

1000  
Lana, J.  
1973

# VI I FRAMMENTI DEL PSEUDO IPODAMO PITAGORICO

VI

Nel *Florilegio* di Giovanni Stobeo sono riportati quattro passi tratti dal περὶ πολιτείας di Ippodamo Pitagorico<sup>1</sup>, e un passo dal περὶ εὐδαμονίας di Ippodamo Thurio<sup>2</sup>. I problemi che si pongono sono questi: i due autori, che Stobeo cita, sono un'unica persona? Se sì, quest'unico scrittore è da identificare con l'Ippodamo architetto e filosofo?<sup>3</sup>.

Non è difficile rispondere ai quesiti perché l'esame delle particolarità linguistiche e lessicali dei cinque frammenti mostra chiaramente la loro provenienza da un solo autore, che in quattro frammenti è designato secondo la scuola filosofica che seguiva e nel rimanente secondo il presunto suo luogo di origine. D'altra parte non è pensabile possa trattarsi di Ippodamo di Mileto perché le teorie, che leggiamo nei passi conservati da Stobeo, sono nettamente diverse e sovente in contrasto con quelle dell'utopista<sup>4</sup>. Esse sono poi, nella forma, dichiaratamente pitagoriche<sup>5</sup>; mentre, come ho dimostrato<sup>6</sup>, è da escludere che l'architetto fosse un pitagorico. Tra il progetto di Ippodamo e queste pagine riportate da Stobeo v'è, come osserva giustamente A. Delatte<sup>7</sup>, un'unica concordanza, nella simpatia per la divisione tripartita: ma *cette concordance, toute formelle, est vraiment peu de chose*.

Così che restano possibili due soluzioni: o si tratta di opere apocrife; o davvero esistette un altro Ippodamo, di Thuri, seguace delle teorie pitagoriche. Se ammettiamo che i frammenti

<sup>1</sup> IV, XXXIV, 71, p. 846 H.; IV, I, 93-94-95, p. 28 sgg. II.

<sup>2</sup> IV, XXXIX, 26, p. 908 H.

<sup>3</sup> Si v. in questa Rivista alle pp. 125-151 il mio studio su *L'Utopia di Ippodamo di Mileto* [qui sopra, pp. 107-157].

<sup>4</sup> Ciò è notato anche in Diels-Kranz, *Vors.*, 39, I (nota in I, p. 390, nota alla l. 4).

<sup>5</sup> Per quanto concerne le idee e concezioni del pensiero politico di Platone, Aristotele, Dicerco, come osserverò più avanti.

<sup>6</sup> Nel precedente articolo, pp. 133-141 [qui sopra, pp. 116-125].

<sup>7</sup> *Essai sur la politique Pythagoricienne*, Liège, 1922, p. 126.

siano apocrifi, bisognerà pensarli appartenenti all'età del neopitagorismo (e in tal caso si potranno fare risalire sin verso i primi secoli dell'età volgare) nella grande fioritura di opere apocrife che si amava attribuire all'originaria scuola pitagorica: il che è reso verisimile dal fatto che le teorie esposte mostrano senza possibilità di dubbi la dipendenza da Platone, da Aristotele, da Dicaarco.

Che cosa ci vieta di prestare fede a Stobeo riguardo all'esistenza di un secondo Ippodamo, oltre all'architetto utopista? È motivo di sospetto il fatto che tutte le altre fonti tacciano dell'esistenza di questo pitagorico, tranne il lessico di Suida che, tra le opere attribuite a Theano, registra anche un'opera *Intorno alla Virtù* dedicata a Ippodamo Thurio. Ma, data questa testimonianza e dato che i frammenti di Theano riferiti da Stobeo sono apocrifi, può forse presumersi che apocrifi siano anche i frammenti di Ippodamo riferiti dal medesimo Stobeo.

