Ivan Pozzoni

LA COLLOCAZIONE DELLA *SCHOLA PYTHAGORICA*
TRA ESSERE E DOVER ESSERE ETICO/SOCIALI

Summary

This my new contribution – on the wake of my recent studies on the milesian school, on Xenophanes, on Heraclitus and on Plato – aims to achieve three interesting historiographic objectives, neglected by the modern doctrine: a] to demonstrate – through close examination of the development of the Hellenic institutions – how, in the history of marginal Greece one must recognise an irrefutable feedback effect between the social context (colonization of Southern Italy) and the cultural context (the writings of Pithagorics); b] to analyze the evolution of the nature of the new associative model of the pythagorean community; c] to show how the theoretical interlacement among a non-monistic ontology, based on the distinction matter / spirit and on the recognition of the existence of a variety of different elements, and a conservative ethics, based on the statement of *concordia ordinum* in the city, leads, in cosmology, to conceive the notion of *cosmic harmony*.

1. *Introduzione*

Questo contributo è orientato a ricostruire l'incidenza sulla cultura occidentale dell'etica e della teoria del diritto introdotte da un settore rilevante della tradizione di ricerca Pre-socratica¹, la c.d. *Schola Pythagori-*

¹ Il termine "Pre-socratici" è ritenuto esaustivo nei classici della storia della filosofia antica come C.A. BRANDIS, *Handbuch der Geschichte der griechisch-romischen Philosophie*, Berlin, G.Reimer, 1866 o E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, trad. it. *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Firenze, La Nuova Italia, 1932; secondo altri studiosi resterebbero meno onerosi in chiave ricostruttiva termini come "Pre-attici" o "Pre-sofisti" (F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*, Berlin, E.S.Mittler, 1920). La dottrina moderna è invece orientata alla cautela: «[...] evitiamo di trattare i primi pensatori della Grecia come "precursori" [...] i "precursori" non sono in ultima analisi altro che oggetti artificiali ottenuti mediante una lettura all'indietro della storia» (J. BERNHARDT, *I Presocratici: da Talete ai Sofisti*, in F.Châtelet (a cura di), *Storia della filosofia pagana*, Milano, Rizzoli, 1976, 13); sulla tradizione di ricerca dei Presocratici si consulti il nuovissimo J. WARREN, *Presocratics*, (2007), trad.it. *I Presocratici*, Torino, Einaudi, 2009.

ca^2 (dal fondatore Pitagora ai *Pitagorici anonimi*)³. Benché la dottrina moderna si sia soffermata nel dettaglio sull'etica normativa della scuola (acusmatica)⁴, concetti e nozioni della teoria della società, del diritto e dello stato di costoro restano territori oscuri, ricchi di nuove occasioni di ricerca; rifiutati riduzionismo ontico (Platone) e riduzionismo naturalistico (Aristotele), non battuto il cammino del riduzionismo etico/sociale, non rimane allo studioso serio che limitarsi ad ammettere come la dimensione etico/sociale resti – *insieme* a ontologia e teoria della natura-chiave ermeneutica essenziale alla rilettura della teoria del cosmo di *tutti i Pre-socratici*. Pur se il dominio contaminativo aristotelico sulla *letteratura dossografica* – in sconfessione della tesi sull'evidenza di una rilevante dimensione etico/sociale nei racconti omerici, nella trattazione esiodea e nei versi dei lirici⁵ – indurrebbe erroneamente a sostenere l'intrinseca na-

² In merito alla ricezione dei nostri autori nella dottrina italiana moderna si consultino: M. COLOMBU, *Pitagora di Samo*, Cagliari, S.E.I., 1951; B. DISERTORI, *Itinerari pitagorici*, Trento, Temi, 1965; G. CASERTANO, *Due note sui primi Pitagorici*, in AA.VV., *Filologia e forme letterarie*, Urbino, Quattro venti, 1988, 5-25; B. CENTRONE, *Introduzione a i Pitagorici*, Bari, Laterza, 1996; in merito alla ricezione nella dottrina straniera si vedano: K. BOUDOURIS (a cura di), *Pythagorean Philosophy*, Atene, I.C.G.P.C., 1992; I. GOBRY, *Pythagore*, Paris, Éditions Universitaires, 1992; J.F. MATTÉI, *Pythagore et les pythagoriciens*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993; J. GAJDA, *Pitagorejczycy*, Warszawa, W.W.P., 1996; J. STROHMEIER- P. WESTBROOK, *Divine Harmony: the Life and Teachings of Pythagoras*, Berkeley, Hills Books, 1999. Per una esaustiva indicazione di testi e studi sulla *Schola Pythagorica* – oltre all'irrinunciabile B. SIJAKOVIĆ, *Bibliographia Praesocratica*, Paris, Les Belles Lettres, 2001- si consulti L.E. NAVIA, *Pythagoras: an annotated bibliography*, New York, Garland, 1990.

³ Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana*, Milano, Bompiani, 2004, vol.I, 131 («[...] il Pitagorismo e le dottrine che esso ha elaborato fra la fine del VI e l'inizio del IV secolo a.c. vanno visti nella loro unità di insieme. Chi spezza questa unità, rompe anche lo spirito che l'ha creata [...]»). La solidità storiografica della nozione di *Schola Pythagorica* è ribadita da Ferrari: «Negli ultimi decenni gli studiosi sono giunti a circoscrivere in modo massiccio l'ampiezza dell'apporto di Pitagora alla costituzione del pitagorismo, dimostrando come solo con le generazioni successive, e in particolare con Filolao di Crotona, il pensiero pitagorico si trasformò in un insieme relativamente compatto di teorie filosofico scientifiche» (P. DONINI- F. FERRARI, *L'esercizio della ragione nel mondo classico*, Torino, Einaudi, 2005, 13).

⁴ Sulla dimensione etico/sociale della *Schola Pythagorica*, tra A.B. KRISCHE, *De societatis a Pythagora in urbe Crotoniatarum conditae scopo politico commentatio*, Göttingae, Dieterich, 1831 e J.J. FLINTERMAN, *Politiek, paideia en pythagorisme*, Groningen, Styx, 1993 ci sono: A. DELATTE, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège/Paris, Vaillant-Carmanne/Champion, 1922; K. VON FRITZ, *Pythagorean Politics in Southern Italy*, New York, Columbia University Press, 1940; G. CASERTANO, *I pitagorici e il potere*, G. Casertano (a cura di), *I filosofi e il potere nella società e nella cultura antiche*, Napoli, Guida, 1988; J.D. HUGHES, *The environmental ethics of the Pythagoreans*, in "Environmental ethics", 2, 1980, 195-213.

⁵ Per una ricostruzione schematica della morale dei momenti storico-culturali antecedenti alla Pre-socratica si vedano G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana*, cit., 13-26 e

turalisticità della cosmologia dei Pre-socratici, è una linea di ricerca italiana, da Mondolfo⁶ a Capizzi⁷, sulle orme di Jaeger⁸ e Joël⁹, a dar vita nel secolo scorso al cammino di rivalutazione del ruolo della *Praktischen Philosophie* nella documentazione della Pre-socratica. La linea ricostruttiva italiana si sostiene teoreticamente sull'assunto antropologico della *simbolicità della cultura* umana: nel suo cammino evolutivo l'uomo è riuscito ad incrementare – a differenza d'altre razze animali (mammiferi; *homo neandertalensis*) l'abilità a simbolizzare, traducendo contesti esistenziali in simboli comuni; e ciò ha assicurato a costui un successo e un'attitudine alla colonizzazione del mondo senza confronti¹⁰. Dinnanzi alle incertezze della vita, ciascun uomo è vittima di un naturale stato d'ansia, dovuto alle frustrazioni del desiderio di conoscenza e del desiderio di ottenere risultati su obiettivi concreti: nasce nell'individuo una tendenza ad estendersi oltre se stesso mediante invenzione ed uso di artefatti fisici o menta-

M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 1989, 13-37. Trabattoni - sulla scia di Reale- scrive «La riflessione sull'uomo, sul suo comportamento privato e pubblico, sia in relazione agli altri uomini, sia in relazione alle divinità, nella Grecia arcaica è contenuta soprattutto nei componimenti poetici (a partire da Omero ed Esiodo fino ai poeti lirici, tragici e comici)» (F. TRABATTONI, *La filosofia antica*, Roma, Carocci, 2003, 44).

⁶ Mondolfo sostiene che nell'intera cultura ellenica arcaica conoscenza sociale sia antecedente storico alla coscienza filosofica [R. MONDOLFO, *Natura e cultura alle origini della filosofia*, in W. Leszl (a cura di), *I Presocratici*, Bologna, Il Mulino, 1982, 226-228]; ai fini di un ulteriore esame meno circoscritto si consulti l'intero scritto R. MONDOLFO, *Alle origini della filosofia della cultura*, Bologna, Il Mulino, 1956. Per l'antecedente immediato di tale intuizione, oltre ai meno immediati Feuerbach e Marx, si consideri la riflessione scientifica della teoria *storico-culturale sovietica* (Vygotskij / Leont'ev); l'avvento della modernità ha condotto a ricusare senza distinzione tutti i dualismi scaturenti dall'alternativa ereditarietà / cultura (J. KLAMA, *L'aggressività, realtà e mito*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991 in forma anonima e collettiva).

⁷ Cfr. A. CAPIZZI, *La repubblica cosmica*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1982, 167.

⁸ Cfr. W.J. JAEGER, *Paideia: die Formung der griechischen Menschen* (1934), trad.it. *Paideia: formazione dell'uomo greco*, Milano, Bompiani, 2003, W.J. JAEGER, *Die Theologie der frühen griechischen Denker* (1936), trad. it., *La teologia dei primi pensatori greci*, Firenze, La Nuova Italia, 1962 e W.J. JAEGER, *Praise of law*, trad.it. *Elogio del diritto*, in "Rivista italiana per le scienze giuridiche", Roma, Loescher, II, vol.III, 1948, 1-33.

⁹ Cfr. K. JOËL, *Geschichte der antiken Philosophie I*, Tübingen, Mohr, 1921, e K. JOËL, *Wandlungen der Weltanschauung: Eine Philosophiegeschichte als Geschichtsphilosophie*, Tübingen, Mohr, 1928.

¹⁰ Cfr. J.L. ARSUAGA, *El collar del Neandertal. En busca de los primeros pensadores* (1999) trad.it. *I primi pensatori*, Milano, Feltrinelli, 2001, 243-244: «Questo strano modo di percepire come umani gli esseri, animati o inanimati, che non lo sono, assieme alla capacità di raccontare storie in cui compaiono tali esseri, è ciò che ha fatto sì che la natura si animasse» [244]; effetto dello smarcamento dell'uomo dai fattori naturali, l'abilità a simbolizzare diviene, a fine Paleolitico, condizione dell'attitudine individuale ad ottenere una «previsione programmata» [H. MÜLLER-KARPE, *Geschichte der Steinzeit* (1974) trad.it. *Storia dell'età della pietra*, Milano, Mondadori, 1992, 94].

li. La natura stressante del mistero induce l'essere umano ad introdurre tecniche di abbandono ad esso, con esiti iniziatici (estasi) o con esiti nichilistici (resa), tecniche di resistenza, usando concretezza sociale e certezza del diritto come assicurazioni, o tecniche miste. Ai fini di trascendere se stesso nell'oltre-individuale, l'uomo concretizza idee comunitarie e societarie; ai fini di trascendere se stesso nell'oltre-umano, l'uomo riconduce ciò che sia sconosciuto ai casi della vita individuale e sociale, traducendo ciò che non è vicino con ciò da cui è circondato. La neutralizzazione di *stress* ed ansia scaturenti dalle carenze ambientali e dai misteri cosmici e divini è realizzata costruendo *simboli* (fisici e meta-fisici) attraverso sostanze esistenzialmente adiacenti¹¹. Prive di vocabolari collaudati e di mezzi scientifici adatti, le teorie del cosmo dei Pre-socratici si servono delle «categorie» semiotiche e concettuali dell'etica, della socialità e del diritto; idonea a descrivere le teorie del cosmo di costoro è la metafora della *maschera*¹², indossata dai nostri attori culturali nel timore di subire danni dalle abbondanti discordie civili che caratterizzarono l'esordio dell'età classica ellenica¹³, nel timore che una umanizzazione eccessiva del mistero conducesse ad accuse di ateismo¹⁴, o addirittura nell'interesse a

¹¹ Per «adiacenza esistenziale» di un individuo si intende ciò che Kurt Lewin definisce in maniera costante, all'interno di tutta la sua attività di scienziato della mente e scienziato sociale, come «ambiente». Per Alfred J. Marrow – massimo studioso di Lewin – l'ambiente lewiniano «[...] include tutti i fatti che esistono per la persona ed esclude quelli che per essa non esistono. Esso abbraccia bisogni, scopi, influenze inconscie, convinzioni, fatti di natura politica, economica e sociale e tutto ciò che potrebbe avere un effetto diretto sul comportamento» (A.J. MARROW, *The practical theorist: the life and work of Kurt Lewin*, trad.it. *Kurt Lewin fra teoria e pratica*, Firenze, La Nuova Italia, 1977, 46). In L. MECACCI, *Storia della psicologia del novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1998, 75, Mecacci ribadisce: «L'ambiente psicologico non è il mondo fisico, geografico o socio-economico. Quando si parla di spazio di vita si deve intendere non lo spazio fisico entro il quale si muove un individuo, ma uno spazio di vita psicologico, di cui un individuo ha un'esperienza soggettiva più o meno cosciente».

¹² La natura eminentemente metaforica della narrazione milesia è sottolineata sin dall'inizio dall'articolo W. KRANZ, *Gleichnis und Vergleich in der Frühgriechischen Philosophie*, in "Hermes", 73, 1938, 99-122, recentemente riutilizzato a mo' di introduzione nella raccolta A. LAMI, *I Presocratici: testimonianze e frammenti*, Milano, Rizzoli, 1991, 7-47. La narrazione cosmica arcaica – secondo Capizzi – niente altro sarebbe se non «favola educativa» (A. CAPIZZI, *La Repubblica cosmica*, cit., 116).

¹³ Per Musti il momento storico successivo alla colonizzazione, caratterizzato in tutto il mondo ellenico da trasformazioni di ordinamento estremamente violente, conduce dall'aristocrazia alla tirannide: «L'idea di un peggioramento progressivo del regime quanto a rapporti con l'aristocrazia, verso una forma più chiaramente tirannica, è così comune a tutta la tradizione [...]» (D. MUSTI, *Introduzione alla storia greca*, Roma-Bari, Laterza, 2003, 58); a medesime conclusioni arriva Mele in A. MELE, *Legislatori e tiranni*, in AA.VV., *Manuale di Storia Greca*, Bologna, Monduzzi, 2003, 78-111.

¹⁴ Poiché nel 430 a.c. – a detta di Plutarco – è varato ad Atene un decreto atto ad incriminare chi introducesse dottrine ateistiche e naturalistiche, si desume che in tutto il mondo

mantenersi senza macchia in ambito istituzionale¹⁵. Contro ogni tentativo di riduzionismo ontico (Platone) o naturalistico (Aristotele) sull'intera Pre-socratica, è onere dello studioso mostrare come i nostri autori siano uomini di amministrazione o di diritto: Talete è tenuto in enorme conto dall'amministrazione cittadina di Mileto tanto da riuscire ad introdurre una consulenza di diritto internazionale¹⁶, Anassimandro è ricordato come deduttore di colonie¹⁷, tra i Milesii alcuni sono nomoteti, altri condottieri coloniali¹⁸; Senofane è autore di una *Fondazione di Colofone* e di una *Colonizzazione di Elea* in versi, atte a denotare come il nostro autore sia interessato a storia ed evoluzione delle πόλεις elleniche d'Asia Minore e d'Italia, ed interamente integrato in esse¹⁹; il racconto di Eraclito è una

ellenico si diffondessero norme simili, destinate a vincolare riflessioni culturali eccessivamente ardite; sulla scena ellenica suonerà contro Socrate l'accusa di Meleto, conservata nel *Meatron* di Atene, «Socrate è reo sia di corruzione nei confronti dei fanciulli sia di non riconoscere le divinità che la città onora, ma altre nuove divinità» [ΑΠΙΟΛ.24.c] (PLATONE, *Apologia Critone*, Milano, Rizzoli, 1994), dove il testo usato è mutuato da J. BURNET, *Platonis Opera*, Oxford, Clarendon Press, 1900.

