produzione della giusta misura [*métrion*]]»⁵⁷. Una giusta misura che sembra essere il limite dell’illimitato, cioè il valore — simbolicamente espresso — che costituisce il “limite” (anche nel senso moderno dell’espressione) di quel processo di indefinita approssimazione per eccesso e per difetto in cui si traduce la determinazione pitagorica della misura di una grandezza irrazionale⁵⁸. Ma, già nel *Sofista*, lo Straniero parlava — nei termini tecnici dell’Accademia — di «ciò che non è» come di una «unità», sia pur «inesprimibile a parole» (*álogon*), «indicibile» (*árreton*) e «impronunciabile» (*áphthenkton*)⁵⁹; probabilmente alludendo, con questo, proprio al numero irrazionale come limite di convergenza di un processo diadico. Nel *Filebo*, è invece Socrate a parlare di un processo che «fa cessare la reciproca discordanza degli opposti e li rende commensurabili e li armonizza ponendo fra di loro il numero [*arithmón*]]»⁶⁰.

Del resto, già Taylor sosteneva che, sia pure in un passo «incerto e probabilmente corrotto»⁶¹ — *Epinomide*, 990c–991b –, Platone presenta forse in assoluto per la prima volta i valori irrazionali come autentici numeri o numeri in sé (*arithmoî autoî*)⁶², quando invece la ten-

⁵⁷ Cfr. Platone, *Politico*, 284b–c. Più in generale, cfr. *ibi*, 283c–284d.

⁵⁸ «In questo caso, [2*, 1] rappresenta la giusta misura, *to métrion*, della diagonale. È la misura assoluta della diagonale: né maggiore, né minore [...], anzi l’esatto in sé, che sta fra i due estremi dell’eccesso e del difetto. E questa misura è risultato di una generazione: una generazione all’essere [...] del limite dell’illimitato» (cfr. I. Toth, *Aristotele*, p. 236).

⁵⁹ Cfr. Platone, *Sofista*, 239; testo greco a cura di J. Burnet.

⁶⁰ Cfr. Platone, *Filebo*, 25d–e; tr. it. di A. Zadro, su testo greco a cura di J. Burnet. Più in generale, cfr. *ibi*, 23c–26d.

⁶¹ Cfr. A.E. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera*, p. 774.

⁶² Il passo-chiave del brano indicato da Taylor mi pare il seguente: «Appresa la scienza dei numeri in sé, dopo questa se ne deve studiare un'altra, che [...] viene detta geometria; per natura, infatti, non tutti i numeri sono commensurabili tra loro [*tôn ouk ónton de homoíon al-*

denza prevalente nella cultura matematica greca era quella di considerare tutt'al più l'esistenza degli irrazionali come di grandezze geometriche (ad esempio, segmenti)⁶³. Addirittura, Taylor vede in Platone qualcosa della teoria dedekindiana del numero reale come "sezione" (*Schnitt*) di un *continuum*: in tal senso, il valore della diagonale del quadrato unitario sarebbe il prototipo di un $\alpha(A_1, A_2)$, in cui né il campo A_1 — quello delle frazioni razionali i cui quadrati sono minori di 2 — possiede un massimo, né il campo di A_2 — quello delle frazioni razionali i cui quadrati non sono minori di 2 — possiede un minimo⁶⁴.

Probabilmente la realtà è più articolata. Un primo passo importante è stato quello di Eudosso, il maggior matematico professionista dell'Accademia platonica, il quale ha operato un chiaro superamento della matematica pitagorica, riconoscendo che, ad esempio, la diagonale del quadrato ha, non solo una grandezza, ma anche una sua misura. Infatti, «avere una grandezza significa poter soddisfare le relazioni di *uguale, maggiore, minore*, in riferimento ad un'altra grandezza preesistente; e la diagonale è *maggiore* del lato e *minore* del doppio del lato»⁶⁵. Lo sforzo accademico è proprio quello di introdurre una considerazione della misura che sia sufficientemente ampia da accogliere in sé anche il caso degli irrazionali, e lo si nota dalla definizione 3 — eudossiana — del Libro V di Euclide, secondo la quale il *logos* tra due

lêlois phýsei arithmôn]; possono, invece, divenire chiaramente commensurabili quando vengano tradotti in superfici [...]. Alla geometria segue la scienza dei numeri elevati alla terza potenza e resi omogenei alla natura del solido; o meglio la scienza dei numeri non commensurabili fra loro, ma tra i quali si pongono dei rapporti mediante una nuova arte, simile alla precedente: coloro che l'hanno scoperta le hanno dato il nome di stereometria» (cfr. Platone, *Epinomide*, 990d–e; tr. it. di F. Adorno su testo greco a cura di J. Burnet).

⁶³ Quest'ultima, del resto, è l'impostazione che ritroviamo nei canonici *Elementi* di Euclide, dove l'irrazionale è linea o superficie.