Però, in fondo, il problema della realtà storica del nuovo Ippodamo è secondario, perché, quand'anche si potesse provare che Ippodamo Pitagorico esistette realmente, ciò a nulla gioverebbe in quanto nulla si potrebbe dire di lui e della sua vita. In altri termini, più che l'epoca in cui le opere furono scritte, importa riuscire a determinare l'epoca a cui risalga il nucleo centrale della dottrina esposta. Ci dobbiamo chiedere: le teorie esposte risalgono all'originario Pitagorismo? In caso negativo sino a che punto ci possono illuminare sulle concezioni dell'antico Pitagorismo? Infatti in ciò risiede la loro importanza, essenzialmente, in quanto possano servire a ricostruire, almeno nelle linee fondamentali, l'edificio dell'antico Pitagorismo. Che possano, sostanzialmente, farsi risalire sino alla originaria Scuola Pitagorica sostiene il Delatte<sup>8</sup>: lo studioso belga, tuttavia, avanza la sua tesi con infinita cautela (pp. 158-9): riconosce i punti di contatto con la letteratura politica del IV sec., pur escludendo che si tratti di un plagio: erano problemi dibattuti assai in quell'epoca e perciò si deve parlare di coincidenza, non di dipendenza, con Platone, Aristotele e i minori. È tuttavia difficile accedere alla tesi del Delatte, quando egli stesso nota l'uso del termine *ἐπιχουρον* *proprement platonicien*, che designa una delle classi dello

stato ippodameo: il che porta a collocare il nostro scrittore dopo Platone e a riconoscere in lui l'influsso del pensiero platonico. Ma io credo che Ippodamo Pitagorico debba essere collocato anche dopo Aristotele, per un motivo che mi pare assai convincente. La divisione dei cittadini nelle tre classi: di coloro che si occupano del governo; di quelli che pensano alla difesa della città; e infine di quelli che procurano i mezzi di sussistenza alla comunità; coincide quasi perfettamente con la classificazione di Aristotele (*Polit.*, VII, VIII, 9, 6). Presso Ippodamo la terza classe (*τὸ βάνανσον*) si suddivide in altre tre: degli agricoltori (*τὸ γεωπόνον*); degli operai meccanici (*τὸ τεχναικόν*); e dei commercianti (*τὸ μεταβλατικόν*); esattamente come in Aristotele, ove diversi sono i termini usati, ma identica la sostanza della cosa: infatti la terza classe per Aristotele si suddivide in: *τὸ βάνανσον* (operai meccanici); *τὸ ἀγοραῖον* (commercianti); *οἱ γεωργοί* (agricoltori).

È difficile, dopo questa constatazione, pensare a una semplice, non voluta coincidenza tra i due scrittori: mi sembra si debba concludere che Ippodamo Pitagorico visse dopo Aristotele, forse nell'ambiente del Peripato: diede egli forse una vernice pitagorica a teorie platonico-aristoteliche, così come, al tempo di Pericle, il filosofo Damone mascherava — come pare — con le teorie pitagoriche la natura sofistica delle sue dottrine?

È interessante notare come l'autore dei frammenti, nel tentativo di ricostruire la genuina dottrina pitagorica, non abbia saputo, o potuto, risalire alla fonte, e necessariamente la sua esposizione sia rimasta intinta di concezioni platoniche e postplatoniche: il che contribuisce a convincere di due cose: da un lato, dell'epoca abbastanza recente in cui egli scrisse; dall'altro, della quasi impossibilità, allora, di risalire al nucleo genuino e originario del pensiero pitagorico abolendo il tramite peripatetico. È insomma, questo, di Ippodamo, un pitagorismo visto con la lente di Aristotele.

Ben più genuinamente pitagorici sono invece, per esempio, i trattati sulla regalità di Ecfanto, Diotogene e Sthenida, che Louis Delatte ha studiati recentemente con ogni cura<sup>9</sup>. Lì la monarchia è esaltata nel suo carattere divino, né gli autori si preoccupano

<sup>8</sup> Nel cit. *Essai sur la politique Pythagoricienne*.