¹⁵ Molti individui in tale momento storico e in tutto il mondo ellenico sono uomini d'istituzione e uomini di cultura, essendo l'esordio della vita sociale ellenica determinato da una commistione indissolubile tra cultura e amministrazione cittadina: scrittura è *trait d'union* tra i due settori (D. MUSTI, *Introduzione alla storia greca*, cit., 43). Per una visione di insieme sulle relazioni tra cultura scritta e diritto si veda G. CAMASSA, *Leggi orali e leggi scritte. I legislatori*, in S. Settis, *I Greci*, Torino, Einaudi, 1996, II, 1, 561-576.

¹⁶ Cfr. ERODOTO, *Storie*, Milano, Mondadori, 1956, I-170. Il testo usato in tale edizione è mutuato da P.E. LEGRAND, *Hérodote. Histoires*, Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1932-1954.

¹⁷ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, trad. it. *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Roma-Bari, Laterza, 2004, [12, A, 3]; a Mileto – a detta di Reale – è stata ritrovata una statua dedicata dalla cittadinanza alle benemerenze civiche anassimandree.

¹⁸ Guida costituzionale e conduzione di colonizzazioni sono caratteristiche oramai costantemente attribuite a tutti i milesii dalla moderna storia dell'antichità; la letteratura storica recente sottolinea senza esitazioni tale dato, estendendolo ai membri di altre sotto-tradizioni di ricerca. Sintomatici sono i casi di Murray (O. MURRAY, *Early Greece*, trad. it. *La Grecia delle origini*, Bologna, Il Mulino, 1996, 209-303) e Davies (J.K. DAVIES, *Democracy and Classical Greece*, trad. it. *La Grecia Classica*, Bologna, Il Mulino, 1996, 218-220).

¹⁹ La rivalità nei confronti della Persia resta una costante nell'esistenza errabonda del nostro autore (H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [21, B, 22]). In merito alla domanda senofanea «Presso il fuoco conviene dirsi tali cose, / in inverno, sdraiati su morbido letto, a stomaco sazio, / bevendo dolce vino, gustando ceci: / chi sei, e da dove vieni? Che età hai, amico caro? / Quando arrivarono i Persiani, che età avevi?». M. Lombardo scrive: «E tuttavia lo stesso testo di Erodoto, insieme ad altre fonti, fornisce significativi elementi per cogliere gli aspetti di forte cesura storica che presentò – e con cui venne vissuto – l'avvento del dominio persiano sulle coste greche dell'Égeo, vero e proprio *spartiacque nella memoria storica, e individuale, dei Greci* [...]» (M. LOMBARDO, *Greci e "barbari": conflitti nazionali e identità ellenica*, in AA.VV., *Manuale di Storia Greca*, Bologna, Monduzzi, 2003, 125); ai fini di una traduzione che intenda il termine μῆδος come nome comune ci si riferisca a V. EHRENBERG, *Ost und West: Studien zur Geschichtlichen Problematik der Antike*, Brünn, Rohrer, 1935, 223.

dialettica in codice immersa nel contesto assai critico della rivolta ionica contro la Persia del 499/498²⁰. La stessa *Schola Pythagorica* è caratterizzata, nei conflitti civili storici dell'Italia meridionale del V/IV sec. a.c., da una dimensione istituzionale e comunitaria²¹. Molti autori della *Schola* sono uomini di stato, di diritto o di amministrazione cittadina: Pitagora stesso, che verosimilmente scrisse un *Dell'amministrazione cittadina*²², Filolao, Archita, Timeo, e altri ancora. L'avventura istituzionale di Pitagora inizia a Samo:

Aristosseno dice che a quarant'anni, vedendo che la tirannide di Policrate era troppo eccessiva ch un uomo libero riuscisse a sostenerne autorit e dominio, lasci Samo e and in Italia²³;

²⁰ Cfr. A. CAPIZZI, *La repubblica cosmica*, cit., 167. Questo straordinario studioso della storia della cultura ellenica asserisce: «È questa una regola generale della cultura orale e di quella aurale: se Talete parla ai Milesii, il tema dominante deve essere ciò che accade a Mileto, esattamente come Tirteo deve parlare agli Spartani di Sparta, e Alceo ai Lesbii di Mitilene: la poesia orale è poesia politica, ma politica deve essere necessariamente anche la filosofia, se si rivolge a un uditorio cittadino, ampio o ristretto che sia». L'idea della oscurit come discorso in codice in L. ROSSETTI, *Eraclito (e Solone) sulla stasis*, in L. Rossetti, *Atti del Symposium Heracliteum 1981 I*, cit., 353, e nei miei; I. POZZONI, *Resistenza e auto-controllo: rivolta ionica del 499 a.c. ed etica eraclitea*, in "Informacin Filosfica", Roma, fasc.1 (2007), IV, 50-79 e I. POZZONI, *Eraclito de-crittato. L'ontologia civica di Eraclito d'Efeso*, Villasanta, Limina Mentis Editrice, 2009 (Prefazione G.Giorgini). Per una ricostruzione non circoscritta della rivolta ionica si consulti P. TOZZI, *La rivolta ionica*, Pisa, Giardini, 1978.

²¹ Cfr. B. CENTRONE, *Introduzione a i Pitagorici*, cit., 23 («Ampiamente diffusa e consolidata una tradizione che intende dare risalto al preminente ruolo politico di Pitagora e dei pitagorici, alla loro attivit legislativa e di reggenza delle citt dell'Italia meridionale. Per altri pitagorici attestata un'attivit in ambito politico, ma nessuno di essi ricopre un ruolo cos rilevante [...] Lo stesso suffisso in *-eioi*, presente nel nome *pythagoreioi*, indica spesso, nella Grecia antica, esponenti di partiti politici»).

²² Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [14, A, 19] («Tre libri scrisse Pitagora: *Dell'educazione, Dell'amministrazione cittadina, Della natura*»).

²³ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [14, A, 8]. L'incontro tra anti-tirannicit e odio contro i Persiani (Senofane / Eraclito) evidenziato tacitamente da Ferrari: «Sappiamo che a causa dell'occupazione della sua isola da parte dei Persiani fu costretto tra il 540 e il 535 a emigrare verso occidente dove ripar a Crotone» (P. DONINI- F. FERRARI, *L'esercizio della ragione nel mondo classico*, cit., 13); l'intuizione dell'uso delle tirannidi come strumento di intromissione in M. LOMBARDO, *Greci e "barbari": conflitti nazionali e identit ellenica*, cit., 150-151. Pi esteso N. LURAGHI, *Il gran re e i tiranni. Per una valutazione storica della tirannide in Asia Minore durante il regno dei primi Achemenidi*, in "Klio", 80, 1, 1998, 22-46; P. Tozzi, infine, asserisce in base ad un documento di Eraclide: «Il comportamento di Ciro noto solo attraverso indicazioni frammentarie di introduzioni di tiranni» (P. TOZZI, *La rivolta ionica*, cit., 120) e in merito a Dario continua a riconoscere «[...] tendenza a una progressiva generalizzazione del sistema tirannico [...] i Persiani continuarono l'istituto tirannico dove c'era, lo introdussero dove non c'era» (*ivi*, 120-121).

arrivato in Italia meridionale – a detta di Porfirio- si stabilisce a Cro-
tone

Dicearco racconta che, come Pitagora arrivò in Italia e si stabilì a Crotone, tanto i
crotoniati furono attratti da lui [...] che, successivamente ad essersi accattivato il
consiglio degli anziani con molti e interessanti discorsi, riuscì a farsi incaricare dai
magistrati a tenere ai fanciulli discorsi educativi adatti alla loro età [...] ²⁴,

avendo – a detta di Diodoro- ruolo attivo nel conflitto bellico tra
Crotone e Sibari:

[...] Furono dunque convocata l'assemblea e messo in discussione se riconsegnare i
profughi ai Sibariti o affrontare un conflitto contro una città più forte. L'assemblea
e tutti i cittadini erano incerti, e dapprima la moltitudine propendeva a riconsegna-
re i profughi per evitare la guerra. Ma poi, *consigliando* il filosofo Pitagora di salvare
i profughi, mutarono decisione e votarono d'affrontare il conflitto per salvarli
[...] ²⁵.

Filolao di Crotone – secondo Diogene Laerzio-

Fu accusato di aspirare alla tirannide e ucciso ²⁶.

Archita di Taranto

Fu stratego della città sette volte, mentre tutti i restanti detennero cariche annuali,
essendo la rielezione vietata dall'ordinamento ²⁷,

e, inoltre,

²⁴ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [14, A, 8a]; Porfirio, nella *Vita Pythagorae*, continua: «Istitui anzi anche un'assemblea delle donne». Contro ogni riduzionismo etico/sociale Centrone ricorda: «Si può sospettare, ed è stata la teoria dominante nel XIX secolo ad opera di Rohde e Zeller, che l'immagine del Pitagora pubblico sia l'effetto di una retroproiezione da parte di Dicearco dell'ideale del *bios praktikos* discusso nel peripato [...] la testimonianza di Dicearco sembra garantire quantomeno la realtà storica della predicazione pubblica di Pitagora» (B. CENTRONE, *Introduzione a i Pitagorici*, cit., 31). Per una attenta analisi del ruolo educativo di Pitagora a Crotone si consulti C.H. KAHN, *Pythagoras and the Pythagoreans. A brief history*, Indianapolis, Hackett, 2001, 7/8.

²⁵ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [14, A, 14]. In Riedweg: «Per Pitagora stesso si deve sottolineare che la sua influenza politica, al di fuori della comunità da lui fondata, difficilmente è andata aldilà di consigli e di una guida spirituale in questioni etico-sociali e religiose» [C. RIEDWEG, *Pythagoras* (2002), trad.it. *Pitagora*, Milano, Vita e Pensiero, 2007, 121]; ciò è sostenuto anche da Giangiulio (M. GIANGIULIO, *Ricerche su Crotone arcaica*, Pisa, SNS, 1989, 310/311) e, ancora, in Riedweg (*ivi*, 18/19).

²⁶ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [44, A, 1].

²⁷ Cfr. *ivi*, cit., [47, A, 1].

[...] Fu a capo della comunità degli Italoti, eletto stratego con pieni poteri dai suoi concittadini e dai Greci di quei luoghi. Insegnava, anche, filosofia [...]»²⁸;

Strabone sostiene che Archita «[...] ebbe il governo della città [...]»²⁹. Infine Platone, nel *Timeo*, racconta:

Soltanto gli uomini della vostra condizione (*Pitagorici*) si dedicano ancora, secondo natura e educazione, *alla cultura e alla politica insieme*. Timeo, qui presente, cittadino di Locri d'Italia, città governata ottimamente, a nessun altro inferiore in ricchezza e nobiltà, ha avuto le più alte cariche e i maggiori onori nella sua città, inoltre è arrivato, secondo il mio giudizio, al sommo di tutta la filosofia³⁰.

Politicità e istituzionalità sono tratti costitutivi della c.d. *Schola Pythagorica*, nata come «comunità» istituzionale intra-statale³¹ («[...] S'aggiungeva poi che quei giovani venivano dalle famiglie più illustri e facoltose, e che, col passare del tempo, essi non solo primeggiarono entro la famiglia, ma divennero insieme reggitori della città, avendo costituito una *grande società* [...]»³²) e divenuta comunità culturale internazionale successivamente alle storiche «sedizioni contro i Pitagorici»³³. La stessa nozione di coesione comunitaria della *Schola Pythagorica*, basata sulla *φιλία*³⁴, nasce dall'evento storico dei conflitti civili nella città di Crotona:

²⁸ Cfr. *ivi*, cit., [47, A, 2].

²⁹ Cfr. *ivi*, cit., [47, A, 4]. La definizione di Archita come «uomo di stato» è comune ai *Deipnosophistae* di Ateneo [47, A, 8] e, nel *De varia historia*, ad Eliano [47, A, 8].

³⁰ Cfr. *ivi*, cit., [49, A, 1].

³¹ Cfr. B. CENTRONE, *Introduzione a i Pitagorici*, cit., 46: «L'associazione che viene configurandosi è di tipo anomalo; essa esercita un'influenza sulla vita politica, ma non è riducibile, per il peculiare modo di vita che impone ai suoi adepti, a un'eteria politica [...]», e, a concludere «il modo più semplice di risolvere queste difficoltà è quello di supporre un'evoluzione nell'organizzazione del sodalizio, che gradualmente si sarebbe ripiegato su se stesso accentuando il suo carattere esoterico e il distacco dalla città» (*ivi*, 75). Per Riedweg – in base a determinate asserzioni di Berger (S. BERGER, *Revolution and Society in Greek Sicily and Southern Italy*, Stuttgart, Steiner, 1992, 21) – «sull'influsso della società segreta sulla politica locale non si conosce quasi niente» [C. RIEDWEG, *Pythagoras* (2002), trad.it. *Pitagora*, cit., 121].

³² Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [14, A, 16].

³³ Cfr. *ivi*, cit., [14, A, 7]. Per Riedweg: «Per una datazione più precisa degli attacchi incendiari mancano punti di appoggio chiari. I critici moderni oscillano tra il 450 a.c. all'incirca e il periodo tra il 440 e il 415 a.c. Successivamente la comunità pitagorica si disperse geograficamente [...]» (C. RIEDWEG, *Pythagoras* (2002), trad.it. *Pitagora*, cit., 173), con richiami a von Fritz (K. VON FRITZ, *Pythagoreer, Pythagoreismus bis zum Ende des 4. Jhdts v.C.*, in "Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft", Stuttgart, XXIV, 1963, 215/216) e Musti (D. MUSTI, *Le rivolte antipitagoriche e la concezione pitagorica del tempo*, in "Quaderni urbinati di cultura classica", 65, 1990, 62-65).

³⁴ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [58, D, 9], con l'aneddoto di Clinia e Proro, raccontato da Diodoro («Appartenendo a detta scuola, una vol-

Nel tempo in cui furono incendiati, nella parte di Italia detta Magna Grecia, i ritrovi ove si riunivano i Pitagorici, enormi sconvolgimenti accaddero³⁵,

concluso con

Molti mali tormentavano la città e la regione; e i fuggiaschi furono rinviati a giudizio; e incaricate del giudizio furono tre città, Taranto, Metaponto e Caulonia: gli inviati di queste città, ricompensati con denaro per il giudizio, come si legge nelle memorie di Crotone, decretarono che i colpevoli fossero esiliati. Riusciti vincitori in giudizio, esiliarono anche altri che erano avversi al nuovo stato di cose, e insieme i parenti dei condannati all'esilio, dicendo che non volevano macchiarsi d'empietà, staccando i figli dai genitori. E cancellarono i debiti, e distribuirono la terra³⁶;

Plutarco, in merito alla seconda «sedizione contro i Pitagorici», scrive sulle sorti di Filolao e Liside:

Dopo che, scoppiato un conflitto civile, i sodalizi dei Pitagorici furono vinti e cacciati dalla città, i Cilonei appiccarono il fuoco alla casa ove si trovavano riuniti i Pitagorici che ancora si trovavano insieme in Metaponto, e li uccisero tutti, tranne Filolao e Liside, che, essendo ancor giovani, riuscirono, con agilità e robustezza, a salvarsi buttandosi attraverso il fuoco. Filolao si rifugiò in Lucania, e di lì *riparò tra gli amici che di nuovo si riunivano* e avevano il sopravvento sui Cilonei³⁷.

Più circostanziato è il resoconto storico di Giamblico³⁸

ta, avendo saputo che Proro di Cirene in seguito a un *accidente politico* aveva perduto le sue sostanze e si trovava nell'indigenza, salpò dall'Italia e andò a Cirene con molto denaro, e ricostruì a Proro la sua sostanza, benché non l'avesse mai visto; ma sapeva ch'era pitagorico»; Giamblico – riferendosi alla *Vita Pitagorica* di Aristosseno – definisce i tratti della *φιλία* scrivendo che «[...] i Pitagorici evitavano con ogni cura di stringere amicizie con altri, e se ne guardavano e le evitavano, e che per molte generazioni mantennero pura l'amicizia tra di loro [...]» [58, D, 7] e che «[...] I Pitagorici dicevano che dalla vera amicizia devono essere tenute lontane contese e rivalità [...]» [58, D, 9]. Antonio Diogene – richiamato da Porfirio – sostiene: «Ma costui amava i suoi amici oltre misura, mostrando che i beni sono comuni tra amici e che l'amico è un altro se stesso» (PORFIRIO, *Vita di Pitagora*, Milano, Rusconi, 1998, 33). Riedweg sulla *φιλία* scrive: «[...] i Pitagorici sembrano aver attribuito il massimo valore al culto dell'amicizia [...] Ma l'amicizia si limitava ai membri della società segreta» [C. RIEDWEG, *Pythagoras* (2002), trad.it. *Pitagora*, cit., 170].