⁶⁴ «Possiamo dunque definire la 'radice quadrata di 2' o come questa 'sezione' stessa, o, se preferiamo, come il gruppo di 'frazioni i cui quadrati sono minori (o, se vogliamo, maggiori) di 2'. Anche in questo caso il concetto di 'sezione' di frazioni razionali presenta i caratteri descritti da Platone. Implica una 'dualità', o 'grande–e–piccolo', rappresentata dai due gruppi, dei quali l'uno ha tutti i suoi termini minori, l'altro tutti i suoi termini maggiori di un determinato valore; tale 'dualità' è inoltre 'indefinita' perché uno dei gruppi manca del termine più alto, l'altro di quello più basso» (cfr. A.E. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera*, p. 789). Più precisamente, «le frazioni razionali non sono un *continuum*, ma soddisfano all'unica condizione perché si abbia un *continuum* che fosse nota al tempo di Platone, quella cioè che fra due membri si possa sempre inserire un terzo membro» (cfr. *ibi*, p. 790). Sulla attribuzione tayloriana a Platone di una embrionale teoria dei numeri reali, cfr. anche *ibi*, pp. 792–793.

⁶⁵ Cfr. I. Toth, *Aristotele*, p. 235.

grandezze (omogenee) è «un certo modo di comportarsi [*poía schésis*] rispetto alla quantità». Definizione, questa, di cui la successiva (def. 4) è uno sviluppo: «si dice che hanno fra loro rapporto [*logos*] le grandezze le quali possono, se moltiplicate, superarsi reciprocamente».

Ora, l'importanza di simili truismi sta proprio nel fatto che essi consentono di considerare in senso omogeneo grandezze commensurabili e incommensurabili. Ma forse le premesse date da Platone alla matematica accademica contenevano *in nuce* sviluppi anche più rivoluzionari di quelli eudossiani. Se, infatti, nella concezione di Eudosso ogni rapporto tra grandezze geometriche corrisponde ad un *logos* matematico, ma non viceversa, la teoria platonica del limite (*peras*) di convergenza della diade illimitata apriva di fatto la prospettiva della esistenza di numeri reali, capaci di individuare comunque una sezione nell'ideale *continuum* geometrico dei numeri⁶⁶.

In sintesi, gli sviluppi espliciti di Eudosso–Euclide, combinati con quelli impliciti dello stesso Platone, consentono di dire, anzitutto, che la diagonale del quadrato unitario è minore di 2 e maggiore di 1: dunque, è omogenea ai *lógoi*, cioè è essa stessa un *logos*⁶⁷. Inoltre, riprendendo la duplice sequenza convergente cui già sopra più volte si è fatto riferimento, e considerando i valori 1/1; 7/5; 41/29;... (razionali e tutti minori di $\sqrt{2}$), e i valori ...99/70; 17/12; 3/2 (razionali e tutti maggiori di $\sqrt{2}$)⁶⁸, si può anche dire che «sussiste fra tutti questi commensurabili da una parte, e il segmento non commensurabile 2* dall'altra, un *logos* eudossiano»; nel senso che «il segno reale del punto 2* ricolmo di essere indica nell'insieme dei segmenti pitagorici commensurabili, e quindi razionali, una sezione–Dedekind»⁶⁹.

Nei dialoghi del Platone più maturo si insiste sul fatto che il limite e l'illimito possono essere relazionati tra loro, solo se entrambi vengo-

⁶⁶ «Tutto quello che sappiamo sulla concezione di Platone della diade infinita, dal *Filebo*, dal *Parmenide*, dal *Sofista*, e soprattutto dalle testimonianze di Aristotele sulle sue dottrine non scritte, comunica un'impressione: nelle sue speculazioni, specie con il suo concetto di *misura*, un concetto già molto vicino a quello dei numeri reali, Platone deve aver superato di molto i confini metafisici della geometria del suo tempo, forse avvicinandosi più a Dedekind, che a Eudosso» (cfr. I. Toth, *Aristotele*, p. 371).

⁶⁷ Nel senso che tutti i *logoi* sono relazioni binarie, ma non necessariamente di due numeri pitagorici.

⁶⁸ Si tratta di un modo diverso di presentare la stessa sequenza da noi già indicata alla nota 22.

⁶⁹ Cfr. I. Toth, *Aristotele*, pp. 357–358.

no relazionati anche alla produzione di una giusta misura⁷⁰. Ora, se questa giusta misura — nella metafora matematica — è la proiezione del valore irrazionale della diagonale su quella retta sul cui segmento unitario è costruito il quadrato della diagonale stessa, se dunque tale misura è metaforicamente l'individuazione sulla retta della lunghezza corrispondente alla radice di 2, si può dire anzitutto che in Platone è effettivamente presente l'intuizione della convertibilità reciproca di *lógoi* e punti del continuo rettilineo, e che in quest'ultimo possono — per dir così — confrontarsi, pur conservando la propria rispettiva specificità, sia il razionale⁷¹ sia l'irrazionale⁷². Ma soprattutto si può dire che il punto che fa da corrispettivo rettilineo del *logos* irrazionale risulta come l'immagine di quello; l'immagine di un limite: inadeguata, ma non impropria. E, più in generale, è possibile dire che è nell'immaginario del *continuum* rettilineo che risultano confrontabili gli incommensurabili.

Così, fuor di metafora, se la vita buona è quella in cui la passione viene governata in senso “monarchico” (cioè, autorevole e persuasivo) dalla ragione; per quanto una simile vita sia il “limite”, per dir così, di continui processi educativi, essa sarà pure — approssimativamente ma propriamente — resa visibile, amabile e incontrabile dalla presenza stessa dell’“uomo monarchico”, che concretamente la realizza⁷³.