<sup>9</sup> *Les traités de la royauté d'Ecfante, Diotogène et Sthénidas*, Liège, 1942: su cui v. la mia recensione in « Riv. di Filologia Classica », 1949, pp. 136-140.

della forma migliore di governo: per essi il problema non è neppure da porre. Invece Ippodamo discute con ogni serietà sulla migliore forma di governo sostenendo, si badi, l'ideale della forma *mista* di costituzione, nella quale è lasciato posto alla monarchia, all'aristocrazia e alla democrazia. È vero che la speculazione politica in Grecia ben per tempo si pose il problema della miglior forma di governo e che le teorie della forma mista godettero, già in età antica, simpatie negli ambienti colti della società greca. Già Erodoto ne parlava e trattava nella sua opera storica (III, 80-83); nel secolo quarto ne discutono largamente Platone, Aristotele, Isocrate, Dicaarco<sup>10</sup>. Ma non si è badato a questo: mentre i filosofi e i pensatori espongono le loro teorie sulle varie forme di governo per poi concludere che *una* di esse va riconosciuta come la migliore, al più combinata con un'altra, il nostro invece accetta tutte tre le forme di governo e le vuole *coesistenti e commiste* nella sua città ideale: il suo regime dev'essere contemporaneamente monarchico, aristocratico e democratico. Sistema ben singolare e bizzarro, che d'altronde non si riesce, nel testo frammentario, a capire come potesse realizzarsi; ma anche ben diverso dalle teorie di Platone e Aristotele. È forse invenzione di Ippodamo?

Dicaarco, l'allievo di Aristotele e coetaneo e amico di Teofrasto, scrisse un'opera politica, il *Τριπολιτικός*<sup>11</sup> in cui, come appunto il titolo già dichiara, sosteneva la preferibilità della forma mista, nel governo, di monarchia, aristocrazia, democrazia<sup>12</sup>. Poco sappiamo di questo dialogo<sup>13</sup>: lo ricordano, tra gli antichi, Cicerone (*Ad Att.*, XIII, 32) dandocene soltanto il titolo; e Ateneo (IV, 141 a, fr. 72 W.) che ne conserva un discreto frammento. Pare che l'opera constasse di due parti: la prima teorica (il *Τριπολιτικός* vero e proprio); la seconda esemplificatrice (*Σπαρτιατῶν πολιτεία*<sup>14</sup>), a cui va probabilmente riferito il fr. 72 W.

<sup>10</sup> V. i testi cit. da A. DELATTE, o. c., pp. 99-109, 154-55.

<sup>11</sup> Per Dicaarco si v.: FR. WEHRLI, *Dikaiaarchos*, Die Schule d. Aristot., Texte u. Komm., II, 1, Basel, 1944; sul *Τριπολιτικός* si v. il commento, ivi, pp. 64-66. Vedasi pure MARTINI, «Pauly-Wissowa», R. E., 51, coll. 550-551. [L. BERTELLI, *Εἰδος Δικαιοκρατικόν*, «Atti Acc. Sc. Torino», 1963, pp. 175-209].

<sup>12</sup> Fr. 71 W. (Pior., *Bibl.*, 37).

<sup>13</sup> Che fosse un dialogo non è certo, ma pare assai probabile.

<sup>14</sup> V. SOLMSEN, «Philologus», 1933, p. 338; WEHRLI, o. c., comm.,

presso Ateneo, che tratta dei fidizi spartani. Cosicché, per Ippodamo, occorre richiamare, a questo proposito, non le discussioni sullo stato ideale di Platone e di Aristotele<sup>15</sup>, bensì l'opera di Dicaarco, l'*Εἰδος Δικαιοκρατικόν*, il quale trascoglieva e combinava tutti tre i regimi. Qui sta la «novità» di Dicaarco: dalla quale, *direttamente*, dipende il nostro autore, come mi sembra debbano dirsi in qualche modo derivate le pagine famose di Polibio (VI, 2-10) (che presuppone, tuttavia, anche Panezio), e Cicerone (*de rep.*, I, 45; II, 65).

Anche la proposta di abituare i giovani alla vita in comune favorendo ogni forma di associazione a carattere politico o militare o, come oggi diremmo, sportivo, mentre può, assai genericamente, essere stata suggerita a Ippodamo dal solito modello della vita spartana, può anche essere derivata dal *Τριπολιτικός*, di cui uno dei frammenti conservatisi tratta appunto, come ho già osservato, dei fidizi spartani. In conclusione si può essere certi che l'opera dell'Ippodamo Pitagorico è posteriore a Dicaarco, cioè, grosso modo, non poté essere scritta prima della seconda metà del sec. III av. C.