³⁵ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [14, A, 16].

³⁶ Cfr. *ivi*, cit., [14, A, 16]. L'asserzione «[...] cancellarono i debiti, e distribuirono la terra [...]» denota un tentativo di connotare come democratici i moti rivoluzionari contro i Pitagorici.

³⁷ Cfr. *ivi*, cit., [44, A, 4a].

³⁸ Sulla *Vita di Pitagora* di Giamblico si consultino: D.J. O'MEARA, *Pythagoras revived. Mathematics and philosophy in late antiquity*, Oxford, Clarendon, 1989, 30-105; C.H. KAHN, *Pythagoras and the Pythagoreans. A brief history*, cit., 135-138; M. LURJE, *Die "Vita Pythagorica" Jamblichs als manifest der neuplatonischen "Paideia"*, in M.von Albrecht-J.Dillon- M.George- M.Lurje- T.S.du Toit (a cura di), *Jamblich, "Peri tou Pythagoreiou*

Pitagora fu costretto ad andarsene in esilio a Metaponto [...] Intanto i cosiddetti Cilonei continuarono a combattere con ogni forza contro i Pitagorici: e tuttavia inizialmente nobiltà dei Pitagorici e volere delle città ebbero il sopravvento, tanto che le città stesse vollero essere amministrate da essi. Ma alla fine i Cilonei, che mai avevano desistito dal tramare contro i Pitagorici, dettero fuoco alla casa di Milone, dove essi s'erano raccolti a deliberare sugli affari della città, li bruciarono tutti [...] Rimasto impunito dalle città il delitto, i *Pitagorici cessarono d'occuparsi degli affari pubblici* [...] Gli altri Pitagorici si raccolsero a Reggio, e ivi vissero insieme. Più tardi, dacché le condizioni politiche diventavano sempre peggiori, s'allontanarono dall'Italia³⁹;

il conflitto bellico internazionale con Sibari è antecedente storico dell'esilio di Pitagora e del massacro di Crotona:

[...] Ma dopo che si furono impadroniti di Sibari e Pitagora se ne fu andato in esilio, come i Pitagorici non vollero distribuire la terra conquistata secondo i desideri del popolo, l'odio nascosto proruppe, e il popolo si ribellò contro di loro [...]⁴⁰.

L'accanimento sociale nei confronti dei molti «affiliati» viene a rafforzare i nessi di *φιλία* e a consolidare i tratti comunitari del sodalizio:

Dicono che colui che per primo divulgò la natura della commensurabilità e dell'incommensurabilità a uomini che non meritavano d'essere messi parte di queste conoscenze, venne in tal odio agli altri Pitagorici, che questi non solo lo cacciarono dalla *comunità*, ma anche gli costruirono un sepolcro come se fosse morto, lui che una volta era stato loro amico⁴¹.

La *Schola Pythagorica*, connotata inizialmente come una «comunità» istituzionalizzata intra-cittadina, con forte valenza etico/sociale, fondata su una struttura comunistica⁴² ed esclusiva della *φιλία*, diviene, successivamente alle «sedizioni contro i Pitagorici», una «comunità» culturale inter-nazionale. La derivazione civile del comunitarismo dei membri di essa e l'attribuzione a costoro di ruoli amministrativi nelle strutture istituzio-

biou. *Pythagoras: legende – lebre – lebensgestaltung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, 221-253; G. STAAB, *Pythagoras in der spätantike. Studien zu "De Vita Pythagorica" des Iamblichos von Chalkis*, München/Leipzig, Saur, 2002.

³⁹ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [14, A, 16].

⁴⁰ Cfr. *ivi*, cit., [14, A, 16].

⁴¹ Cfr. *ivi*, cit., [18, A, 4]. Clemente Alessandrino conferma: «Dicono che il pitagorico Ipparco [*sic!*], colpevole di aver divulgato con gli scritti la dottrina di Pitagora, fu bandito dalla comunità, e che gli fu fatta una stele funebre come se fosse morto» [18, A, 4].

⁴² Cfr. *ivi*, cit., [14, A, 16], ove è scritto «[...] i parenti erano irritati dal fatto che i Pitagorici si stringevano tra loro la mano ma non stringevano quella dei loro familiari, eccettuati i genitori, e usavano in comune delle sostanze, ma ne escludevano loro».

nali delle πόλεις dell'Italia meridionale rendono assurdo ogni riduzionismo ontico o naturalistico sulla *Schola Pythagorica*.

2. *Essere: cosmo come ordinamento*

La narrazione culturale dell'intera Pre-socratica sottende l'elaborazione di una teoria del cosmo, in cui si integrino nozione antica di cosmo e nozione moderna di ordine/ordinamento. La nozione di κόσμος come «ordine» è centrale nella riflessione culturale della stessa *Schola Pythagorica*, accennandovi anche uno dei riferimenti dossografici alla stessa dottrina del fondatore Pitagora di Samo:

Pitagora fu il primo a chiamare *cosmo* la sfera delle cose tutte, in nome dell'*ordine* che esiste in essa⁴³;

l'affiancamento semantico dei termini τάξις e κόσμος, nel fr. 14 A 21, è indice dell'accostamento culturale dei due concetti di ordine/ordinamento e cosmo sin dall'esordio della micro-tradizione della *Schola*. La meditazione cosmologica dei nostri autori ha come radice teorica una *ontologia non monistica*, derivata dalla distinzione milesia tra «sostanza» e «movimento» caratteristica di Talete⁴⁴ e Anassimandro⁴⁵. Pluralistica, l'ontologia della *Schola Pythagorica* è in due tratti: a) nella distinzione del κόσμος tra ambito della «materia» e ambito dell'«anima»⁴⁶ e

⁴³ Cfr. *ivi*, cit., [14, A, 21]. La rilevanza dell' ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως è evidenziata anche da Reale (G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana*, cit., 141).

⁴⁴ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [11, A, 1 (27)] («Considerava l'acqua *sostanza* di tutto, e che il mondo è *animato* e ricco di divinità»), [11, A, 3] («Disse che *sostanza* costitutiva è l'acqua, e che il cosmo è *animato* e ricco di divinità»), [11, A, 22] («Pare anche che Talete – a che si ricordi – abbia considerato l'anima come cosa atta a muovere, se disse che una calamita è dotata d'anima muovendo il ferro»), e [11, A, 23] («Talete sostenne [...] che tutto è animato [...] e infatti la volontà divina si trasmette all'umido elementare mettendolo in movimento»). La concezione barnesiana della causa taletiana come «animator» dell'universo nasce dall'attenta considerazione dei vocaboli ἐμψυχία ed ἐμψυχον usati nei frammenti antecedenti (J. BARNES, *The Presocratic Philosophers*, London, Routledge & Kegan Paul, 1979, 6-7); l'attributo di essere «sostanza» dell'universo comunicato con il termine στοιχεῖον non riesce a nascondere chiare contaminazioni teoriche successive.

⁴⁵ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [12, A, 13] («Anassimandro disse che infinita era la *sostanza* di cui tutto è costituito»), [12, A, 12] («Anassimandro – concittadino di Talete- dice che eterno *movimento* è matrice [...]»), e [12, A, 10] («Pose come causa una natura infinita, e considerava come matrice dei cieli l'eterno movimento d'essa »).

⁴⁶ La connessione storica tra i binomi materia/anima, corpo/anima e limitato/illimitato è accettata da G. Sole (G. SOLE, *Il tabù delle fave*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004, 138).

b] nel riconoscimento in ciascun ambito del κόσμος dell'esistenza d'una immensa varietà di elementi (c.d. «costituenti cosmici»). La distinzione ontologica del κόσμος in «materia» del mondo terreno e «anima» d'un oltre-mondo è evocata al fondatore Pitagora dal modello culturale (simil-orfico) del mitico tracio Zalmossi⁴⁷:

Zalmossi, ch'era esperto del modo di vivere degli Ioni e aveva modi più civili degli altri Traci, uomini poveri e incolti, come quello che era vissuto coi Greci e anzi con uno degli uomini più sapienti della Grecia, Pitagora, cominciò ad invitare a banchetto, in un appartamento che s'era fatto costruire, i primi cittadini, e ad insegnare loro che né lui né i suoi convitati né quanti sarebbero nati da loro sarebbero morti, ma sarebbero pervenuti in un luogo, ove avrebbero continuato a vivere eternamente godendo d'ogni bene⁴⁸,

in connessione di ontologia non monistica e concezione dell'immortalità dell'anima; Claudiano Mamerto, nel *De statu animae*, riconosce Ippaso di Metaponto come continuatore del maestro sulla strada della distinzione ontologica tra «corpo» e «anima»:

Ippone [*sic!*] di Metaponto, della stessa scuola di Pitagora, introdotti sull'anima argomenti che sono, secondo il suo credere, inconfutabili, dice così: "Diversissimi sono il corpo e l'anima [...]"⁴⁹.

Portando a massimo affinamento la tesi dell'immortalità dell'anima⁵⁰, è Alcmeone di Crotona a ribadire l'esistenza di una distinzione ontologica, nei binomi mortale/immortale e materia/anima, tra «visibile» e «invisibile»:

Alcmeone di Crotona, figlio di Pirito, disse questo a Brotino e a Leonte e a Batillo: delle cose invisibili e delle cose visibili soltanto gli dèi hanno conoscenza certa; gli

⁴⁷ Cfr. B. CENTRONE, *Introduzione a i Pitagorici*, cit., 56: «Importante è comunque la connessione con il tema dell'immortalità dell'anima e del suo destino nell'aldilà; credenze del genere vengono immediatamente collegate al nome di Pitagora dagli emigrati Greci del Ponto, con l'intento di sminuire l'importanza della cultura dei locali, facendo di una divinità locale uno schiavo del samio; un'analisi obiettiva dei dati porta infatti a concludere che Zalmossi è una divinità ctonica il cui culto risale certamente a un periodo anteriore a Pitagora». Per un minuzioso esame del mito di Zalmossi si consulti F. HARTOG, *Salmoxis: le Pythagore des Gètes ou l'autre de Pythagore?*, in "Annali della Scuola Normale di Pisa – Lettere e Filosofia", VIII, 1, 1978, 14-42.

⁴⁸ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [14, A, 2].

⁴⁹ Cfr. *ivi*, cit., [18, A, 10].

⁵⁰ Cfr. *ivi*, cit., [24, A, 1]. Diogene Laerzio, di Alcmeone, scrive: «[...] Diceva anche che l'anima è immortale [...]».

uomini possono soltanto congetturare⁵¹;

e, in un brano della *Metafisica* di Aristotele, a costui è attribuita una rilettura dialettica della distinzione:

Parlando in modo simile a quello dei Pitagorici, diceva che duplici sono per lo più le cose riguardanti l'uomo. Ma, diversamente da essi, egli non definiva quali fossero le contrarietà, ma nominava quelle che gli capitavano, bianco e nero, dolce amaro, buono cattivo, grande piccolo. Senza definirle, gettava lì dunque, alla rinfusa, le altre contrarietà; i Pitagorici invece dicevano quante e quali esse sono. Comunque, e da essi e da lui si può ricavare che le contrarietà erano per essi principi delle cose che sono⁵².

La distinzione ontologica tra «materia» e «anima» trascolora nel riconoscimento dell'esistenza di una varietà differenziata di costitutivi del κόσμος, in un brano della *refutatio contra omnes haereses* di Ippolito

Diodoro d'Eretria e il musico Aristosseno dicono che Pitagora andò a conoscere il caldeo Zarata, e che Zarata gli espose come due siano fin dal principio le cause delle cose che sono, il padre e la madre: e che padre è la luce, madre la tenebra: e che della luce son parti il caldo il secco il leggero il veloce, della tenebra il freddo l'umido il pesante il lento; e che da questi, femmina e maschio, è composto tutto il cosmo⁵³,

dove – aldilà del mito Zalmossi- sono ricercate in Zarathustra le radici teoretiche della concezione dialettica di Pitagora⁵⁴. L'esistenza di una varietà differenziata di costitutivi, sulle basi della distinzione materia/anima, è testimoniata da Filolao di Crotone che, successivamente alla definizione

La zona immutevole si estende dall'anima che circonda il tutto fino alla luna; la zona mutevole dalla luna fino alla terra [...] E l'una è sede della mente e dell'anima, l'altra delle nascite e del mutamento. E l'una è prima e soverchiante, l'altra seconda

⁵¹ Cfr. *ivi*, cit., [24, B, 1]. La distinzione σαφήνεια / ἔχοντι / τεκμαίρεσθαι ricalca il binomio classico ἐπιστήμη / δόξα.

⁵² Cfr. *ivi*, cit., [24, A, 3].

⁵³ Cfr. *ivi*, cit., [14, A, 11].

⁵⁴ Cfr. B. CENTRONE, *Introduzione a i Pitagorici*, cit., 101: «[...] le dottrine insegnate da "Zarato" sono sicuramente più tarde; l'ammirazione entusiastica di cui Zarathustra era oggetto nell'Accademia può avere originato la notizia di rapporti con Pitagora». Per una snella trattazione di [14, A, 11] si consulti W. SPOERRI, *A propos d'un texte d'Hyppolyte*, in "Revue des Etudes Anciennes", 57, 1955, 267-290.

e soverchiata. Quello che risulta dalle due zone, la divina che corre eterna e la generata che eterna muta, è il cosmo⁵⁵

arriva ad affermare, a detta di Diogene Laerzio:

La natura nel cosmo è costituita di elementi illimitati e di elementi limitati: *sia il cosmo nel suo insieme che tutte le sue zone*⁵⁶.

Gli ambiti del mondo e dell'oltre-mondo son costituiti – secondo Filolao- da «elementi limitati» e «elementi illimitati»; eco della concezione della varietà arriva ancora da Diogene Laerzio che, discettando in merito a «memorie pitagoriche», riferisce come secondo esse «[...] il destino amministri *molte cose* e nell'insieme e nelle zone»⁵⁷. Per l'*ontologia non monistica* della *Schola Pythagorica* il κόσμος, suddiviso in due settori con differente *status* ontico (materia/anima), è costituito, in entrambi i settori, da una varietà di elementi diversi, secondo numero e struttura⁵⁸. La natura del concetto di ordine, «armonia», del κόσμος nella *Schola Pythagorica* verte sulla natura della relazione (λόγος) tra i differenti costituenti del κόσμος medesimo; secondo Stobeo, nel racconto di Filolao sulla nascita del κόσμος, è indicata la natura relazionale dei c.d. costitutivi («parti»):

Il cosmo è uno, e cominciò a formarsi dal mezzo, con distanze uguali dal mezzo all'alto e dal mezzo al basso. Le parti che si trovano sopra la parte centrale sono dalla parte opposta rispetto a quelle che si trovano sotto [...] Le une e le altre si trovano insomma, rispetto alla parte centrale, nello stesso *rapporto*⁵⁹.

La tesi della *relazionalità* tra costituenti cosmici, affermata da Talete⁶⁰, da Ferecide di Siro⁶¹, da Anassimandro e Anassimene⁶², da Senofa-

⁵⁵ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [44, B, 21]. La testimonianza di Stobeo – inserita dallo stesso Diels nei *Frammenti spuri (sull'anima)*- non è attribuibile con certezza a Filolao.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, cit., [44, B, 1]. Per una dettagliata analisi di [44, B, 1] si consulti W. BURKERT, *Lore and Science*, Cambridge, Harvard University Press, 1972, 252.

⁵⁷ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [58, A, 1].

⁵⁸ Traccia della medesima *ontologia non monistica*, contaminata da successivi interventi accademici, si trova nel comune nucleo teoretico di molti *pseudopythagorica* del II/I secolo a.c. [B. CENTRONE (a cura di), *Pseudopythagorica Ethica*, Napoli, Bibliopolis, 1990, 21].

⁵⁹ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [44, B, 17].

⁶⁰ Cfr. *ivi*, cit., [11, B, 3] («I tanto decantati quattro elementi, di cui diciamo che l'acqua è il primo e lo poniamo quasi unico elemento, si mescolano tra loro ai fini di un'aggregazione e coagulazione e unione delle cose terrestri»).