5. Uno scorcio prospettico

Abbiamo visto in queste pagine come in Platone sia ben presente — sia pure nel modo a-sistematico che caratterizza i suoi scritti — una dottrina dell'irrazionale; e come egli, insieme ai suoi collaboratori dell'Accademia, sia consapevole della grande sfida che è per il pensiero il compito di confrontare in qualche modo l'irrazionale col raziona-

⁷⁰ Cfr. Platone, *Politico*, 284b-c.

⁷¹ «Numero rispetto al numero» — nel linguaggio del *Filebo* (cfr. 25a).

⁷² «Ciò che è sminuzzato e diviso in piccole parti» e cui pure va attribuito, «per quanto è possibile, il segno caratteristico di una sola natura» (cfr. *ibidem*).

⁷³ L'immagine di un governo, non dispotico, bensì monarchico del mondo passionale — ripresa poi da Aristotele — è indicata già chiaramente da Platone: «l'uomo migliore e più giusto e più felice è quello sommamente regale [*basilikótaton*], perché regna su se stesso» (cfr. Platone, *Repubblica*, IX, 580b-c).

le. Categorie, queste, che l'indole particolare del pensiero platonico e accademico sottrae — come si è visto — ad una esclusiva rubricazione matematica.

È facile verificare, infatti, come le indicazioni matematiche che Platone ci offre intorno a questi problemi, appartengano a contesti in cui, in linea principale, è in questione l'autenticità della vita dell'uomo: basti pensare al *Filebo* (dove è in discussione una valutazione dei differenti tipi di vita: *bioi*) e al *Politico* (dove è in questione l'arte di ordinare la convivenza umana)⁷⁴. E non è inverosimile ipotizzare — come abbiamo fatto fin qui — che la possibilità di mediare, nell'anima, tra l'indicazione razionale del limite (ovvero del fine) e il movimento passionale diadico (che, di suo, non conosce fine alcuno), resti affidata alla dimensione *thymoéides*, che è capace di avvertire la verità del giudizio tradotta in immagine, e risulta perciò condizione di possibilità di un autentico *metaxy'* tra razionale e passionale.

L'esigenza di una simile mediazione, del resto, non è qualcosa di peregrino, ma costituisce piuttosto un elemento costante della riflessione platonica. Essa sembra essere vivamente avvertita già in quei dialoghi nei quali Platone ancora non ha introdotto l'articolazione dell'anima che troviamo nella *Repubblica*, e sulla quale ci siamo concentrati in precedenza. Si pensi, al riguardo, al *Fedone*, dove Socrate riconosce che il giudizio appropriato sul destino dell'anima non fornisce ancora sufficiente scorta all'uomo che sa di dover morire, a meno che un «incantesimo quotidiano» non venga operato sul «fanciullino» che è in lui⁷⁵. Ed è chiaro, qui, che la possibilità dell'incantesimo in questione non è affidata semplicemente al giudizio che consegue ad una argomentazione, ma piuttosto al giudizio incarnato in qualche figura esemplare e persuasiva.

Lo stesso problema del *Fedone* è presente nel *Protagora*, là dove Socrate parla di una «forza delle apparenze» (*tou phainoménu dýnamis*), cui la *metretiké* dovrebbe togliere autorità in materia di giudi-

⁷⁴ Ma pensiamo anche al *Protagora*, dove — non va dimenticato — la possibilità di una vita veramente umana viene affidata proprio ad una *metretiké*, la cui autentica connotazione viene però rinviata ad altra sede: come a dire che essa non va confusa con un banale calcolo dei piaceri quale quello che, nel dialogo con Protagora, Socrate ha ironicamente prospettato (cfr. Platone, *Protagora*, 356d–357d; testo greco a cura di J. Burnet).

⁷⁵ Cfr. Platone, *Fedone*, 77d–78b; testo greco a cura di G. Reale (da J. Burnet e L. Robin).

zio⁷⁶. Ora, è chiaro che questa particolare *techne* non potrà semplicemente consistere nella individuazione del limite cui gli eccessi e i difetti passionali sono comunque orientati come a loro *telos*, ma dovrà anche consistere nella capacità di persuadere il mondo passionale a lasciarsi condurre verso questo *telos*, che andrà inevitabilmente tradotto in una concreta immagine di vita. In una attività mediatrice, legata al potere dell'immaginario, sembra del resto concretarsi la possibilità stessa di un lavoro educativo, condotto su se stessi e sugli altri.

E proprio nel testo delle *Leggi*, dal quale avevamo preso le mosse, Platone fa appunto consistere la *paideia* in una formazione dei sentimenti, che deve precedere lo stesso sviluppo dispiegato dell'attività razionale, e che deve essere condotta in modo da risultare concorde col giudizio della ragione (*symphoneîn tō logo*).