Bisogna ancora osservare che le espressioni usate dall'autore contro i sofisti — espressioni che, nel complesso della sua prosa aridamente didattica e pedantesca simmetrica un poco stupiscono — mostrano una tale vivacità che non sapremmo come spiegare. Una cosa è certa: che tale posizione polemica non poteva essere assunta dal Pitagorismo delle origini, il quale ignorava il problema della Sofistica<sup>16</sup>: bensì era spiegabile in filosofi pitagorici o neopitagorici, che si fossero formati alla scuola o seguendo gli insegnamenti di Aristotele.

Nei frammenti di Ippodamo si è ormai lontani dal Pitagorismo originario e in essi appare chiaro il carattere composito:

p. 64. L'opera dovette avere molta fortuna nell'antichità se la forma di governo in essa prospettata si chiamava *εἶδος δικαιοκρατικόν* (fr. 71 W.) e se a Sparta essa veniva letta ogni anno ai giovani in forma ufficiale davanti al collegio degli efori; e questo uso durò a lungo, se dobbiamo credere a SUIDA, s. v. *Δικαιοκράτης* (fr. 1 W.).

<sup>15</sup> Come fa A. DELATTE, o. c., pp. 154-155.

<sup>16</sup> Ciò non esclude, beninteso, che certe correnti sofistiche siano collegate col Pitagorismo (come per Gorgia ha dimostrato A. ROSTAGNI, *Un nuovo capitolo nella storia della Retorica e della Sofistica*, «St. It. di Filologia Classica», 1922, pp. 148-201 [= *Scritti minori*, I, pp. 1-59]).

dell'originario Pitagorismo si è conservato l'elemento esteriore, cioè il numero considerato come fondamento di ogni realtà e di ogni costruzione logica, la comparazione della società politica con uno strumento musicale, la terminologia musicale applicata allo Stato: ma la sostanza è un'altra. Sono, in verità, gli insegnamenti del Peripato, dell'Accademia, di Dicaarco (pur misti a teorie pitagoriche forse in parte genuine), immessi dentro a una intelaiatura pitagorica.

Potrei rendere conto qui minutamente delle ricerche di natura linguistica compiute sui testi di cui ora darò la traduzione: ma non lo credo necessario, sia perché le conclusioni, a cui si perviene, non modificano ciò che già ho detto, sia perché la lingua di tutti questi scritti apocrifi è molto simile: usa un dialetto dorico puramente letterario, non certamente parlato in alcuna parte della Grecia, con infiltrazione di vocaboli anche ellenistici e della lingua poetica, segni indubbi dell'epoca relativamente recente in cui furono composti<sup>17</sup>.

Mi sembra pertanto che le conclusioni di A. Delatte<sup>18</sup>, tendenti a rivendicare il valore di questi scritti per la ricostruzione delle originarie dottrine pitagoriche, debbano sostanzialmente respingersi: non escludo che di tali dottrine possa essersi conservato qualcosa, ma esso è in ogni caso talmente soffocato nella selva delle molteplici derivazioni da altre fonti, che assai difficile diventa sceverarlo con qualche speranza di raggiungere risultati sicuri.

Ecco ora il testo tradotto<sup>19</sup> dei cinque frammenti: precedono i due dichiaratamente teoretici, che vorrebbero porre i fondamenti logici e speculativi alla costruzione dell'edificio politico quale è abbozzata nei rimanenti tre.

<sup>17</sup> Uno studio di pretto carattere linguistico e lessicale sarebbe fuori di luogo in questa Rivista: anche perciò me ne astengo.

<sup>18</sup> O. c., pp. 159-160.

<sup>19</sup> Conosco le traduzioni latine di C. GESNER, nella sua terza edizione di Stobaeo, Tiguri, 1559 (il fr. I è tradotto alle pp. 553-555; il fr. II alla p. 534; il fr. III alle pp. 248-250) e del MULLACH, *F. Pb. G.*, II, pag. 9 sgg.; e quella francese del BISE, «Archiv f. Philos.», 1923, pp. 31-42. Anche A. DELATTE, o. c., pp. 132-158; 170-172, traduce e commenta in parte i frammenti stessi.