⁶¹ Cfr. *ivi*, cit., [7, A, 9]. Dalle testimonianze risulta che «Ferecide è d'accordo, ma vi introduce costituenti diversi. Parla di Zas, Ctonia e Crono [...] e sostiene che Zas è ciò che amministra, Ctonia è ciò che è amministrato e Crono ciò in cui tutto è amministrato»; Pro-

ne⁶³ e da Eraclito⁶⁴, è confermata anche dalla *Schola Pythagorica*, e da essa associata alla teoria dei numeri:

Filolao dice che il numero è il *nesso forte* che tiene salde le cose del cosmo⁶⁵;

l'identificazione simbolica tra relazione e numero, introdotta da Pitagora⁶⁶ e assunta dall'acusmatica ippasiana⁶⁷, diviene radice teoretica del

bo testimonia la teoria del diritto ferecidea nei termini del diritto costituzionale, con una lettura molto affidabile, a contrario della testimonianza successiva di Ermia subordinata ad intense contaminazioni aristoteliche. Per un'analisi dei nessi Ferecide / Pitagora si consulti L. BREGLIA, *Ferecide di Siro tra orfici et pitagorici*, in M. Tortorelli Ghidini- A. Storchi Marino- A. Visconti, *Tra Orfeo et Pitagora*, Napoli, Bibliopolis, 2000, 169 ss.

⁶² Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [12, A, 1 (1)] («[...] i costituenti mutano, ma il tutto è immutabile [...]») e [12, A, 11]. L'ordine cosmico non si limita a essere relazione normativa tra costituenti, ma è *serie di relazioni* tra costituenti cosmici e tra cosmo ed essi.

⁶³ Cfr. *ivi*, cit., [21, B, 25]: «Ma senza affanno (*tutto/unoldio*) amministra le cose con la mente». La non identità tra divinità, tutto e natura è rilevata in O. GIGON, *Der Ursprung der Griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basel, Schwabe, 1945, 184 e 189; tutto/uno/dio e *τά πάντα* hanno diversa natura: uno immutabile e i rimanenti suscettibili di mutamento. Più che a sostenere l'identità tra natura e divino la narrazione cosmica del nostro autore sembra indirizzarsi – sul cammino di Ferecide ed Anassimene- a riconoscere come sussista una sicura interrelazione, narrata secondo i termini del diritto costituzionale, tra costituenti cosmici e cosmo; anziché con «scuotere» o «realizzare», Tannery e Zeller traducono *κραδαίνει* con «amministrare», come fosse *κρατύνει*.

⁶⁴ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [22, B, 67a]: «Come il ragno, stando in mezzo alla tela, avverte subito che una mosca tocchi un suo filo e allora accorre subito come se si dolesse della rottura di esso, così l'anima umana, se lesa, accorre in fretta insofferente della lesione del fisico, essendovi unità salda e secondo misura». L'unico commento esauriente a tale documento è contenuto nell'inaccessibile A.N. ZUMPOS, *Παράτηρήσεις εἰς ἀπόσπασμα Ἡρακλείτου*, Ἐθῆναι, [senza indicazione editore], 1960, i cui esiti sono riassunti nell'antecedente e accessibile volume A.N. ZUMPOS, *Herakleitos von Ephesos als Staatsmann und Gesetzgeber: Beitrag zur Geschichte der Staats- und Rechtsphilosophie*, Ἐθῆναι, [senza indicazione editore], 1956. Per Eraclito – sulle orme di Ferecide di Siro e di Anassimandro- l'unità del cosmo non esclude reticolarità: *κόσμος* è *serie di relazioni*.

⁶⁵ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [44, B, 23]. Nella testimonianza di Giamblico ad identificare il concetto di relazione è chiamato il termine *συνοχή*. Piuttosto che a *nessi tra cose*, in Riedweg – nella rilettura della *Metafisica* di Aristotele ci si riferisce ad «analogie strutturali» tra cose e numeri [C. RIEDWEG, *Pythagoras* (2002), trad.it. *Pitagora*, cit., 143]; così in Ferrari, dove «[...] il carattere numerico delle cose dipendeva dalla convinzione che esistesse una *corrispondenza tra certi numeri e determinate entità* [...]» (P. DONINI- F. FERRARI, *L'esercizio della ragione nel mondo classico*, cit., 17).

⁶⁶ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [58, B, 2] («Pare che Pitagora apprezzasse sopra ogni altra cosa lo studio dei numeri, e che, traendolo fuori dal servizio dei mercanti, lo facesse avanzare, e *tutte le cose identificasse con numeri*. Perché il numero contiene tutte le altre cose, e tutti i numeri sono *in rapporto tra di loro*»), [58, B, 15] («Pitagora di Mnesarco, di Samo, il primo che abbia chiamato la filosofia con questo nome, diceva che *principi sono i numeri e le simmetrie che sono in essi*, che chiamava anche *armonie* [...]»), e [58, B, 35] («Nel secondo libro *Sulle opinioni dei Pitagorici* egli ricorda l'ordine celeste che i Pitagorici facevano consistere nei numeri»).

razionalismo antico, attribuendo ruolo di massimo strumento di verifica alle scienze matematiche⁶⁸. Prima di Platone, nella *Schola Pythagorica* il numero è tramite tra «materia» e «anima», e tra cose:

[...] Platone si servì dei simboli matematici, per insegnarci molte cose meravigliose sugli dèi; e i pitagorici si servirono di queste maschere per dissimulare l'iniziazione alla conoscenza dei dogmi divini. Tale è tutto il *Sacro discorso*, e così fa Filolao nelle *Baccanti*; tale infine è sempre il modo delle spiegazioni teologiche dei Pitagorici⁶⁹;

nel resoconto di Claudiano Mamerto, Filolao invita allo studio delle matematiche, con interessi cosmologici:

Filolao di Taranto, che disserta in molti volumi, in modo oscurissimo, delle cose intelleggibili e del significato di ciascuna, e, prima di dire della sostanza dell'anima, discute in modo mirabile delle misure e dei pesi e dei numeri nella geometria, nella musica, e nell'aritmetica, e afferma che per opera loro ebbe origine tutto l'universo⁷⁰.

Dal modello d'«ordine» di Pitagora, Filolao trae il concetto di ἁρμονία:

[...] armonia è unificazione di molti termini mescolati, e accordo di elementi discordanti⁷¹.

L'«armonia», nella meditazione culturale dei nostri autori, è concordia tra elementi discordi, unificazione di elementi differenti, colorandosi dei tratti etico/sociali della coesione interna (πόλις) e della coerenza (or-

⁶⁷ Cfr. *ivi*, cit., [18, A, 11]. Giamblico sostiene: «Gli acusmatici, discepoli di Ippaso, dicevano che il numero è modello della costituzione del cosmo e strumento di distinzione del dio ordinatore del cosmo»; la natura del numero come λόγος è evidenziata da [18, A, 12] e [18, A, 13].

⁶⁸ Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana*, cit., 133: «I Pitagorici furono i primi cultori sistematici delle matematiche, e come tali i primi a notare che tutta una serie di realtà e di fenomeni naturali sono traducibili in rapporti numerici e sono rappresentabili in modo matematico».

⁶⁹ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [44, B, 19].

⁷⁰ Cfr. *ivi*, cit., [44, B, 22].

⁷¹ Cfr. *ivi*, cit., [44, B, 10]. La dimensione unificante dell'ἁρμονία trae radice lessicale dalla nozione civilistica di συμφρόνησις (Filolao), come contraltare alla nozione nettamente aristotelica di ἔνωσις (*Etica Nicomachea*). Per Centrone «La scoperta che le consonanze nell'ambito dell'armonia sono descrivibili mediante precisi rapporti numerici può dunque essere una delle ragioni principali che portarono alla formulazione della teoria sintetizzata da Aristotele nella proposizione «il numero è principio delle cose»» (B. CENTRONE, *Introduzione a i Pitagorici*, cit., 127).

dinamento)⁷². L'armonizzazione, intesa come mantenimento di buone relazioni nel κόσμος, incide sia tra settori ontici dello stesso (materia/anima) che tra differenti costitutivi di ciascun settore, e amministra l'intera vita del κόσμος:

Pensava (*Filolao*) che tutto accadesse secondo *necessità ed armonia*⁷³

Le buone relazioni tra settori ontici – a detta di Filolao su testimonianza di Proclo – assicurano esistenza costante al κόσμος⁷⁴, insieme alle buone relazioni tra costitutivi nei settori ontici⁷⁵. Poiché la cessazione delle buone relazioni tra settori o elementi conduce alla morte del κόσμος⁷⁶, dall'intera *Schola Pythagorica* è assecondata un'etica della realizzazione dell'ordine come mantenimento delle buone relazioni:

⁷² L'unità taletiana – attraverso mediazione successiva della nozione di armonia introdotta dalla *Schola Pythagorica* e dalla narrazione democritea – è radice antichissima del concetto moderno di coerenza, essendo tale nozione antica di ἁρμονία semanticamente molto vicina alla nozione moderna di «coerenza» sistematica (Leibniz). Nella discussione iusfilosofica di Bobbio coerenza è assenza di antinomie: «Perché si possa parlare di un ordine, bisogna che gli enti costitutivi non siano soltanto in rapporto col tutto, ma siano anche in rapporto di compatibilità tra loro» (N. BOBBIO, *Teoria Generale del diritto*, Torino, Giappichelli, 1993, 201). Per una visione innovativa e analitica di coerenza come «chiusura» si consulti l'articolo A.G. CONTE, *Completezza e chiusura*, in *Scritti in memoria di Widar Cesarini Sforza*, Milano, Giuffrè, 1968, 157-169 e riedito in A.G. CONTE, *Filosofia del linguaggio normativo I*, Torino, Giappichelli, 1989, 31-53.

⁷³ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [44, A, 1]. La nozione di ἁρμονία è affiancata alla nozione classica di ἀνάγκη.

⁷⁴ Cfr. *ivi*, cit., [44, A, 9]. Proclo racconta: «Secondo Filolao le zone divine amministrano le zone imperfette, e se ne forma un cosmo, costituito armonicamente dai contrari, elementi limitanti ed elementi illimitati».

⁷⁵ Cfr. *ivi*, cit., [44, A, 23], nella versione di Macrobio («Pitagora e Filolao dissero che l'anima è armonia») o di Aristotele («È stata tramandata un'altra opinione sull'anima [...] Dicono che essa è armonia, perché l'armonia è mescolanza e sintesi dei contrari, e di contrari è composto il corpo»), e [44, B, 6] («La sostanza delle cose, che è eterna, e la natura stessa, richiedono conoscenza, non umana, ma divina; tranne per questo che nessuna delle cose che sono e noi conosciamo sarebbe potuta venire all'esistenza, se non ci fosse la sostanza delle cose che compongono il cosmo, delle limitanti e delle illimitate. Ora, non essendo i principi né uguali né della stessa specie, non si sarebbero potuti ordinare in un cosmo, se non si fosse aggiunta l'armonia, in qualunque modo vi si sia aggiunta. Se fossero stati simili e d'egual specie, non avrebbero avuto bisogno dell'armonia: ma gli elementi che sono dissimili e di specie diversa e diversamente ordinati, devono essere conchiusi dall'armonia che li può tenere stretti in un cosmo»).

⁷⁶ Cfr. *ivi*, cit., [44, A, 18]. Ezio testimonia: «Filolao dice che per due cause perisce il cosmo: per il fuoco che dal cielo precipita giù e per l'acqua lunare che si riversa per il movimento circolare dell'aria; e dice che i loro vapori sono nutrimento del cosmo».

[...] Dicevano che fin da fanciulli sia dovere abituarsi all'ordine anche nel mangiare, dal momento che ordine e misura sono cose belle e utili, disordine e mancanza di misura cose brutte e dannose⁷⁷.

La nozione rudimentale arcaica di «ordine», introdotta da Pitagora, è elaborata da Filolao nel concetto di «armonia» (concordia relazionale), e tradotta in etica conservatrice dalla successiva dottrina della *Schola Pythagorica*⁷⁸. La derivazione etico/sociale del concetto è avallata da una concezione etica diffusa all'intera micro-tradizione:

[...] L'uomo, dicevano a ragione, è portato a prevaricare, ed è pieno di impulsi e di desideri e di passioni d'ogni genere; pertanto ha bisogno che ci sia un potere supremo che imponga moderazione e ordine [...]⁷⁹.

Nella *Schola Pythagorica*, l'intreccio teoretico tra un'ontologia non monistica, fondata sulla distinzione materia/anima e sul riconoscimento dell'esistenza d'una differenziata varietà di elementi, e un'etica conservatrice, basata sull'affermazione della *concordia ordinum* nella πόλις, conduce, in cosmologia, all'ideazione della nozione di «armonia» cosmica, di ἁρμονία del κόσμος, recepita da Platone e dall'intero razionalismo antico⁸⁰.

⁷⁷ Cfr. *ivi*, cit., [58, D, 4]. Per Eraclito, in merito alla convenienza all'ordine: [22, B, 1] («Questi uomini diffidano di tale struttura/ discorso normativo eterno sia non conoscendolo che conoscendolo; benché tutto accada secondo tale struttura/ discorso normativo essi sembrano inetti») e [22, B, 2] («Conviene obbedire a ciò che è comune. Pur essendo tale struttura/ discorso normativo comune, molti vivono come avessero un senno tutto loro»). Nei confronti del fr. 1 una buona sintesi riassuntiva dello stato della ricerca recente è in J. MANSFELD, *Insight by Hindsight: Intentional Unclarity in Presocratic Proems*, in "Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London", 40, 1995, 225-232; meno in sintonia contenutistica con il fr. 1 che con il fr. 114, il fr. 2 vede un unico, non assolutamente recente, tentativo di commento in E. LOEW, *Das Fragment 2 Heraklits*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie", 25, 1912, 456-462.

⁷⁸ Cfr. C. RIEDWEG, *Pythagoras* (2002), trad.it. *Pitagora*, cit., 120: «Un'idea guida della sua azione politica potrebbe essere stata l'*harmonia* tra i diversi gruppi sociali che doveva assicurare la coesione sociale. Questo è suggerito, tra l'altro, dal consiglio ai responsabili politici di erigere un tempio alle Muse», con riferimento a M. SASSI, *Tra religione e scienza. Il pensiero pitagorico*, in S. Settis (a cura di), *Storia della Calabria antica*, Roma-Reggio Calabria, Gangemi, 1988, 571/572.

⁷⁹ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [58, D, 3]. Dall'ὑπεροχή e dall'ἐπανάτασις derivano σωφρονισμός e τάξις.

⁸⁰ Per i nessi culturali Pitagora / Accademia, in nome del concetto di una «sovrascrittura» accademica dell'intera narrazione della *Schola Pythagorica* si consultino Riedweg [C. RIEDWEG, *Pythagoras* (2002), trad.it. *Pitagora*, cit., 44] e Centrone (B. CENTRONE, *Introduzione a i Pitagorici*, cit., 139); Guthrie si instrada sul cammino della moderazione, dando atto all'esistenza di una sorta di *incidenza feedback* tra tradizioni di ricerca: «Se il tardo pitagorismo è stato colorato da influenze platoniche, è ugualmente innegabile che lo stesso Pla-

3. *Dover essere: fondamenti divini di morale e diritti*

Il cammino di «secolarizzazione» della società ellenica⁸¹ iniziato in Asia Minore da milesii, Senofane ed Eraclito, subisce con la *Schola Pythagorica*, in Italia Meridionale, una rilevante battuta d'arresto, consistente nella maturazione d'una *weltanschauung* interessata a situare un articolato senso del divino come fondamento trascendente di morale e diritto⁸². Secondo Ateneo, Filolao rinviene un convinto *senso della divinità* nella trattazione stessa di Pitagora:

Euxiteo [...] diceva, secondo ciò che racconta il peripatetico Clearco nel secondo libro delle *Vite*, che tutte le anime sono connesse al corpo e alla vita di quaggiù per spiare, e che il dio ha loro minacciato, se non vogliono spiare fino a che lui stesso non le liberi, più grandi tormenti; e che è in base a ciò che gli uomini, nel timore della collera divina, non si suicidano e desiderano morire di vecchiaia, convinti che la liberazione dell'anima sarà così conforme alla volontà⁸³,

rintracciabile dalle testimonianze di Diogene Laerzio

tone fu profondamente influenzato dalle prime dottrine pitagoriche» (W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962, 170).