Ecco, per concludere, le parole stesse dell'Ospite Ateniese: «Il piacere e l'amore e il dolore e l'avversione quando ineriscono rettamente all'anima di chi non sa coglierli col discorso, così che armonizzeranno poi al discorso [*logos*] di chi a ragionare avrà imparato, in relazione all'essere stati correttamente assuefatti, derivanti dai convenienti costumi, e tutta insieme questa piena armonia, è virtù. Ora, qualora tu distingua [...] quello che è il primo giusto orientamento del piacere e del dolore, tale che si abbia avversione per ciò che bisogna odiare, subito dal primo all'ultimo giorno di vita, ed amore per ciò che bisogna amare e chiamando ciò 'educazione', tu diresti bene»⁷⁷.

⁷⁶ Cfr. Platone, *Protagora*, 356d.

⁷⁷ Cfr. Platone, *Leggi*, II, 653b-c.

CAPITOLO II

VIRTÙ, PASSIONE E COMUNITÀ

1. La virtù come unità dell'uomo

1.1. Indicazioni generali

Nell'antichità greca prevale una accezione pre-morale della parola "virtù", secondo la quale il bene indicato con tale parola consisterebbe per lo più in abilità di tipo tecnico, fisico, prestazionale: riguardanti, insomma, l'uomo in quanto artista, atleta, amministratore, o altro ancora; ma non l'uomo in quanto uomo. Con Aristotele e gli Stoici prima, e con la letteratura patristica e scolastica poi, inizia invece a prevalere l'accezione specificamente morale di "virtù", che è quella tutt'ora corrente.

In particolare, secondo la concezione aristotelico-tomista, la virtù è ultimamente l'unità dell'uomo con se stesso, cioè il suo saper essere completamente presente in quello che fa. Al contrario, secondo la concezione kantiana, la virtù si realizza nel distacco della persona ("uomo noumenico") dalla propria animalità ("uomo fenomenico"): in tal senso, un'azione sarebbe tanto più virtuosa, quanto più riuscisse a liberarsi dalla passione. Nella prima prospettiva, la virtù ha a che fare col bisogno e ha in vista la felicità; nella seconda prospettiva, la virtù entra in contrasto col bisogno e con il desiderio di felicità.

Nella prospettiva aristotelico-tomista, comunque, la parola "virtù" aggiunge qualcosa al semplice "bene morale": si tratta della consape-

volezza che il bene — dell'azione libera e della vita umana in generale — va inevitabilmente a lavorare la “materia” passionale, e con le turbolenze della passionalità deve fare i conti. Quindi, agire e vivere bene, implica un lavoro e una fatica. Non basta sapere come comportarsi; bisogna anche saperlo fare realmente e stabilmente. Parlare dunque di “virtù”, significa indicare gli stili di vita — storicamente già sperimentati e consolidati — che traducono la regola morale in vita vissuta, e che sono tradizionalmente riconosciuti come aspetti autentici della vita buona.

Osservava già Aristotele, che la razionalità umana non può sensatamente esercitare, su quelle che chiamiamo “passioni”, un “governo dispotico” — come se esse fossero dei meri strumenti da usare indifferentemente per la realizzazione di uno scopo —; dovrà invece esercitare su di esse un «governo politico o monarchico»¹, cioè un governo che cerchi di ascoltare le loro implicite ragioni e di farle il più possibile partecipi dei suoi criteri, senza però cedere loro il comando. Il frutto di questo lavoro di persuasione e di educazione delle passioni, è la virtù morale, che Tommaso avrebbe poi definito come «la forma che è impressa dalla ragione nelle tendenze dell'uomo come un sigillo»². Una metafora, questa, che indica nella virtù il “sinolo” (ovvero la sintesi) di quella “materia” che è il mondo emotivo (passionale), e di quella “forma” che è il giudizio di coscienza.

Si può dire, allora, che la virtù è, fondamentalmente, il frutto del processo attraverso cui l'uomo ricompagina continuamente se stesso, riconducendo tutti gli aspetti della sua persona a convivere tra loro in modo il più possibile armonico, in funzione del cammino alla meta adeguata. Un uomo unito in se stesso è un uomo forte, che cammina con passo sicuro (virtù — *areté* in greco e *virtus* in latino — vuol dire “forza”); un uomo diviso in sé dal disordine delle dinamiche pulsionali lasciate a se stesse, sarà invece incerto e paralizzato dall'esitazione — come è indicato nella parola “vizio” (derivante probabilmente dalla radice indoeuropea “VIET” o “VIT”, che dice piuttosto deviazione e impaccio).

¹ Cfr. Aristotele, *Politica*, 1254b 6; testo greco a cura di W.D. Ross, Oxford 1957.

² Cfr. Tommaso d'Aquino, *De virtutibus in communi*, a. 9; testo latino Marietti, Torino-Roma 1965.

1.2. *La virtù secondo Aristotele*

La vita dell'uomo è mossa da certe passioni e strutturata secondo certe abitudini (secondo un certo *ethos*): non si potrà dunque intraprendere un cammino morale che non tenga conto di questo, cioè che non tenda a utilizzare il più possibile gli elementi passionali, e a darsi la solidità di un *ethos* (di una vita concreta). Questa è la grande intuizione espressa da Aristotele nel Secondo Libro dell'*Etica Nicomachea*.