# I - Dall'opera di Ippodamo Thurio «Sulla Felicità»<sup>1</sup>.

Degli esseri viventi alcuni sono atti alla felicità, altri no. Sono atti alla felicità tutti quelli forniti di ragione: infatti la felicità non può andar disgiunta dalla virtù, e d'altra parte la virtù si trova soprattutto negli essere forniti di ragione. Non possono godere la felicità < quanti sono sprovvisti di ragione: infatti, come a chi è privo della vista non può attribuirsi né<sup>2</sup> l'azione (ἔργον) del vedere, né la possibilità (ἀρετά) della vista, così a chi è privo di ragione né l'attività di chi ne sia fornito né le possibilità degli esseri razionali<sup>3</sup>. La felicità, poi, e la virtù dell'essere razionale sono in parte un'attività, in parte un'arte (τέχνη). Degli esseri razionali alcuni sono perfetti di per se stessi (αὐτοτελέα): quanti in sé hanno la perfezione e non abbisognano di nulla dal di fuori né per esistere né per esistere bene. Tale, in verità, è Dio. Non sono perfetti in se stessi quanti non hanno in sé la completezza ed abbisognano, per di più, di un intervento dall'esterno: tale è l'uomo. Ancora: degli esseri, che non hanno in sé la perfezione, alcuni sono completi e altri no. Completati sono quelli che esistono conformemente alla lor propria causa e alla causa esterna: secondo la lor propria causa, in quanto danno prova di natura buona e di un modo di sentire (προαίρεσις) in accordo con essa; secondo la causa esterna, in quanto scelgano buone leggi e buoni governanti. < Tale è l'uomo moralmente e politicamente buono (καλοκάγαθος)>.

Incompleti sono quelli che non rispondono a entrambe le condizioni, o singolarmente, o nel loro complesso: sono esseri dappoco per la natura stessa della loro anima: tale è l'uomo moralmente e politicamente non buono (θάτερος)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Stob., *Floril.*, IV, XXXIX, 26, p. 908 sgg. II: questo fr. è tradotto in italiano in G. D. ROMAGNOLI, *L'Antica Morale Filosofica*, Prato, 1838, pp. 195-199. — Si noti il carattere rigidamente matematico di tutta la esposizione: talora le teorie sono riducibili alla forma matematica della proporzione tra quattro grandezze. Interessante il legame, affermato con vigore, della politica con la morale: lo stato di questo pitagorico è uno stato etico e formativo. (Idee assai simili sono esposte nel fr. di EURIFAMO PITAGORICO, *Sulla Vita* (ap. Stob., *Floril.*, IV, XXXIX, 27, p. 914 sgg. II.), per cui si può vedere A. DELATTE, o. c., p. 174 sgg.).

<sup>2</sup> L'integrazione è resa necessaria dal senso.

<sup>3</sup> Il punto di partenza per questo ragionamento è probabilmente in PLAT., *Resp.*, I, 24.

<sup>4</sup> Per il carattere tecnico, che ha qui il termine θάτερος, quale espressione della lingua teologica, oltre i riferimenti ai testi cit. in A. DELATTE, o. c., p. 156 n. 3; e in ROSTAGNI, *Il Verbo di Pit.*, Torino, 1924, p. 43 e

Esistono due specie di uomini completi: gli uni sono completi per natura, gli altri per la vita che conducono. E per natura lo sono soltanto i buoni: e son questi che possiedono la virtù: la virtù, si sa, della essenza di ciascuna cosa è il vertice e la perfezione: quella dell'occhio, invero, è, della natura dell'occhio, il vertice e la perfezione: quella dell'uomo è, della natura umana, il vertice e la perfezione. Quelli che sono completi per la loro vita, invece, sono non soltanto buoni ma anche felici. La felicità è la perfezione della vita umana. La vita umana è un insieme di azioni tra loro accordate (*σύσταμα τῶν πραξίων*)<sup>5</sup>, la felicità è ciò che conduce le azioni al loro fine. Rendono perfette le azioni sia la virtù che la fortuna: la virtù quanto all'utile; la buona fortuna quanto all'esito favorevole (*κατόρθωσις*).