⁸¹ È sintomatico il sottotitolo dello scritto F. CAVALLA, *La verità dimenticata. Attualità dei Presocratici dopo la secolarizzazione*, Padova, CEDAM, 1996. Laicizzazione e secolarizzazione della narrazione dei Pre-socratici sono riassunte da un efficace metafora: «Gli dèi, tutti gli antichi e potenti signori del cosmo [...] seguono la sorte del satrapo "di confine", Poseidone, esautorato da Talete: l'ordinamento interno della natura non è frutto della loro volontà» (A. CAPIZZI, *La repubblica cosmica*, cit., 331-332); secondo Havelock [E.A. HAVELOCK, *Preface to Plato* (1963) trad.it. *Cultura orale e civiltà della scrittura: da Omero a Platone*, Bari, Laterza, 1973, 4-5] l'ellenicità arcaica mai sarebbe arrivata a maturare un lessico metafisico: lo stesso abbandono della forma metrica in Anassimandro e Anassimene è riletto dalla dottrina moderna come indice di smarcamento dal mito (G. WÖHRLE, *Zur Prosa der milesischen Philosophen*, in "Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft", XVIII, 1992, 33-47 e A. LAKS, *Écriture, prose et les débuts de la philosophie grecque*, in "Methodos", I, 2003, 131-151). Processo di «secolarizzazione» e ascesa della *πόλις* sono strettamente connessi nella visione storica dell'Ehrenberg, se, accanto alla codificazione, sin dal VII/VI sec. «[...] non si può disconoscere una sempre maggiore secolarizzazione del diritto, dal momento che appare probabile come in origine la rivelazione divina, in quanto sentenza, oracolo, ordalia o altro, sia stata la fonte del diritto [...]» (V. EHRENBURG, *Der Staat der Griechen* (1958), trad.it. *Lo stato dei Greci*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, 114).

⁸² Cfr. C. RIEDWEG, *Pythagoras* (2002), trad.it. *Pitagora*, cit., 125: «Tipica della *vita Pythagorica* sembra essere una sacralizzazione molto ampia di tutti gli aspetti della vita. I confini tra disposizioni profano-morali e religioso-rituali diventano fluidi [...]».

⁸³ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [44, B, 14].

Anche Aristosseno dice che Pitagora acquisì gran parte delle sue dottrine morali da Temistoclea, sacerdotessa di Delfi⁸⁴

e di Isocrate

Pitagora andato in Egitto e fattosi loro scolaro, condusse in Grecia, primo, lo studio d'ogni genere di filosofia, e più degli altri *si prese cura dei sacrifici e delle cerimonie religiose*, giudicando che, se anche non avesse ricevuto per questo alcun bene dagli dèi, avrebbe tuttavia conseguito gloria grandissima tra gli uomini⁸⁵.

Questo indiscusso senso del divino - comune all'intera micro-tradizione di ricerca- è sito, nella *weltanschauung* dei nostri autori, a fondamento trascendente della morale e del diritto, cioè dell'intera dimensione etico/sociale. La derivazione divina del diritto è sostenuta da Pitagora e da Archita. Nella *Vita* di Giamblico è attribuita a Pitagora l'idea dell'assimilazione tra amministrazione divina e amministrazione umana, con subordinazione all'una della seconda:

Pensando che la *giustizia* meglio si stabilisca ove imperi la divinità, ordinò *costituzione della città e leggi e giustizia e diritto*, rifacendosi alla norma fondamentale dell'*amministrazione divina*⁸⁶;

Archita di Taranto, in un frammento dai tratti molto moderni, asserisce l'identificabilità tra altari e tribunali:

Archita disse che un altare e un giudice sono la stessa cosa, perché presso di essi cercano rifugio quelli che patiscono ingiustizia⁸⁷.

La derivazione divina della morale nella *Schola Pythagorica* è testimoniata dalla *Vita* di Giamblico e deducibile da un brano del *Fedone* di Platone. Per Pitagora – secondo Giamblico- «dovere» è sinonimo di «comunione con la divinità» (τῆς πρὸς τὸ θεῖον ὁμιλίας)

⁸⁴ Cfr. *ivi*, cit., [14, A, 3]. Per Centrone «Un ramo della tradizione sostiene dunque l'identità Apollo-Pitagora, mentre altrove Pitagora appare comunque come un discendente del dio o come un suo sacerdote [...]» (B. CENTRONE, *Introduzione a i Pitagorici*, cit., 64).

⁸⁵ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [14, A, 4].

⁸⁶ Cfr. *ivi*, cit., [58, D, 3]. La δικαιοσύνη di πολιτεία, νόμος e δίκαια si misura in base a τὴν τῶν θεῶν ἀρχήν.

⁸⁷ Cfr. *ivi*, cit., [47, A, 12]. La figura del διατητής – termine usato da Erodoto, Platone e Aristotele- nasconde una concezione arbitrale della *iurisdictio*. Per un esame di diritto e istituzioni arbitrali dell'antica Grecia si consulti L. GERNET, *Diritto e civiltà in Grecia antica*, Firenze, La Nuova Italia, 2000, 24-31.

Tutto ciò che essi dicevano *doversi fare o non fare* aveva come fine la *comunione con la divinità*. Questa la loro norma fondamentale: e tutta la vita era ordinata secondo l'*obbedienza* che si deve alla divinità, e la sostanza stessa della loro dottrina era che gli uomini che cercano il bene da altri che dagli dèi, fanno cosa ridicola [...] Perché è evidente che, dato che dio esiste ed è *sovrano* di tutte le cose [...] e d'altra parte il bene si fa a quelli che s'amano e di cui ci si compiace, e il contrario a quelli per cui si hanno sentimenti contrari, *si deve fare ciò di cui il dio si compiace*⁸⁸,

caratterizzandosi il binomio bene/male sull'alternativa obbedienza/disobbedienza alla divinità, in un ordine cosmico dove il far bene derivi dall'esistenza stessa della divinità; nel *Fedone*, l'acusmatico divieto di uccidersi di Filolao è connesso da Platone a una retorica del divino:

[...] Certo, anch'io discuto solo per sentito dire, ma ciò che ho sentito, nessuno mi vieta di ripeterlo [...] ciò che tu mi domandavi, l'ho sentito dire da Filolao, quando si trovava presso di noi, e da altri, che non bisogna uccidersi [...] E tuttavia mi par che si dica bene questo, che ci sono gli dèi, e che si prendono cura di noi, e che noi siamo cose degli dei [...]⁸⁹.

Nella riflessione culturale della *Schola Pythagorica* divinità è fondamento trascendente di un diritto costituzionale aristocratico e di un'etica normativa del controllo.

3.1. *Diritto costituzionale: aristocrazia vs. democrazia*

La teoria dello stato dei nostri autori è anti-anarchica, riconoscendosi massimo valore alla nozione di ἀρχή costituzionale. Per costoro – a detta di Giamblico- indice ultimo di bontà dell'attività amministrativa di una πόλις è la sua conformità al dettato costituzionale dell'ordinamento:

[...] dicevano, non deve mai essere lecito all'uomo fare ciò che vuole, ma sopra di lui ci devono essere sempre un governo e una amministrazione onesti e rispettosi dell'ordinamento⁹⁰;

attività buona ed efficace è un'amministrazione νόμιμη, idonea ad organizzare ogni condotta individuale in maniera totalitaria. La valenza salvifica (διασώζεσθαι) dell'amministrazione costituzionale nella tratta-

⁸⁸ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [58, D, 2]. L'obiettivo del πράττειν o del μὴ πράττειν è τῆς πρὸς τὸ θεῖον ὁμιλίας.

⁸⁹ Cfr. PLATONE, *Fedone*, Brescia, La Scuola, 1970, 74/75, [61d - 62c].

⁹⁰ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [58, D, 8]. Per rendere il concetto di «rispettoso dell'ordinamento» è usato il termine, vicino ad Antifonte, di νόμιμος.

zione della *Schola Pythagorica* è sottolineata, con riferimento alle *Massime* di Aristosseno⁹¹, da un brano di Stobeo:

[...] credevano che si dovesse considerare l'anarchia il peggiore dei mali, essendo l'uomo secondo sua natura inidoneo a salvarsi se non abbia chi lo amministri [...]⁹²,

avendo come condizione teoretica la concezione fatalistica secondo cui, fuor di comunità (φιλία), l'individuo non abbia nessuna *chance* di sussistenza sociale. L'anarchia costituzionale è un κακόν, avendo ciascun uomo necessità «[...] che ci sia un'autorità che introduca moderazione e ordine [...]»⁹³; lontana dall'essere autofondativa, l'ἀρχή verte sul consenso dei consociati:

Dicevano che lo stesso deve dirsi di quell'altro modo di intendere il principio che è il comando, perché né famiglie né città possono essere ben amministrate quando non ci sia un vero reggitore, e questo non comandi e governi volentieri: bisogna, dicevano, che il governo lo vogliano medesimamente entrambi, colui che amministra e colui che è amministrato [...]⁹⁴.

L'anarchia, intesa come auto-determinazione dell'individuo all'interno delle πόλεις, è rifiutata dalla *Schola Pythagorica*, in nome del riconoscimento della bontà civica d'una autorità istituzionale salvifica collettiva fondata su un'amministrazione νόμιμη e sul concetto di consenso vicendevole. Nella diatriba interna alla comunità tra aristocrazia e democrazia («[...] Le città che egli, nei suoi viaggi e in Sicilia, aveva trovato reciprocamente asservite (alcune da molti anni, alcune solo di recente), egli le riempì, grazie agli ascoltatori che ebbe in ogni città, di dottrine di libertà, e le liberò: Crotone, Sibari, Catania, Reggio, Imera, Agrigento, Taormina e alcune altre [...]»⁹⁵), vince la tendenza a considerare l'aristocrazia come somma forma di amministrazione della πόλις:

⁹¹ Su Aristosseno fautore di un «filone razionalizzante» nei confronti dei documenti della *Schola Pythagorica* antica si consulti B. CENTRONE (a cura di), *Pseudopythagorica Ethica*, cit., 39 e 41. Per un minuzioso esame dell'etica aristossenica si veda C. HUFFMAN, *Aristoxenus' Pythagorean Precepts: a Rational Pythagorean Ethics*, in M.M.Sassi, *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*, Pisa, Edizioni della Normale, 2006, 103-121.

⁹² Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, [58, D, 4].

⁹³ Cfr. *ivi*, cit., [58, D, 3].

⁹⁴ Cfr. *ivi*, cit., [58, D, 5].

⁹⁵ Cfr. PORFIRIO, *Vita di Pitagora*, cit., 21. Fonte che attesti democraticità dell'attività di Pitagora ed esistenza di correnti democratiche nella *Schola Pythagorica* è Nicomaco di Gerasa.

Questo dicevano [...] che è stolto dar ascolto a qualsiasi opinione e di qualsiasi, e soprattutto all'opinione dei più, essendo il pensare e l'opinare bene solo di pochi: perché, dicevano, è evidente che il pensar bene è solo di quelli che sanno, e questi son pochi; onde anche è evidente che tale capacità non possono averla i più⁹⁶.

L'orientamento aristocratico del diritto costituzionale della *Schola Pythagorica* è nascosto – come in Eraclito⁹⁷ e Senofane⁹⁸ – sotto ad asserzioni di teoria della conoscenza intese a connettere i binomi multi/rari e cattivi/buoni sul terreno della δόξα, e nasconde l'introduzione di un nuovo modello di aristocrazia.

3.1. *Etica normativa: morale e controllo*

Ad una nuova sensibilità costituzionale aristocratica si abbina un'etica normativa del controllo. Prima dell'acusmatica⁹⁹, la centralità della dimensione normativa nell'etica della *Schola Pythagorica* si deduce da una testimonianza aristotelica sullo stesso Pitagora:

⁹⁶ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [58, D, 8].

⁹⁷ Cfr. *ivi*, cit., [22, B, 1], [22, B, 17], [22, B, 2] e [22, B, 73]. Gli "ermodorei", buoni, essendo ermodorei sono vicini alla verità; i *lydizontes*, cattivi, come *lydizontes* vivono nel torto e rischiano di trascinare nell'errore l'intera città di Efeso; fortissima rimane la discriminazione tra coloro che – come Eraclito- aderiscono a «ciò che è comune» e i «molti altri» che si rinchiodano in una φρόνησις individuale.

⁹⁸ Cfr. *ivi*, cit., [21, B, 34]: «Mai c'è stato né mai ci sarà un uomo che abbia vissuto ciò che io/ noi raccontiamo d'aver vissuto in merito a dèi e cose; anche se l'uomo ha cercato di descrivere la realtà, non l'ha mai conosciuta vivendola. Gli altri tutti hanno solo false credenze»; in merito alla *self-consciousness* senofanea si veda S. YONEZAWA, *Xenophanes: his Self-Consciousness as a wise man and fr.34*, in K.J.Boudouris (a cura di), *Ionian philosophy*, Athens, KPC, 1989, 432-440. La distinzione tra ionizzanti e *lydizontes* diviene criterio ermeneutico centrale nella ricostruzione storiografica della narrazione morale senofanea, asservendo la teoria della conoscenza di costui alla tematica della discriminazione: Senofane colloca se stesso (e i suoi) in relazione antitetica ad altri individui (ἐπὶ πᾶσι), in modo che non intendere (εἰδῶς) il λόγος senofaneo derivi da un atto di discriminazione morale e sociale; chi è *lydizontes*, essendo *lydizontes* è cattivo, e vive nell'errore, non *vivendo* i discorsi senofanei su divinità e realtà, e rischiando di trascinare in rovina l'intera civiltà ionica dell'Asia Minore.

⁹⁹ Centrone, evidenziando i nessi culturali tra «*symbola*» e «*akousmata*» (B. CENTRONE, *Introduzione a i Pitagorici*, cit., 91), connette indissolubilmente nella *weltanschauung* della *Schola* etica normativa e ideale della «segretezza»; Sole, in riferimento ad un brano della *Vita di Pitagora* di Giamblico [M. GIANGIULIO (a cura di), *Pitagora. Le opere e le testimonianze*, Milano, Mondadori, 2000, XVIII/82, 377] e in base ad un'intuizione di R.Barthes (R. BARTHES, *Miti d'oggi*, Torino, Einaudi, 1974, 203), accosta concetto di *tabù* e nozione di *akousmata*, sostenendo: «Il suo compito non è quello di chiarire, ma di ingannare, di infittire le oscurità intorno a sé, di deformare» (G. SOLE, *Il tabù delle fave*, cit., 5/6). L'affinità con i concetti ermeneutici chiave di «*dialettica in codice*» e di «*metonimicità normativa*» adottati nei confronti della narrazione eraclitea è irrefutabile (I. POZZONI, *Eraclito de-crittato. L'ontologia civica di Eraclito d'Efeso*, cit., 22).

Pitagora di Mnesarco inizialmente si dedicò alla matematica e ai numeri, successivamente si dette a *far miracoli* come aveva fatto Ferecide¹⁰⁰;

a contrario di Talete¹⁰¹, Pitagora muove dalle scienze astratte e teoretiche alla «vita pratica» (τεραπευτικός), venendo ad essere modello culturale di Empedocle («[...] Empedocle si fece discepolo di Anassagora e di Pitagora, di questo imitando la gravità della vita e del portamento, da quello attingendo la dottrina fisica»¹⁰²) col c.d. «modo pitagorico» («Πυθαγόρειον τρόπον»)¹⁰³. La dimensione missionaria dell'etica dei nostri autori è evidenziata da un brano di Giamblico

Le fatiche sono cosa buona, i piaceri sempre un male, perché, venuti al mondo per espiazione, dobbiamo espiare¹⁰⁴,

dominato dai concetti chiave di πόννοι e κολλάζω. La normatività della *Schola Pythagorica*, fondata sul concetto di dovere missionario, è orientata al controllo delle emozioni umane¹⁰⁵; Pitagora stesso – secondo Strabone –, oltre ad esercitarsi alle πόννοι, tenderebbe al dominio su λύπη ed ἡδονή:

¹⁰⁰ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [14, A, 7]. Più che a una visione sciamanistica – contrastata in modo convincente da Centrone in B. CENTRONE, *Introduzione a i Pitagorici*, cit., 66/67- Riedweg connette nozione di «prodigio» a concetto di «akousmata», sostenendo come, ove attribuiti a Pitagora, i «prodigi» si riferiscano ad etica e acusmatica [C. RIEDWEG, *Pythagoras* (2002), trad.it. *Pitagora*, cit., 49]; sulla stessa strada, Reale contrappone «prodigio» e βίος θεωρητικός (G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana*, cit., 148). La conferma dell'esistenza di un nesso tra miracolo e tecnica normativa è in I. PRIGOGINE- I. STENGERS, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Torino, Einaudi, 1981. Per una rilettura sciamanistica di Pitagora si veda il contributo R. BALDINI, *I Pitagorici e la ricerca dell'armonia*, in I. Pozzoni (a cura di), *I Milesii. Filosofia tra Oriente e Occidente*, Villasanta, Liminamentis Editore, 2009, 239-280.