Aristotele concorda con Socrate nel ritenere che la virtù morale (*areté ethiké*) non si possa insegnare teoricamente³; ed è anche convinto che essa possa essere conquistata soltanto a partire da singoli atti buoni⁴; tuttavia è molto sensibile all'importanza che tre fattori rivestono per la sua acquisizione: (1) l'impronta che sull'agire ha l'educazione, specie nei primi anni di vita⁵; (2) l'importanza che ha l'esercizio nella acquisizione delle abitudini (buone o cattive che siano)⁶; (3) l'importanza che, nell'acquisizione di un'abitudine e di una mentalità, rivestono le leggi dello Stato⁷.

In fondo, si può dire che in tutt'e tre le circostanze ora richiamate, giochi un ruolo di primo piano la gratificazione. Infatti, se «è a causa del piacere che compiamo le cose cattive ed è a causa del dolore che ci asteniamo dalle cose moralmente belle», il lavoro educativo (da compiere su di sé, sui figli, sulla società) consisterà nel guidare e nell'essere guidati subito da giovani — come dice Aristotele citando Platone⁸ —, «a rallegrarsi e a dolersi delle cose appropriate»⁹. E l'assegnazione (a sé e agli altri) di rinforzi positivi o negativi, avrà proprio la funzione di aiutare a scoprire il bene morale come qualcosa di soddisfacente, e il male come qualcosa di frustrante.

Dunque, occorre educarsi ed educare alle attrattive del bene, all'amore per la vita buona; non, presentarla, a sé e agli altri, come un

³ Cfr. Platone, *Protagora*, 361a.

⁴ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 1; testo greco a cura di F. Susemihl – O. Apelt, Leipzig 1912.

⁵ Cfr. *ibi*, II, 1103b 24–25.

⁶ Cfr. *ibi*, II, 1103a 31–35.

⁷ Cfr. *ibi*, II, 1103b 1–5.

⁸ Cfr. Platone, *Leggi*, 653a.

⁹ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 1104b 8–13.

peso da portare. Queste sono le indicazioni centrali della trattazione aristotelica intorno alla virtù: «non è infatti cosa da poco per le azioni, che si gioisca e si provi dolore in modo buono o cattivo»¹⁰. Si tratta nientemeno che dell'accordo dell'uomo con se stesso.

Per realizzare questo risultato, bisogna però abituarsi ad orientare il mondo emotivo in modo che rinforzi il giudizio della ragione, e non si opponga invece ad esso. Virtù sarà appunto il realizzarsi in noi della “disposizione stabile” (*héxis* in greco, *habitus* in latino) a guidare opportunamente la passionalità¹¹. Aristotele indica poi, sinteticamente, la forma della virtù morale nella “medietà” (*mesótes*), ma meglio sarebbe forse dire “centralità”. Il “medio” che Aristotele ha in mente, non è infatti una disposizione alla mediocrità (un evitare di sbilanciarsi troppo), bensì una disposizione a trovare il “meglio” (*áriston*) in ogni circostanza¹².

Come scrive Aristotele, «la virtù è dunque una disposizione che orienta la scelta, consistente in una medietà relativa a noi, determinata dalla ragione (*logos*), vale a dire nel modo in cui la determinerebbe l'uomo saggio (*phrónimos*)»¹³. La scelta buona è dunque favorita, resa più agile, dal fatto di collocarsi nel contesto di una vita virtuosa, cioè di una vita educata. L'uomo educato (il *phrónimos*), è l'uomo che sceglie secondo coscienza, e non reagisce semplicemente all'accaduto. L'uomo virtuoso (*spoudáios*), in cui questo atteggiamento è divenuto abituale, diviene familiare o connaturale col bene; tanto da «vedere» — quasi a colpo d'occhio, come capita a chi è esperto di una certa materia — «la verità in ogni cosa»¹⁴: ad esempio, quale sia il bene più urgente da promuovere o da salvare in una certa situazione.

Aristotele esemplifica che cosa si debba intendere per “medietà”, parlando del “coraggio”. Infatti, in relazione al pericolo, il coraggio è la medietà tra gli eccessi opposti della “temerarietà” e della “viltà”¹⁵. In tal modo, lo Stagirita rivela di avere in mente una medietà che non

¹⁰ Cfr. *ibi*, II, 2.

¹¹ Cfr. *ibi*, II, 4.

¹² Infatti, «provare determinate passioni quando si deve e nelle circostanze in cui si deve e verso le persone che si deve e in vista del fine che si deve e come si deve, è realizzare il medio e al tempo stesso il meglio: il che è proprio della virtù» (cfr. *ibi*, II, 1106b 21–23).

¹³ Cfr. *ibi*, II, 6.

¹⁴ Cfr. *ibi*, III, 6.

¹⁵ Cfr. *ibi*, II, 7.

è di tipo aritmetico¹⁶ (una sorta di “medio” quantitativo tra il più e il meno), bensì di tipo qualitativo. La medietà — aristotelicamente intesa — è l’agire ponderato e scelto, visto in contrapposizione all’agire sconsiderato e reattivo, in cui è l’inerzia passionale a prevalere. L’eccesso infatti è la mancanza di criterio razionale, le cui conseguenze emotive e operative varieranno in relazione ai diversi temperamenti¹⁷, ma saranno moralmente tra loro equivalenti. Quando poi l’agire sconsiderato diviene, a sua volta, una disposizione abituale, si può parlare di “vizio”¹⁸.