Dio, pertanto, non è né diventato buono per aver appreso la virtù da qualcuno, e neanche felice per aver goduto i favori della fortuna. Infatti è sempre stato buono per natura e felice per natura: sempre tale è stato e sempre sarà e non cesserà mai di essere tale perché è incorruttibile, e per sua natura buono. L'uomo invece non è <né buono per natura> né felice per natura, ma ha bisogno di imparare e di essere previdente: per diventare buono gli occorre la virtù, per diventare felice la buona fortuna. Ed è perciò che la felicità dell'uomo si riassume in questi due elementi, nell'essere lodato e nell'essere stimato felice (*ἔπαινος καὶ μακαρισμός*): la lode vien dalla virtù, la beatitudine dalla prospera fortuna. La virtù, pertanto, egli la possiede per il suo destino divino, la buona fortuna per il suo destino mortale. Traggono la loro origine, in verità, le cose mortali dalle cose divine e le cose che sono sulla terra da quelle che sono nel cielo; le cose meno buone, poi, dalle migliori<sup>6</sup>. E per questi motivi l'uomo, che segue la traccia della divinità, è buono e tocca la felicità; quello invece che tien dietro alle cose mortali, tocca l'infelicità. Infatti per chi è saggio la buona fortuna è un bene e una utilità: un bene, perché egli sa a che cosa giova; un vantaggio, perché gli serve nel compimento delle sue azioni. Bella cosa, pertanto — ogni qualvolta la buona fortuna è al servizio dell'intelligenza, come un vento favorevole giova a chi vuol navigare velo-

ce — agire tenendo lo sguardo fermo alla virtù, così come il nocchiero guida la nave con lo sguardo fisso ai movimenti degli astri. Così facendo, infatti, non solo presterà ossequio al dio, ma anche regolerà il bene umano sul modello del bene divino.

È anche questo è chiaro, che la vita differisce secondo la disposizione dell'animo (*διάθεσις*) e secondo il modo di agire (*πράξις*). Necessariamente la disposizione dev'essere buona o cattiva; la sorte felice o infelice: e buona è quella che partecipa della virtù, cattiva quella che partecipa della malvagità. Le azioni, poi, sono felici nella prospera fortuna, poiché sono condotte a termine in accordo con la ragione; infelici nella cattiva fortuna, perché falliscono quanto al compimento. Perciò bisogna non solo imparare a conoscere la virtù, ma anche farne acquisto e servirsi, sia per custodire<sup>7</sup>, sia per ingrandire, sia — e ancora più — per rinnovare le famiglie e le città. E infatti occorre non solo avere il possesso dei beni, ma ancora saperne trarre vantaggi. Tutto ciò avverrà se l'uomo si trovi in una città retta da buone leggi.

E io dico che sono queste cose il cosiddetto « corno di Amaltea ». Nel retto ordinamento politico (*εὐνομία*) c'è tutto e senza di esso né può sussistere la massima perfezione della natura umana né, qualora la si abbia raggiunta e accresciuta, potrebbe continuare a sussistere. L'eunomia, infatti, comporta la virtù e la spinta verso la virtù perché in conformità ad essa, anche, si generano le nature buone; i costumi, le abitudini, le leggi sono ottime<sup>8</sup>; le parole dette sono sagge, ed esistono la pietà e il rispetto verso le cose che più ne sono degne. Perciò chi desidera raggiungere la felicità e mantenere diritta la rotta della propria esistenza deve vivere la sua vita, sino al termine estremo, in una città dove il buon ordinamento sia in vigore, stando lontano egli stesso da ogni forma di negazione del buon ordine (*ἀνομία*).

La ragione, poi, ci fa conoscere un altro motivo per cui si rendono necessarie le cose già dette. Infatti l'uomo fa parte di una società: e coi mezzi di cui si discorre raggiunge la perfezione secondo la ragione stessa, in quanto non solo entra a far parte della società, ma vi entra a far parte bene. Mentre alcune cose si trovano nella collettività, ma non nell'individuo singolo, altre,

p. 53, si può ricordare: AESCH., *Agam.*, 151; SOPH., *Philoct.*, 503; EURIP., *Med.*, 639.