¹⁰¹ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [11, A, 1]: «successivamente all'amministrazione cittadina si diede all'analisi dei fenomeni naturali».

¹⁰² Cfr. *ivi*, cit., [14, A, 5].

¹⁰³ Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana*, cit., 128: «La scuola che Pitagora aveva fondato venendo in Italia non aveva come scopo principale la ricerca scientifica, ma la realizzazione di un determinato *tipo di vita*»; Centrone chiarisce: «Essere pitagorici è prima di tutto un modo di vita che può eventualmente implicare un agire in campo politico, un'attività scientifica e filosofica [...] Il *bios* pitagorico sopravvive anche isolatamente, fuori dalla politica, dalla filosofia, e dalla scienza [...]» (B. CENTRONE, *Introduzione a i Pitagorici*, cit., 190).

¹⁰⁴ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [58, C, 4].

¹⁰⁵ Cfr. G. SOLE, *Il tabù delle fave*, cit., 30/31: «Le proibizioni pitagoriche servivano per allenare gli adepti a combattere il vizio, a reprimere le tendenze abominevoli, a controllare gli istinti animaleschi. Il fine era quello di placare le passioni [...] Lo scopo di certe proibizioni era quindi quello di abituare gli adepti a sapere rinunciare, a fare dei sacrifici, a rispettare delle regole, ad avere il dominio di se [...]».

Quello che Mandani disse, s'assomma in questo, che la migliore dottrina è quella che libera l'anima dal dolore e dal piacere [...] e che essi esercitano i corpi alle fatiche per fortificare gli animi [...] Dopo aver detto questo, domandò se anche i Greci dicono così: ed egli gli rispose che così dicono e Pitagora e Socrate e Diogene [...] ¹⁰⁶.

L'obiettivo dell'acusmatica, connesso innovativamente all'«ideologia» dell'orfismo¹⁰⁷, è svincolare l'uomo (σοφόν) dalla schiavitù delle emozioni, dolore e soddisfazione, mirando ad ottenere uno stato di autocontrollo assoluto idoneo a facilitare φιλία e vita comunitaria:

Frenavano la collera, non s'abbandonavano a scoraggiamento, evitavano i turbamenti [...] Che se li prendeva la collera o un dolore o qualche cosa di simile, s'allontanavano dagli altri e si racchiudevano in se stessi e si sforzavano di placare e guarire la passione [...] Spintaro così raccontava di Archita di Taranto, che, essendo stato parecchio tempo lontano dai suoi campi, e tornatovi dopo una spedizione della città contro i Messapi, come vide che il fattore e i servi non s'erano presa cura dei lavori dei campi, ma li avevano grandemente trascurati, adiratosi e sdegnatosi moltissimo, disse, come sembra, ai servi, che era per essi una fortuna che egli si fosse irritato: perché, se non fosse stato così, non sarebbero rimasti impuniti di colpe tanto gravi ¹⁰⁸.

Dato che il rifiuto della λύπη è concezione di senso comune, la meno intuitiva anarchicità dell'edonismo è sostenuta da Archita:

Diceva che nessun malanno più funesto dei piaceri del corpo la natura ha inflitto agli uomini, perché gli appetiti avidi di siffatti piaceri spingono gli uomini a procurarsi ciecamente e senza freno: e che *da essi vengono i tradimenti della patria, da essi le rivoluzioni nelle città, da essi gli abbozzamenti clandestini coi nemici* [...] Nessun

¹⁰⁶ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [14, A, 9].

¹⁰⁷ Cfr. C. RIEDWEG, *Pythagoras* (2002), trad.it. *Pitagora*, cit., 123: «Pitagora è anche un "orfico", nella misura in cui nella sua dottrina questa promessa era certamente connessa con l'osservanza nella vita quotidiana di riti e disposizioni molto drastiche [...] La sottolineatura dell'eccellenza *morale* (Ione) rinvia sicuramente oltre le problematiche orfiche; nel contesto pitagorico essa valeva manifestamente come garanzia della felicità nell'al di là [...] A paragone con questo atteggiamento puramente ritualistico non è forse del tutto errato che Pitagora sia stato descritto già diverse volte come una specie di riformatore delle credenze orfiche, che ha anche proposto istanze etiche elevate ai suoi seguaci»; lo stesso è sostenuto da J. Bernhardt [J. BERNHARDT, *I Presocratici: da Talete ai Sofisti*, in F. Châtelet (a cura di), *Storia della filosofia pagana*, cit., 20]. Per un'analisi dei nessi orfismo / Pitagora si consultino G. REDLOW, "Theoria". *Theoretische und praktische Lebensauffassung im philosophischen Denken der Antike*, Berlin, DVW, 1966, 47, G. PUGLIESE CARRATELLI, *L'orfismo in Magna Grecia*, in G. Pugliese Carratelli (a cura di), *Magna Grecia. Vita religiosa e cultura letteraria, filosofica e scientifica*, Milano, Electa, 1996, 159-170, e A. MADDALENA, *Pitagorismo, orfismo, platonismo*, in A. Maddalena (a cura di), *I Pitagorici*, Bari, Laterza, 1954, 317-364.

¹⁰⁸ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [58, D, 6].

dono, diceva, è stato concesso dalla natura o da un dio, che valga più della mente, e a questo dono divino nulla nuoce tanto quanto il piacere [...] Per rendere evidente quest'affermazione, voleva che si immaginasse un uomo eccitato dal massimo piacere corporale percepibile; a nessuno, pensava, poteva essere dubbio che quest'uomo, finché prova tal piacere, non può né meditare né ragionare né pensare. Per questo dichiarava che nulla c'è che sia tanto detestabile e tanto funesto quanto il piacere [...] ¹⁰⁹;

L'antiedonismo della *Schola Pythagorica* è rovescio teoretico del suo deciso rifiuto della λύπη, messi a servizio del valore della coesione sociale. L'attitudine all'*otium* (ἡσυχία) di Parmenide d'Elea è eredità dell'etica normativa della *Schola Pythagorica* (Aminia) ¹¹⁰.

3.2. Diritto civile e criminale

Giustizia e diritto sono temi centrali nella trattazione della nostra micro-tradizione di ricerca, insieme ad etica (controllo) e a teoria dello stato (aristocrazia), in direzione d'una comune e reiterata condanna dell'anarchia nell'intera dimensione etico/sociale. Stobeo, dalle *Massime* di Aristosseno, ricostruisce il sistema delle fonti del diritto teorizzato dalla *Schola Pythagorica*:

Dopo la divinità e i demoni si devono rispettare soprattutto, dicevano, genitori e leggi, e farlo senza simulazione, ma con sincerità: e ritenevano fosse bene conservare costumi e leggi patrie, anche quando sono un po' peggiori di quelli di altri ¹¹¹;

nell'ordine, sono fonti del diritto: a) diritto divino (θεῖον καὶ δαιμόνιον), b) consuetudini (ἑθῶν), e c) norme istituzionali (νόμων) ¹¹². L'obbedienza al diritto si divide tra formale (πλαστικός) e sostanziale (πεπιστευμένος), tra «simulazione» e «sincerità», in base al riconoscimento dell'intervento mediativo di un dovere morale all'obbedienza del diritto; al diritto naturale divino si associa un diritto civico, basato sulla consuetudine e sulla norma istituzionale. La *ratio* conservatrice dell'ideologia di un'amministrazione νόμιμη – come rileva anche Giamblico («Dicevano inoltre che è bene conservare i costumi e le istituzioni civiche, anche se sono un po' peggiori di quelli di altre città, perché il facile abbandono

¹⁰⁹ Cfr. *ivi*, cit., [47, B, 9].

¹¹⁰ Cfr. *ivi*, cit., [27, A, 1].

¹¹¹ Cfr. *ivi*, cit., [58, D, 4].

¹¹² Per una breve analisi sulla teoria del diritto della *Schola Pythagorica* si consulti G. CAMASSA, *Il mutamento delle leggi nella prospettiva pitagorica*, in "Annali della Facoltà di lettere e filosofia di Perugia", 14, 1976/1977, 457-471.

delle leggi vigenti e l'abitudine ad innovare non sono né utili né salutarî»¹¹³)- mette il concetto di sanzione al centro della teoria del diritto dei nostri autori¹¹⁴. Nel racconto di Giamblico δικαιοσύνη – come *ius*, nel diritto romano- è relazione (χρεία):

[...] nelle modalità di relazione con l'altro c'è una forma di *giustizia* [...] ¹¹⁵;

il concetto di relazionalità della δικαιοσύνη, in due differenti brani critici di matrice aristotelica, è riferito alla nozione di retribuzione, connessa da Acusilao¹¹⁶ e Anassimandro¹¹⁷ all'area tematica del diritto criminale¹¹⁸. Prima, nei *Magna Moralia*, si evidenzia in Pitagora l'identificazione tra «numero» (relazione) e «numero uguale, preso un uguale numero di volte» (retribuzione):

¹¹³ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [58, D, 3].

¹¹⁴ Nella dottrina italiana non recente si confrontino i due studi di teoria del diritto antico: B. DONATI, *Dottrina pitagorica e aristotelica della giustizia*, in "Rivista di Filosofia", 3, 1911, 599-671 e C. LIBRIZZI, *Il concetto di pena nel pensiero dei pitagorici*, in "Sophia", 8, 1940, 252-257.

¹¹⁵ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [58, D, 5].

¹¹⁶ Cfr. *ivi*, cit., [9, B, 9a] [9, B, 14] e [9, B, 40]. Tre sono i cardini della narrazione filosofica di costui: sanzione è reazione ad una antecedente violazione; sanzione è interamente immersa in un contesto di sacralità; funzione della sanzione è retribuzione. La distanza teorica dalla teoria "omerica" della sanzione è minima. Su Acusilao si consultino, in italiano: P. TOZZI, *Acusilao di Argo*, in "Rendiconti, classe di lettere e scienze morali e storiche", 101, 1967, 581-624; D. PELLEGRINI, *Sulle genealogie argive di Acusilao*, in "Atti e memorie dell'Accademia Patavina di scienze, lettere e arti", 86, 1974, 156-171; C. CALAME, *Le funzioni di un racconto genealogico: Acusilao di Argo e la nascita della storiografia*, in P. Angeli Bernardini (a cura di), *La città di Argo*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 2004, 229-243; E. LANZILLOTTA (a cura di), *Acusilao di Argo: testimonianze e frammenti*, Tivoli, Tored, 2005.

¹¹⁷ Cfr. *ivi*, cit., [12, B, 1]: «Costituente di ciò che esiste è l'indefinito da dove tutto deriva e ottiene distruzione secondo necessità. Gli esseri costituiti scontano a vicenda *sanzione* al loro crimine secondo ordine del divenire». Nella celebre asserzione anassimandrea – la cui autenticità mai è stata seriamente messa in dubbio- assumono estrema rilevanza semantica i termini δίκη e τίσις; l'inserimento del termine ἀλλήλοις (H. Usener) induce ad escludere liceità e convenienza di versioni mistiche o onto-teoriche dell'enunciazione. Per un incisivo esame del frammento B 1 si consulti F. FERRARI, *Su Anassimandro B 1*, in "La Parola del Passato", 34, 185, 1979, 118-126.

¹¹⁸ Cfr. C. RIEDWEG, *Pythagoras* (2002), trad.it. *Pitagora*, cit., 144: «Emerge con evidenza che i Pitagorici determinarono l'essenza della giustizia, per esempio, come *stretta reciprocità* – nei termini del diritto penale questo significa che un offensore deve "patire in cambio" (*antipaschein*) esattamente quello che ha fatto all'altra persona».

Fu Pitagora, il primo a trattare della virtù: ma non ne trattò bene. Ché, riferendo le virtù ai numeri, non le esaminò convenientemente. *La giustizia non è un numero uguale, preso un ugual numero di volte*¹¹⁹;

e, insieme, nell'*Etica Nicomachea*, è Aristotele stesso a introdurre l'idea di «contraccambio» (τὸ ἀντιπεπονθός):

Alcuni credono che giustizia sia contraccambio. Così dicevano i pitagorici, che definivano la giustizia soltanto come contraccambio di ciò che uno ha fatto¹²⁰.

Per la *Schola Pythagorica* δικαιοσύνη è numero (relazione), relazione simmetrica, e, infine, contraccambio, con irrecusabile valenza retributiva assoluta – in direzione conservatrice ed antianarchica- del diritto civile (sinallagmaticità simmetrica) e del diritto criminale (retributività). La condanna all'anarchia nell'intera dimensione etico/sociale come tratto comune della *Schola Pythagorica* condurrà ad una ideologia conservatrice della δικαιοσύνη come ἁρμονία – adottata anche da Platone¹²¹-, idonea a mostrare nel diritto civile i tratti della simmetria e della sinallagmaticità e nel diritto criminale i tratti del contraccambio e della retribuzione.

4. Conclusioni

La naturale scarsità di documentazione, caratteristica di altri autori come milesii, Senofane ed Eraclito, non viene ad intaccare la *Schola Pythagorica*: «A differenza che per altri presocratici, a rendere difficoltosa la ricostruzione della storia dell'antico pitagorismo è, più che la scarsità del materiale a disposizione, la sua sovrabbondanza. Gran parte delle testimonianze sul pitagorismo risultano internamente contraddittorie o comunque scarsamente attendibili; quelle più antiche, risalenti a contemporanei di Pitagora o ad autori di poco posteriori sono assai esigue [...] la

¹¹⁹ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [58, B, 4]. G.Fassò scrive: «La giustizia comportava quindi per i pitagorici la corrispondenza perfetta tra l'azione umana e la sua retribuzione [...]» (G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto. Antichità e medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 2001, 17).

¹²⁰ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Milano, Rizzoli, 1996, 211. La nozione di retributività è considerata da R.A.Gauthier e J.Y.Jolif come «[...] una sorta di diritto naturale anteriore e necessario alla costituzione della città [...]» (R.A. GAUTHIER- J.Y. JOLIF, *L'éthique a Nicomaque*, Louvain/Paris, PUL, 1958/1959, II/1, 364).

¹²¹ Cfr. il mio I. POZZONI, *Il contratto sociale come fondamento del diritto criminale nel «momento socratico» di Platone*, in "Información Filosófica", Roma, fasc.12 (2009), VI, 7-37.

maggior parte del materiale risale ad autori di età imperiale avanzata¹²², introducendo lo studioso moderno alla difficoltà contraria dell'abbondanza documentale. Per entrambi i casi, di scarsità o d'abbondanza di documenti, resta onere dello studioso moderno mai trascurare natura e tratti «leggendari»¹²³ della documentazione dei nostri autori, e di come essa documentazione si strutturi su una tortuosa catena di strati ermeneutici, sedimentati, costruiti in diversi momenti storici della civiltà umana¹²⁴; chi, da Democrito all'ottocentesco «Pitagorismo armonico», si sia accostato ai testi dei nostri autori - in barba al mito della neutralità della ricostruzione culturale- mai è riuscito a non rimodellarne ed integrarne forme e contenuti, contribuendo, volontariamente o meno, a sbiadirne in maniera irrimediabile senso e valore iniziali¹²⁵. Per rimediare metodologicamente a scarsità/abbondanza, «legghenda» e contaminazioni, occorre riferirsi, come efficace chiave ermeneutica, ad un metodo articolato sulla coesistenza di a) un'ermeneutica attualizzante, b) una teoria del "testo" come costruzione collettiva e costante e c) un'analisi contestuale storico/culturale. Prima di tutto conviene arrendersi all'evidenza della necessità di adottare un'ermeneutica attualizzante su testi tanto antichi e contaminati, valorizzando - in base al riconoscimento di *Vorverständnis* e circolo ermeneutico¹²⁶- l'«opportunità di attribuire ai detti dei

¹²² Cfr. B. CENTRONE, *Introduzione a i Pitagorici*, cit., 3. Ciò è evidenziato anche dalla *Presentazione* di M.L.Gatti al *Pythagoras* di Riedweg [C. RIEDWEG, *Pythagoras* (2002), trad.it. *Pitagora*, cit., 9].