A ben vedere, quella che Aristotele chiama “medietà secondo ragione”, è ciò che la tradizione successiva avrebbe chiamato “giudizio di coscienza”. La “coscienza morale” — come vedremo meglio — è la ragione, in quanto impegnata a capire quale sia il bene nell’agire: che cosa sia moralmente bene qui e ora. Che cosa dice allora in più il discorso intorno alla virtù, rispetto a quello intorno alla coscienza? Semplicemente questo: che l’azione buona — pur traendo il suo senso dal giudizio di coscienza —, deve trarre la sua energia dalle fonti emotive: deve, cioè, non dominarle in modo violento, ma piuttosto controllarle coinvolgendole. In una parola, deve educarle.

1.3 *Virtù ed educazione*

L’alleanza tra ragione e passione trova il proprio mediatore in quell’elemento che Platone chiama *thymoeidés*¹⁹: cioè, nella capacità propriamente “emozionale” dell’uomo, che fa da interfaccia tra le due dimensioni ora citate. Si tratta, più precisamente, della capacità del mondo passionale di provare emozione, cioè di essere sensibilizzato e

¹⁶ Cfr. *ibi*, II, 5.

¹⁷ Stando all’esempio fatto, ci sarà chi — per sua propensione individuale — sarà orientato a fuggire davanti al pericolo, e chi, senza pensarci, gli correrà incontro: viltà e temerarietà, appunto.

¹⁸ Cfr. *ibi*, II, 8.

¹⁹ Cfr. Platone, *Repubblica*, IV, 441 a. Platone esprime plasticamente la relazione fra le tre dimensioni dell’uomo (razionale, passionale, emozionale) nel celebre “mito dell’auriga”: l’intero dell’uomo è simile ad una biga alata, trainata da due cavalli (uno bianco e uno nero) e guidata da un auriga. L’auriga è la razionalità, il cavallo nero (riottoso e sordo ai richiami dell’auriga) è la passionalità, mentre il cavallo bianco è la capacità emozionale (*thymoeidés*). Il cavallo bianco sa ascoltare i richiami dell’auriga, ed è in grado di persuadere il suo compagno nero a seguire la strada che l’auriga indica a entrambi. (Cfr. Platone, *Fedro*, 253d–254e).

attivato dal mondo simbolico, che è il luogo proprio della comunicazione tra ragione e passione. L'immagine, come simbolo — e quindi come apertura al mondo dei significati —, è un fattore educativo imprescindibile²⁰.

L'uomo virtuoso, che tende costantemente a riconciliarsi, senza compromessi, con il proprio mondo emotivo, e che deve esercitarsi — cioè combattere — per giungere a questa effettiva disposizione, ha dunque tra le sue armi, in questa battaglia contro la violenza e l'astuzia delle passioni²¹, oltre la lucidità del giudizio, anche il potere suggestivo dell'immaginazione. L'immaginario, orientato dal giudizio, può captare le energie emotive, se è prodotto in modo tale da interagire con le dinamiche di quest'ultime. Si tratterà di volgere a vantaggio della verità il fenomeno della "seduzione". Ordinariamente, la seduzione è una reazione indotta — attraverso un lavoro sull'immaginario — nelle passioni altrui, in modo da eccitarle e captarle in un progetto rispetto al quale l'altrui volontà risulti impotente. Nel nostro caso si tratta di una autoseduzione²², guidata dalla volontà stessa, nel tentativo di allargare le proprie fonti energetiche.

Ma l'immaginario, ben prima che in questo lavoro su di sé (ascesi), opera nell'incontro educativo. La ricerca della virtù risulta per un uomo una prospettiva interessante, solo dopo che questi abbia incontrato persone autorevoli, cioè capaci di suscitare in lui una disposizione all'ascolto. La persona autorevole non solo dice cose vere, ma nel dirle le comunica, cioè le rende attuali per chi le ascolta con attenzione. Ora, questa capacità comunicativa lavora nell'immaginario di chi ascolta e di chi osserva, e, di lì, orienta le energie emotive in senso favorevole alla proposta di vita contenuta nelle cose dette. Insomma, è vedendo e frequentando una persona che sia davvero unita in se stessa,

²⁰ Pena il crearsi di quelle situazioni di pura contrapposizione tra ragione e passione, ritenute inevitabili da parte di quegli autori che presentano la ragione come impotente rispetto alla passione (emblematica, al riguardo, la posizione di David Hume: cfr. *Ricerche intorno ai principi della morale* [1752], Appendice I); e semmai impegnata a giustificare le mosse di quest'ultima, nel disperato tentativo di dare di esse una qualche razionalizzazione a posteriori (emblematica al riguardo la posizione dell'ultimo Freud: cfr. *Il disagio della civiltà* [1929], trad. it. di E. Sagittario, Boringhieri, Torino 1971).

²¹ Che spesso mutano aspetto per essere più facilmente assecondate.

²² L'"incantesimo del fanciullino", di cui parlava Socrate nel *Fedone* (cfr. Platone, *Fedone*, 77d–78b).

cioè che abbia un volto armonico, che inizierò a sentire l'urgenza di realizzare in me qualcosa di analogo a ciò che in lei vedo accadere.

2. Le virtù

2.1. *Una articolazione tradizionale*

Una lunghissima tradizione — che inizia con la *Repubblica* di Platone e, in parte attraverso Aristotele, in parte attraverso lo Stoicismo e la Patristica, giunge a Tommaso d'Aquino —, usa distinguere quattro fondamentali (o “cardinali”) declinazioni della virtù, denominandole “prudenza, forza, temperanza e giustizia”.

- a) “Prudenza” (*phrónesis*, nel greco di Aristotele) è la capacità di stabilire con sicurezza «che cosa si deve fare oppure no»²³. Essa, come diceva Tommaso, è «*recta ratio agibilium*» (retto criterio riguardo a come vivere). Coincide con la genialità interpretativa che una coscienza ben formata sa esercitare sulle situazioni in cui vive.
- b) Ma, parlare di “prudenza” non significa affatto alludere alla paura o alla meschinità. Infatti, il prudente è sempre “forte”, cioè disposto ad impiegare le proprie energie emotive per affrontare gli ostacoli e le inerzie che si oppongono alla scelta buona. La forza è chiamata a regolare le passioni che la tradizione classica chiama “irascibili”: tipicamente, il timore, la temerarietà, l'aggressività.
- c) La “temperanza” poi, cioè la capacità di tenere sotto controllo la passionalità sensuale (cioè le passioni della sfera classicamente detta “concupiscibile”), è sì, frutto della prudenza; ma ne è anche “custode”²⁴. Infatti l'intemperante non è più capace di cogliere il bene in modo limpido e disinteressato; il temperante, invece, trova gioia nel bene, perché ha modo di verificarlo come adeguato a sé.
- d) La prudenza acquista poi il nome di “giustizia”, quando investe direttamente il rapporto interpersonale. La più generale forma di giu-

²³ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 11.

²⁴ Cfr. *ibi*, VI, 5.

stizia, quella “distributiva” — espressa dalla formula “dare a ciascuno il suo” —, non consiste in una regola meccanica, ma indica piuttosto l’attenzione a riconoscere e a rispettare il significato delle diverse presenze in rapporto alle quali si svolge la nostra vita²⁵. Applicazioni più specifiche della giustizia distributiva sono: la “giustizia commutativa” (che vige nei rapporti tra pari, e che richiede equità nello scambio)²⁶ e quella “sociale” (che richiede la rimozione, da parte dell’autorità civile, degli impedimenti all’esercizio dei diritti dell’uomo).

2.2. *Uno sviluppo possibile*

Intorno a ciascuna di queste virtù si raduna una costellazione di altre virtù. Accenniamo ad un caso, per ciascuna virtù cardinale.

- a) Insieme alla prudenza è opportuno considerare l’“abilità” o “arte”: quella virtù che in greco è detta *technè* e in latino *ars*. Tommaso la definisce come «il retto criterio riguardo a come fare le cose» (*recta ratio factibilium*)²⁷. “Arte” è la maniera adeguata di realizzare le cose: fare qualcosa a regola d’arte, significa realizzarla secondo quel che di meglio la tradizione ci ha suggerito ed esemplificato in proposito. Naturalmente chi possiede realmente un’arte, saprà innovarla, facendo rivivere la tradizione (in modo creativo, o anche polemico). Quel che ci interessa sottolineare è che l’uomo virtuoso o prudente, non potrà non tendere anche ad essere artista di quel che fa, cioè ad essere competente e appassionato, al punto da risultare creativo. Questo vale per il mestiere (anche il meno appariscente), per la professione, per la funzione sociale e politica, ma anche per i rapporti umani ed educativi. Senza arte — cioè, senza competenza operativa negli ambiti in cui agisce —, l’agente finisce

²⁵ Cfr. Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, I IIae, q. 60, a. 3; testo latino della *Editio Leonina*.

²⁶ È quella giustizia che tipicamente presiede ai contratti.

²⁷ Cfr. Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 22, a. 2. L’*ars* è l’esatto risvolto, sul piano del fare esteriore (*facere*), di quel che è la prudenza sul piano dell’agire interiore (*agere*). E non a caso lo stesso Tommaso (cfr. *Summa Theologiae*, I IIae, q. 57, aa. 3–4) metteva in relazione, pur nella necessaria distinzione, queste due dimensioni operative.

per risultare negligente o per operare male, sia pur con buone intenzioni²⁸.