¹²³ Per una debita concettualizzazione della nozione di «legghenda» su autori antichi (cioè, «processo [...] che consiste nel separare dal contesto dello scritto di Eraclito le "parabole", le esemplificazioni tratte dalla natura, ricucendole poi tutte insieme in modo da ricavarne alla fine un complesso sistema di scienza della natura») ci si riferisca - insieme a Reinhardt, Cherniss e Kirk- a A. CAPIZZI, *Eraclito e la sua legghenda*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1979, 83-84.

¹²⁴ Pitagora è, a differenza di Senofane e insieme a Eraclito, modello di successiva *fortuna* culturale; da costui e dalla *Schola Pythagorica* si avvia una catena di strati ermeneutici che - attraverso Democrito, Platone, Aristotele, Accademia antica, scuola aristotelica, «falsificazioni» ellenistiche, NeoPlatonismo di Apollonio, Moderato, Nicomaco, Numenio e Giamblico, Boezio, Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola, dottrine eliocentriche, Leibniz - conduce sino all'ottocentesco «Pitagorismo armonico» del von Thimus.

¹²⁵ G.de Santillana in merito alla numerosità di metodi e modi di accostamento ai testi dei Pre-socratici scrive che sebbene «i modi di considerare i presocratici sono stati, nell'epoca moderna, tanto numerosi quanto le generazioni intellettuali [...] essi rimangono oggi altrettanto misteriosi, o forse ancor più misteriosi, di quanto non apparissero nel Rinascimento» (G. DE SANTILLANA, *Reflections on men and ideas* (1968), trad.it. *Fato antico e fato moderno*, Milano, Adelphi, 1985, 81).

¹²⁶ Richiamandosi a *Sein und zeit* di Heidegger, dove è detto «[...] la comprensione, comprendendo si appropria di ciò che ha compreso [...]» (M. HEIDEGGER, *Sein und zeit* (1927), trad.it. *Essere e tempo*, Torino, UTET, 1969, 244), Gadamer introduce un commento articolato alla nozione di *Vorverständnis*, asserendo: «Chi vuol comprendere un testo deve

presocratici – tra i molti possibili- proprio quei significati che ancora urgono di riflessione: quelli con cui si determina un inizio nel quale ravvisare ciò che subito va dissolto e ciò che per sempre va conservato»¹²⁷; in seconda battuta – in scia alle ricerche moderne sulla cultura aurale (Parry/ Lord) e alla luce dell'interessante tesi delle *Pragmatics* americane secondo cui mondo e cultura niente sarebbero se non costruzione collettiva¹²⁸- è utile iniziare ad attribuire a tutti i testi antichi carattere di costruzioni collettive e costanti (*work in progress*) di una trans-storica comunità di studiosi o dell'intera umanità; e, infine, occorre moderare eventuali eccessi d'arbitrio ermeneutico con un'attenta contestualizzazione storica e culturale, attuata mediante un uso maturo dei metodi e dello strumentario delle scienze umane (scienze sociali; scienze della mente; scienza economica; scienza del diritto; etc...) e della ricerca storica (storia della filosofia, delle scienze, della cultura, del diritto; storia economica e sociale; etc...)¹²⁹. L'analisi documentale dei Presocratici deve mirare alla costruzione, tra attualizzazione, fortuna e contesto, di una minuziosa «antileggenda» di costoro, vincendo l'incombere soffocante di secoli di riletture e contaminazioni. Poiché altrove ho dimostrato come i c.d. Presocratici modellino una tradizione di ricerca caratterizzata da comuni ri-

essere pronto a lasciarsi dire qualcosa da esso. Perciò una coscienza ermeneuticamente educata deve essere preliminarmente sensibile all'alterità del testo. Tale sensibilità non presuppone né un'obiettiva "neutralità" né un oblio di se stessi, ma implica una precisa presa di coscienza delle proprie pre-supposizioni e dei propri pre-giudizi. Bisogna esser consapevoli delle proprie prevenzioni perché il testo si presenti nella sua alterità ed abbia concretamente la possibilità di far valere il suo contenuto di verità nei confronti delle presupposizioni dell'interprete» (H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), trad.it. *Verità e metodo*, Milano, Fabbri, 1972, 316); attuale attività di conciliazione tra analitiche ed ermeneutiche novecentesche è introdotta dalla raccolta M. JORI (a cura di), *Ermeneutica e filosofia analitica*, Torino, Giappichelli, 1994.

¹²⁷ Cfr. F. CAVALLA, *La verità dimenticata*, cit., 69.

¹²⁸ Cfr. N. GOODMAN, *Ways of worldmaking* (1978), trad.it. *Vedere e costruire il mondo*, Roma, Laterza, 1988, 114; costui scrive: «[...] partiamo, in ogni occasione, da qualcosa che abbiamo per le mani, una vecchia versione, un vecchio mondo, cui restiamo ben inchiodati finché non abbiamo la determinazione, e le capacità, di fabbricarne di nuovi», riferendosi anche in seconda battuta al costruzionismo cosmico dei Pre-socratici. Partendo da Kant, Popper sostiene che «[...] our intellect does not draw its laws from nature, but it tries – with varying success- to impose upon nature laws which it freely invents [...]» (K.R. POPPER, *Quantum theory and the schism in physics*, London, Hutchinson, 1982, 3).

¹²⁹ Cfr. B. CROCE, *La religione della libertà*, in G. Cotroneo, *La religione della libertà*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002, 135/136: «Anzi giova osservare (a fin di scansare uno scoglio nel quale spesso si urta) che la filosofia di un'età, non solo non deve ricercarsi unicamente nei filosofi o nei grandi filosofi, e deve invece desumersi da tutte le manifestazioni di quell'età, ma può perfino non trovarsi, o trovarsi in modo meno spiccato, appunto nei filosofi specialisti, e nei grandi tra questi. I quali sono pur sempre singole persone [...]» (*Storia d'Europa*, 1931).

chiami alla teoria del cosmo e orbitante attorno ai metodi di rimozione/mascheramento¹³⁰, rimane da individuare il ruolo della *Schola Pythagorica* all'interno di tale tradizione, collocando etica, teoria del diritto e dello stato dei suoi autori all'interno d'un contesto storico e mettendole a confronto con tradizioni antecedenti e rimanenti Pre-socratici. L'evento costitutivo della nostra micro-tradizione di ricerca è l'esilio di Pitagora da Samo, con l'arrivo a Crotone: intolleranza ai Persiani e rifiuto della tirannide di Policrate mettono Pitagora in contatto con le aristocrazie conservatrici delle realtà elleniche «marginali» dell'Italia meridionale. La ricostruzione evenemenziale della nascita / ascesa della *Schola Pythagorica* è affidata ad una confusa successione di frammenti oscuri. Pitagora, nato nel 572 a.c. in base a notizie aristossenee, rifiutando dominio dei Persiani e tirannide di Policrate si auto-esilia da Samo, nel 532/531¹³¹, ed emigra a Crotone, città in netto declino successivamente alla sconfitta subita sul fiume Sagra dalla colonia dorica Locri; consulente civico e militare, a Crotone Pitagora, con una serie di discorsi indirizzati alla cittadinanza e tramandatici da Giamblico¹³², costituisce una innovativa associazione intra-statale, basata sulla *φιλία* e su un nuovo modello di aristocrazia, idonea a fornire ruoli direzionali alle aristocrazie conservatrici delle πόλεις dell'Italia meridionale. I due eventi della vittoria su Sibari, nello scontro del fiume Traente (510 a.c.), e della detonazione del conflitto interno tra i valori dell'aristocrazia conservatrice e della nuova aristocrazia introdotta da Pitagora indeboliscono radici intra-statali e solidità della *Schola Pytha-*

¹³⁰ Cfr. i miei I. POZZONI, *Archè, kosmos, eris. La teoria del diritto come modello cosmico all'interno della micro-tradizione milesia*, in "Annuario del centro Studi Giovanni Vailati", Crema, Centro Studi Giovanni Vailati, 2005/2006, 59-82; I. POZZONI, *Politica e teoria del diritto nella tradizione di ricerca Pre-socratica; cosmicità e cosmeticità di una Praktischen Philosophie*, in "Información Filosófica", Roma, fasc. 3 (2006), III, 56-95; I. POZZONI, *Giustizia, bene e felicità. Analisi della tradizione Pre-socratica sulla ricerca morale*, in "Aquinas", Roma, Lateran University Press, n.2-3/2006, XLIX, 597-619; I. POZZONI, *La distinzione uno/molti nell'Erklärung ionica tra ontologia e storicità*, in "UnoMolti modi della filosofia", Cesena, Il Ponte Vecchio, n.1, 2007, 213-215; I. POZZONI, *L'unità del kosmos come radice della narrazione culturale senofanea*, in "Per la filosofia", Pisa/Roma, Serra, XXIV, n.70, 2007, 27; I. POZZONI, *Discriminazione, antropomorfismo e αγαθή σοφία. Le ramificazioni etiche della narrazione culturale senofanea*, in "Información Filosófica", Roma, fasc.10 (2008), V, 27-51; I. POZZONI, *Pluralismo, benessere civile e virtù collaborative. La tutela dell'ordinamento ermodoreo nella riflessione morale di Eraclito*, in "Per la filosofia", Pisa/Roma, Serra, XXIV, n.72, 2008, 39-58; I. POZZONI, *Pre-condizioni morali di stile e metodi eraclitei. Nota sull'"Oscuro di Efeso"*, in "Osservatorio Letterario", Ferrara, IdealPrint, XII-XIII, nn.65/66, 2008/2009, 57-59 e I. POZZONI, *Eraclito e la teoria del diritto. L'alternanza costituzionale nell'ordinamento civile ermodoreo*, in "Itinerari", Editrice Itinerari, Lanciano, XLVII, n.3, 2008, 41-72.

¹³¹ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [14, A, 8].

¹³² Cfr. M. ZUCCONI, *La tradizione dei discorsi di Pitagora in Giamblico*, VP 37-57, in "Rivista di filologia e di istruzione classica", 98, 1970, 493/494.

gorica, sino al mitico nuovo auto-esilio di Pitagora a Metaponto («sedizione contro i Pitagorici»)¹³³ e al massacro ciloneo («seconda sedizione contro i Pitagorici»)¹³⁴. La diffusione dei membri della *Schola*, dovuta al massacro ciloneo, verso Taranto e verso il resto del mondo ellenico conduce ad una trasformazione dell'associazione da comunità istituzionale intra-statale a comunità culturale internazionale; ai fini di un'attenta considerazione dell'incidenza della dimensione etico/sociale sulla trattazione della nostra micro-tradizione di ricerca è necessario sviscerare i temi della a) *introduzione di un nuovo modello associativo* e b) *evoluzione storica della natura della comunità*. Preso come storicamente assodato il carattere dell'associatività della *Schola Pythagorica*¹³⁵, il dibattito storiografico sulla definizione della natura dell'associazione istituita da Pitagora conduce lo studioso moderno a soffermarsi su tre nozioni:

In base alle testimonianze delle fonti antiche, infatti, il pitagorismo può essere interpretato come un *movimento religioso*, una vera e propria setta o confraternita, o come un *partito politico*, o come una scuola filosofica, o anche come una *scuola scientifica* con spiccati interessi nel campo delle matematiche. Questa molteplicità di immagini è un riflesso di quella che caratterizza la figura di Pitagora, presentato dalla tradizione come uomo politico, come filosofo, come matematico, o come taumaturgo dai tratti sciamanici, santone a capo di una setta religiosa, figura prosima alla divinità¹³⁶.

Le definizioni consolidate e diffuse sono: a) setta mistica, b) istituzione civica, e c) scuola scientifica, con tendenza della dottrina moderna ad accreditare tesi di *sincretismo storiografico*:

Il pitagorismo, in effetti, costituisce una realtà assai complessa, perché non si tratta solo di una corrente filosofica, ma anche di un movimento caratterizzato da un for-

¹³³ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [14, A, 16] (Polyb. II 39) e (Iambl. 262). Giamblico continua: «[...] Ippaso e Diodoro e Teage domandarono che fosse concesso a tutti il diritto di partecipare alle assemblee e di essere eletti alle cariche cittadine, e che fosse fatto dovere ai magistrati di render conto della loro attività ufficiale a uomini designati dalla sorte tra tutti; s'opposero Alcimaco e Dimaco e Metone e Democede, Pitagorici dicendo che non doveva essere modificata la costituzione patria. Vinsero i democratici» (Iambl. 257), con successivi riferimenti ai due alleati Cilone (aristocrazia conservatrice) e Ninone (democrazia).

¹³⁴ Cfr. *ivi*, cit., [44, A, 4a] e [14, A, 16 (249/250/251)].

¹³⁵ Cfr. M. TIMPANARO CARDINI, *Pitagorici: testimonianze e frammenti*, Firenze, La Nuova Italia, 1969, vol.III, 12: «[...] I Pitagorici invece costituiscono un fenomeno nuovo: studiano e lavorano, per usare un termine moderno, in *équipe*; il loro nome è un programma, una sigla; infine, è un termine tecnico, indicante un dato orientamento mentale, una certa visione della realtà su cui consentono uomini e donne di patria e di condizioni diverse».

¹³⁶ Cfr. B. CENTRONE, *Introduzione a i Pitagorici*, cit., 5.

te spirito religioso (probabilmente legato a culti misterici come l'orfismo), dalla vita in comune, dall'esercizio sia della vita attiva (politica) sia di quella contemplativa (ricerca pura)¹³⁷.

L'analisi diacronica sulla natura associativa della *Schola Pythagorica*, orientata a riconoscere, tra vittoria di Crotona su Sibari e «sedizioni contro i Pitagorici», l'evidenza storica di una trasformazione da comunità istituzionale intra-statale a comunità culturale internazionale, deve essere suffragata dall'intuizione centroniana¹³⁸ della struttura duale, insieme civica e religiosa, dell'*istituzionalità* della stessa associazione allo stato nascente. La nuova associazione di Pitagora nasce come *trait d'union* tra i consueti modelli dell'ἔταιρεία¹³⁹ e del θῆσος, associandosi senso della πόλις e senso della divinità in una comunità istituzionale intra-statale assai coesa¹⁴⁰; con la frantumazione comunitaria successiva alla seconda «sedizione contro i Pitagorici» e sotto l'influsso di modelli contaminativi come Accademia e scuola aristotelica¹⁴¹, l'associazione verrà ad assumere natura di comunità culturale internazionale, con influssi a Taranto, in Grecia, sull'intero mondo ellenistico e a Roma. Presa in considerazione l'innovatività della natura dell'associazione, i nuclei storiografici dominanti della mia ricerca restano due: essere e cosmo *vs.* dover essere e morale/diritto nella *Schola Pythagorica*. Il nucleo essere / cosmo si snoda su una strada, la strada della dialettica¹⁴², lastricata dal nesso ontologia /

¹³⁷ Cfr. F. TRABATTONI, *La filosofia antica*, cit., 21.

¹³⁸ Cfr. B. CENTRONE, *Introduzione a i Pitagorici*, cit., 67/68.

¹³⁹ Per un minuzioso esame dell'ἔταιρεία ateniese si consultino C. TALAMO, *Eterie e democrazia ad Atene*, in A.D'Antena- E.Lanzillotta, *Alle radici della democrazia. Dalla polis al dibattito costituzionale contemporaneo*, Roma, Carocci, 1998, 43-56, e, in forma di sintesi, il recente G. POMA, *Le istituzioni politiche della Grecia in età classica*, Bologna, Il Mulino, 2003, 150-152.