- b) Accanto alla forza occorre considerare quelle sue fioriture che sono la “pazienza” e la “sofferenza”. In proposito, si consideri come sofferenza e dolore non siano affatto la stessa cosa: il dolore è passività (subire la privazione), mentre la sofferenza è attività virtuosa, cioè capacità di non lasciarsi vincere dal dolore, ma piuttosto di inserirlo in un possibile disegno di senso, “sopportandolo”, cioè portandolo su di sé lungo il proprio cammino. Sofferenza è allora la specifica virtù che ha come propria materia il dolore.
- c) Accanto alla temperanza è opportuno considerare il “pudore”. Il pudore, visto come reazione spontanea, è una passione; ma, se adeguatamente coltivato, esso diventa una vera e propria virtù. Come virtù, esso consiste nella costante disposizione a custodire l’irriducibilità dell’io, nell’ambito della sua inevitabile esposizione corporea al mondo. Nella prospettiva aristotelico-tomista, il corpo non è infatti uno strumento dell’anima (cioè dell’io), ma è piuttosto ciò che si vede dell’anima. Il pudore come virtù nasce proprio da questa consapevolezza, divenuta esplicita. Quel che si guarda o che si sfiora della persona, non è qualcosa d’altro o di meno intimo e rilevante del suo stesso io (classicamente, della sua stessa anima); il che suggerisce una attenzione e una discrezione adeguate.
- d) Insieme alla giustizia non si può non considerare l’“amicizia”. Aristotele le dedica addirittura due Libri dell’*Etica Nicomachea*, distinguendo tra amicizia autentica (*philia*) e amicizia inautentica (*philesis*). La prima è una compagnia che cerca la verità, ad ogni livello del vivere comune: c’è una amicizia familiare, un’amicizia verso il singolo, un’amicizia comunitaria e una sociale. La seconda è invece una complicità che aiuta a fuggire dalle responsabilità

²⁸ Esemplificando, possiamo dire che un insegnante che sia animato dalle migliori intenzioni educative, non potrà vivere coerentemente il suo lavoro come gesto, se non si abituerà ad approfondire costantemente la sua materia, a preparare coscienziosamente lezioni e interrogazioni e a trattare i suoi studenti come amici potenziali. Analogamente, il pubblico amministratore che non si occupi di tecniche legislative o non si preoccupi di conoscere come si struttura un bilancio, potrà essere portatore di un brillante programma politico, ma non interpreterà di sicuro in modo virtuoso la funzione cui ha voluto accedere.

quotidiane. L'amicizia autentica, in fondo, è ciò cui tende ultimamente la stessa giustizia, come a proprio ideale regolativo: infatti, il rapporto con le altre persone è completamente adeguato (giusto), quando è inteso come una compagnia che attraversa l'intero viaggio della vita, senza limiti preventivati — come accade appunto nell'autentica amicizia.

3. Virtù e convivenza

3.1. *Virtù e comunità*

Abbiamo parlato della virtù come di qualcosa cui ci si educa e si viene educati, in riferimento a modelli. Ma, se è vero che il paradigma del lavoro da cui fiorisce la virtù è il saggio — cioè l'uomo per il quale la virtù è già un modo di essere —, viene allora da pensare che siamo sempre preceduti, nella vita buona, da qualcuno; e da qualcuno che ci invita a seguirlo. La spinta verso il bene è in noi naturale; ma la nostra capacità di tradurre la vocazione destinale in un concreto progetto di vita, questa è dovuta alle immagini di vita che ci formiamo all'interno della vita morale già in atto in chi ci precede o ci circonda, e rispetto alla quale anche la nostra vita morale si struttura. Una vita morale che si attua secondo una certa forma è un *ethos*; e un *ethos* (una forma di vita) è sempre partecipato da una comunità.

Questa classica evidenza è stata riproposta, in epoca a noi contemporanea, da Alasdair MacIntyre, con il volume *After Virtue* (1981). MacIntyre ci ricorda che non ci sono virtù, senza comunità e tradizioni al cui interno esse possano essere trasmesse, coltivate e innovate. Tali comunità sono le famiglie, le comunità di lavoro, quelle sociali e quelle religiose. Ora, una insostituibile virtù è proprio quella di saper coltivare i luoghi al cui interno le virtù di cui parlavamo possano maturare ed essere testimoniate. Anzi, nell'attuale momento storico, quella ora richiamata appare proprio come la virtù più urgente. Senza questi luoghi, infatti, l'uomo tendenzialmente diviene un semplice prodotto del potere politico, e si riduce ad un insieme di funzioni socialmente controllabili.

3.2. *Virtù e convivenza civile*

Come opportunamente osserva il Socrate platonico nel Primo Libro della *Repubblica*, persino una banda di delinquenti — se vuole riuscire nelle proprie imprese — deve conservare, nei propri membri, una qualche forma di virtù, e più precisamente, di quella virtù architettonica che è la giustizia. Se nella banda non vi fosse lealtà reciproca, le imprese progettate non potrebbero riuscire per mancanza di accordo operativo; se l'ingiustizia nei rapporti reciproci fosse totale, la convivenza — anche quella ordinata al male — sarebbe impossibile, e con essa l'agire comune: prevarrebbe invece la disorde affermazione degli appetiti di ciascuno, e tendenzialmente il gruppo si disgregherebbe²⁹.

Naturalmente, ciò che vale per un gruppo particolare e deviante, vale a maggior ragione per la convivenza nella società civile, cui l'uomo è portato per natura. La celebre pagina in cui Socrate conduce Trasimaco a riconoscere che senza virtù ogni convivenza si rovescia in conflitto, ci suggerisce che, solo limitando liberamente la propria spontaneità in funzione di una più ampia architettura del bene, detta "bene comune", l'uomo può realizzare la dimensione sociale della propria natura, e in tal modo fiorire egli stesso.

²⁹ Cfr. Platone, *Repubblica*, I, 351c–352d.