¹⁴⁰ Cfr. G. SOLE, *Il tabù delle fave*, cit., 129: «La società pitagorica, come ogni comunità chiusa, era accerchiata dal mondo esterno e continuamente minacciata da contaminazioni. Gli adepti per difendersi dovevano stringersi intorno a dei valori e imporsi delle limitazioni [...] I "non fare" di Pitagora rappresentavano un codice morale che proteggeva la società da comportamenti che potevano distruggerla». La «sindrome da accerchiamento» senofanea, causata nel contesto storico dell'«ellenicità marginale» del VI e V secolo a.c. dall'inclusione, in Asia Minore, delle città ioniche nella morsa dei Persiani e, in Italia, delle città meridionali e siceliotie nella stretta dei barbari meridionali (Etruschi e Lucani) e di Amilcare (Imera, 480), viene raddoppiata nella *Schola Pythagorica*, essendo riferita anche all'ambiente intra-statale [I. POZZONI, *Radici cosmiche e ramificazioni etiche della narrazione culturale senofanea. Unità e discriminazione*, in I. Pozzoni (a cura di), *Grecità marginale e nascita della cultura occidentale. I Presocratici*, Villasanta, Limina Mentis Editrice, 2008, 122].

¹⁴¹ Cfr. B. CENTRONE (a cura di), *Pseudopythagorica Ethica*, cit., 13.

¹⁴² Cfr. G. SOLE, *Il tabù delle fave*, cit., 140 («Lévi-Strauss sostiene che l'attività mentale dell'uomo tende ad organizzarsi attorno ad una struttura binaria, e che il passaggio dallo stato di natura allo stato di cultura si definisce con la sua attitudine a pensare le relazioni biolo-

numero: l'intreccio teoretico tra un' *ontologia non monistica*, fondata sulla distinzione materia/anima e sul riconoscimento dell'esistenza d'una differenziata varietà di elementi, e un'etica conservatrice, basata sull'affermazione della *concordia ordinum* nella πόλις, conduce, in cosmologia, all'ideazione della nozione di ἁρμονία del κόσμος. La definizione di una nozione *coerente* di κόσμος, in cui si integrino nozione antica di cosmo e nozione moderna di ordinamento, è obiettivo teoretico della *Schola Pythagorica*, in linea con le ricerche dei rimanenti Presocratici (milesii¹⁴³, Senofane¹⁴⁴ ed Eraclito¹⁴⁵). La riflessione cosmologica di Pitagora ha come radice teoretica un' *ontologia non monistica*, derivata dalla distinzione milesia tra «sostanza» e «movimento», in due tratti: a] nella distinzione del κόσμος tra ambito della «materia» e ambito dell'«anima» e b] nel riconoscimento in ciascun ambito del κόσμος dell'esistenza d'una immensa varietà di elementi (c.d. «costituenti cosmici»); il non monismo

giche sotto forma di sistemi di opposizioni»), con riferimento a C. LÉVI-STRAUSS, *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore, 1966. La tesi storiografica della dialetticità come nucleo teoretico chiave della trattazione dei Presocratici tutti è difesa da A. MADDALENA, in A. MADDALENA (a cura di), *I Pitagorici*, cit., 8.

¹⁴³ Nei milesii vive una costante teoretica atta a considerare cosmo o come ordine armonioso (Talete) o come sistema (Anassimandro): in Talete cosmo è struttura coerente di costituenti, mossa dall'incidenza divina; con Anassimandro tale nozione rimane orfana della divinità e si individua in una serie di nessi (normativi) tra costituenti cosmici e tra cosmo e costituenti medesimi. Per J. Bernhardt «Questa concezione, nonostante i suoi principi aritmetologici e musicali rimane largamente tributaria nei confronti della cosmologia milesia [...]» [J. BERNHARDT, *I Presocratici: da Talete ai Sofisti*, in F. Châtelet (a cura di), *Storia della filosofia pagana*, cit., 20/21]; lo stesso in A. MADDALENA (a cura di), *I Pitagorici*, cit., 15/16.

¹⁴⁴ L'essere vittima di una dura sindrome da "accerchiamento" determina Senofane a condividere con i rimanenti Pre-socratici una definizione di κόσμος (ordine/ordinamento) caratterizzantesi – sulla scia di ideali di coesione interna e chiusura esterna della πόλις – come a] *unità*, e b] relazione tra costituenti cosmici e tra essi e il cosmo. Pur contaminato dalle tradizioni mistiche dell'Italia meridionale, costui – a detta della dottrina antica (Platone e Aristotele) – rimane tanto emotivamente inserito (trauma esistenziale dell'auto-esilio) nel contesto culturale del movimento ionico d'Asia Minore da non riuscire ad esimersi dal sostenere che tutto sia uno, senza tuttavia cadere nell'asserzione dell'identità tra natura, divinità e tutto o nell'introduzione di una anacronistica dottrina monoteista; dire "tutto è uno" non conduce mai il nostro autore a sostenere i due asserti "Dio è tutto" o "Dio è uno".

¹⁴⁵ L'ordine cosmico eracliteo è *ordinamento civile* concreto, ridotto a sistema (K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, Cohen, 1916, 175). Proiezione metonimica di un ordinamento terreno, κόσμος – nella trattazione del nostro autore – è ordinamento ermodoreo, idoneo a incarnarsi a simbolo ideale della storia costituzionale della πόλις di Efeso; mascherando esso ordinamento concreto sotto sembianza di astrazione scientifica e continuando a discuterne in codice, Eraclito riesce a mantenerne in vita *ratio* e valori successivamente alle disastrose sconfitte di Efeso/ Lade, all'esilio di Ermodoro e al ritorno in *auge* della fazione efesia dei *hydizontes*. La sistematicità è base teoretica dell'ordinamento ermodoreo: come a] rimedio – attraverso un ideale di certezza – contro arbitrarietà e discrezionalità dell'ἐπιείκεια delle società tribali e come b] mezzo di coesione nei confronti dell'intera massa cittadina contro le manovre della Persia.

di Pitagora si traduce, in Filolao, nel *dualismo* limitatezza/illimitatezza, facendo cadere la struttura del concetto di «armonia» del κόσμος sulla natura della relazione dialettica (λόγος) tra i differenti costituenti del κόσμος medesimo. Come tramite tra «materia» e «anima» o tra cose, il numero (λόγος) diviene simbolo della dialettica scaturente dalla commistione dottrinale tra ontologie non monistica di Pitagora e dualistica di Filolao, essendo «armonia» concordia tra elementi discordi e unificazione di elementi differenti. La confluenza dell'ontologia non monistica di Pitagora nell'ontologia dualistica di Filolao rende centrale nella definizione del concetto di κόσμος la nozione di *dialettica come nesso numerico* (λόγος)¹⁴⁶, con riconoscimento di una netta identità tra dialettica cosmica e nozione etico/sociale (dialettica civile) sintetizzata dai conflitti cittadini del V secolo a.c. Il nucleo dover essere / morale e diritto verte sulla discussione di tre interessanti tematiche: a) introduzione di *nuovi modelli d'aristocrazia*, b) riconoscimento di un'*etica normativa del controllo*, e c) elaborazione, nel diritto civile e criminale, di un c.d. *retributivismo morale*. L'intera trattazione dei nostri autori è attraversata dal richiamo ad un intenso *senso del divino*, idoneo ad inserire la *Schola Pythagorica* nel solco della tradizione del c.d. teo-ius-normativismo "omerico", con la sua *teoria della divinità normativa*, comune anche a Esiodo e Talete¹⁴⁷. Il dibattito sul diritto costituzionale è caratterizzato dalla tendenza a sostenere ideali di anti-anarchicità dell'amministrazione cittadina, consistenti nell'identificazione, nel concetto di νόμιμη, tra bontà dell'attività amministrativa e conformità all'ordinamento, nel riconoscimento della valenza salvifica dell'attività amministrativa, e nell'esaltazione della necessità d'un consenso su essa tra i consociati. Dai natali di Pitagora¹⁴⁸ e da alcune vi-

¹⁴⁶ Pur se intuita da J.E. Raven (J.E. RAVEN, *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge, University Press, 1948, 114), la continuità teorica tra i concetti di antitesi e di numero non è colta da Maddalena, che scrive: «Questi Pitagorici che posero come principi le antitesi sono quelli contemporanei di Alcmeone, quelli di cui Aristotele non sa dire se hanno appreso essi da Alcmeone o se hanno essi insegnato ad Alcmeone il pensiero della contrarietà [...] Gli altri Pitagorici, quelli che posero come principi i numeri e pensarono i numeri derivanti dall'uno e l'uno scaturiente dal pari o dal dispari, saranno più tardi, quelli della scuola di Filolao o quelli della scuola d'Archita» [A. MADDALENA (a cura di), *I Pitagorici*, cit., 14].

¹⁴⁷ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [11, A, 1 (27)]; la stessa tesi è sostenuta in [11, A, 3], dove Esichio definisce "cosmo" come ἔμψυχον και μόνων πλήρη, e in [11, A, 1 (35)].

¹⁴⁸ La nascita da ambiente non aristocratico è testimoniata da Ermippo [1026 F 23] e Neante [84 F 29] [F. JACOBY- G. SCHEPENS (a cura di), *Die fragmente der griechischen historiker, continued*, Berlin/Leiden, Weidmann/Brill, 1923-1998].

gende della stessa vita del fondatore della *Schola*¹⁴⁹, diviene sostenibile la consistenza storiografica dell'introduzione a Crotona, e nell'intera Italia meridionale, di un nuovo modello di aristocrazia, non assoluta, meno retributiva e meno connessa al dominio della terra, e fondata su «rispetto dell'ordinamento», collettivismo e consenso¹⁵⁰. La *ratio* storica dell'acusmatica, meccanismo culturale orientato a trasmettere il *bios* associativo, si individua nella costruzione di un'etica normativa del controllo, con valenza missionaria; obiettivo dell'acusmatica, connesso innovativamente all'«ideologia» dell'orfismo, è svincolare l'uomo dalla schiavitù delle emozioni, mirando ad ottenere uno stato di autocontrollo assoluto idoneo a facilitare *φιλία* e vita comunitaria, e a disinnescare i conflitti sociali e civili¹⁵¹. L'eredità trasmessa dalla *Schola Pythagorica* – attraverso Parmenide- all'etica ellenistica è immensa, offrendosi come alternativa all'etica eraclitea della resistenza e del rifiuto civile¹⁵². La discussione su diritto civile e criminale è definita dal concetto di *retributivismo morale*, dal momento che l'istanza conservatrice dell'ideologia di un'amministrazione νόμιμη mette il concetto di sanzione al centro della teoria del diritto dei nostri autori; relazionalità della δικαιοσύνη e nozio-

¹⁴⁹ Cfr. H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [14, A, 16]. Porfirio scrive che – a detta di Dicearco- esiliato da Crotona e trattenutosi a Caulonia, Pitagora si dirige a Locri, dove è accolto con riserva dalla locale amministrazione aristocratica: «Sappiamo, o Pitagora, che tu sei uomo sapiente; ma noi siamo contenti del nostro ordinamento e desideriamo che resti intatto: tu, se hai necessità di beni, chiedili; ma vai altrove». Sono chiari i tratti di rottura radicale tra modello aristocratico di Pitagora e modelli tradizionali di aristocrazia dell'Italia meridionale. L'attendibilità del racconto è confermata da E.L. MINAR, *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*, Baltimore, Waverly Press, 1942, 42.

¹⁵⁰ Cfr. G. SOLE, *Il tabù delle fave*, cit., 34/35: «Bisognava ripensare l'antica prospettiva aristocratico-sacerdotale legandola alla nuova realtà economica e sociale, fissare un sistema di valori individuali e di gruppo che garantisse un ordine e assicurasse un equilibrio tra individui, società e divinità [...] È probabile che il maestro di Samo, famoso per la sua sapienza, fosse stato chiamato da alcuni cittadini per riorganizzare il sodalizio aristocratico e fermare il partito dei democratici che già in diversi centri avevano conquistato il potere».

¹⁵¹ La *ratio* dell'etica di Pitagora è caratterizzata da Aristosseno [Fr 17 Wehrli]: «Si deve cacciare con ogni mezzo e [come medico] tagliare via con fuoco, spada e mezzi di vario tipo, dal corpo la malattia, dall'anima l'ignoranza, dal ventre l'abbondanza, *dalla città i conflitti*, dalla casa la discordia, da tutto insieme l'eccesso»; sulla stessa onda è Archita: «La scoperta del calcolo ha fatto cessare le discordie e ha accresciuto la concordia. Non è possibile che ci sia sopraffazione da che esso è stato trovato; c'è invece parità [...] Il calcolo è strumento di valutazione e impedisce i torti [...]» (H. DIELS- W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, cit., [47, B, 3]). Più che mero calcolo matematico, il λογισμός di Archita sembra essere esame dei nessi/relazioni tra cose o individui.

¹⁵² Cfr. I. POZZONI, *Eraclito de-crittato. L'ontologia civica di Eraclito d'Efeso*, cit., 54-60. Mentre l'anti-edonismo della trattazione eraclitea è indirizzato a destare «dormienti» dalla connivenza col dominio dei Persiani in Asia Minore, l'anti-edonismo della *Schola Pythagorica* è orientato a disinnescare i conflitti civili diffusi nell'intera Italia meridionale.

ne aristotelica di «contraccambio» (τὸ ἀντιπεπονθός) conducono ad una ideologia conservatrice della δικαιοσύνη come ἁρμονία – adottata anche da Platone, con moderazione in base a intellettualismo e non retributivismo socratici- atta a mostrare nel diritto civile i tratti della simmetria e della sinallagmaticità e nel diritto criminale i tratti del contraccambio e della retribuzione. L'amore viscerale nei confronti della struttura statale della πόλις, con le sue coesione interna e chiusura verso l'esterno, deriva ai nostri autori da una sorta di sindrome da "accerchiamento", causata nel contesto storico dell'«ellenicità marginale» italica del VI e V secolo a.c. dall'inclusione delle città meridionali e siceliote nella stretta dei barbari meridionali (Etruschi e Lucani) e dai reiterati conflitti sociali e civili intra-cittadini. Nato dalle «infinite barriere»¹⁵³ caratteristiche del territorio della Grecia continentale e diffuso a oriente e ad occidente nella successione storica delle colonizzazioni, tale modello statale (πόλις), avvalorato dal modello etico/sociale della *guilt-culture*, trova massimo stadio d'evoluzione all'interno dell'«ellenicità marginale», con attenzione verso avventure cittadine ittite o siriane e a ben amministrare relazioni bellicose con tribù e stati "barbari" circostanti. Contaminazioni cittadine orientali e sindrome da "accerchiamenti" concorrono a ricondurre in Grecia un modello statale orientato ad incrementare coesione interna e chiusura esterna che, nel corso del V/IV secolo, offrirà scudo insormontabile contro l'avanzata economica e militare della Persia e assicurerà nutrimento ad uno dei massimi successi istituzionali mai ottenuti dall'uomo nella storia della civiltà e della cultura (democrazia isonomica dell'età ellenica classica).

Ivan Pozzoni
 Direttore culturale della
 Liminamentis Editore

¹⁵³ Cfr. V. EHRENBURG, *Der Staat der Griechen* (1958), trad.it. *Lo stato dei Greci*, cit., 8.

Ivan Pozzoni

LA COLLOCAZIONE DELLA *SCHOLA PYTHAGORICA*
TRA ESSERE E DOVER ESSERE ETICO/SOCIALI

Summary

This my new contribution – on the wake of my recent studies on the milesian school, on Xenophanes, on Heraclitus and on Plato – aims to achieve three interesting historiographic objectives, neglected by the modern doctrine: a] to demonstrate – through close examination of the development of the Hellenic institutions – how, in the history of marginal Greece one must recognise an irrefutable feedback effect between the social context (colonization of Southern Italy) and the cultural context (the writings of Pithagorics); b] to analyze the evolution of the nature of the new associative model of the pythagorean community; c] to show how the theoretical interlacement among a non-monistic ontology, based on the distinction matter / spirit and on the recognition of the existence of a variety of different elements, and a conservative ethics, based on the statement of *concordia ordinum* in the city, leads, in cosmology, to conceive the notion of *cosmic harmony*.

Key words: milesian school, Pithagorics, *cosmic harmony*.

Received for publication: February 20, 2010 | Accepted for publication: February 28, 2010.

Información Filosófica 2010; 14; 1
DOI: 10.3308/2010.004

The online version of this article, along with updated information and services, is located on the World Wide Web at: <http://www.philosophica.org/public/pdf/IF101-pozzoni.zip>

Contributor Notes

Ivan Pozzoni is cultural director of Liminamentis Editore. Email: kiripoz@tin.it.

Online ISSN 1721-7709 - Print ISSN 1824-7121

© The Author [2010]. Published by IF Press.
All rights reserved. For Permissions, please e-mail: info@if-press.com