<sup>5</sup> Nell'uso del termine *σύσταμα* v'è da riconoscere un influsso del linguaggio tecnico musicale (v., p. es., ARIST. QUINT., *De mus.*, I, p. 15 sgg.), secondo cui esso significa: « consonanza di più toni ».

<sup>6</sup> Per questa teoria del mutamento nelle cose esistenti v. il fr. II.

<sup>7</sup> Leggo: *ἐξ φυλακάν*.

<sup>8</sup> Qui è espressa con chiarezza la funzione formativa dello Stato: la natura dell'uomo non è buona di per sé, ma può diventare tale se l'uomo si trovi a vivere in uno stato dove viga l'eunomia. Strettissimo è il legame tra la morale e la politica.

invece, sono nel singolo e non davvero nella collettività: altre ancora sono sia nella collettività che nel singolo e nel singolo soltanto in quanto sono anche nella collettività. Infatti l'armonia, la sinfonia e il numero risiedono nella collettività: nulla infatti è autonomo sicché possa da solo realizzare il tutto di queste parti. La finezza dell'udito, l'acutezza della vista, la celerità del piede sono soltanto nell'individuo considerato singolarmente; la felicità, invece, e la virtù dell'anima risiedono sia nel singolo che nella collettività, sia nell'insieme delle parti (*ἐν τῷ ὅλῳ*) sia nel tutto (*ἐν τῷ παντί*). E perciò nel singolo perché anche nei più, e nei più perché anche nel complesso delle parti e nel tutto. L'ordinamento, infatti, di tutta quanta la natura è anche l'ordinamento di ciascuna delle sue parti singolarmente considerata e l'ordinamento di ciascuna singola parte ha completato la perfezione del tutto e dell'insieme delle parti. Questo<sup>9</sup> avviene perciocché per natura il tutto esiste prima della parte, ma non la parte prima del tutto. Per esempio: se l'universo non esistesse, non ci sarebbe neppure il sole, né la luna, né i pianeti, né le stelle fisse: ma poiché l'universo esiste, anche ciascuna di queste parti esiste. Lo stesso potrebbe osservarsi anche a proposito delle nature stesse degli esseri viventi: se l'essere vivente non esistesse, neppure l'occhio esisterebbe, neppure la bocca, neppure l'orecchio: ma, poiché l'essere vivente esiste, anche ciascuna di queste parti esiste. Come il tutto sta alla parte, così anche la virtù del tutto sta a quella delle parti<sup>10</sup>. Se non esistesse, infatti, l'armonia e la provvidenza divina (*ἔσθ' ὅτι θεῖα*) sull'universo, non potrebbe essere che ancora sussistano nell'ordine gli elementi dell'universo; allo stesso modo, se mancasse il buon ordinamento nella città, non potrebbe, il cittadino, essere virtuoso o felice. Qualora l'essere vivente non avesse la buona salute, non potrebbero, il piede o la mano, essere robusti e sani.

È dunque l'armonia la virtù del cosmo; l'economia la virtù della città; la sanità e la robustezza la virtù del corpo. E ciascuna delle loro singole parti è stata ordinata per il tutto e per ciò che risulta dall'insieme delle parti. Gli occhi, infatti, vedono per conto di tutto il corpo e tutte le altre membra e parti sono state ordinate per il tutto e per l'insieme delle sue parti<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Il testo in questo punto è corrotto.

<sup>10</sup> Si osservi la struttura matematica del pensiero: questa è una tendenza propria del Pitagorismo, rilevata già da ARISTOT., *Met.* XII, 3, p. 1078 b 21.

<sup>11</sup> L'uomo, dunque, non può vivere fuori dello Stato bene ordinato se

## II. - Dall'opera di Ippodamo Pitagorico: «Intorno allo Stato»<sup>12</sup>.

Tutte le cose mortali per legge insopprimibile di natura incessantemente sono soggette a trasformazioni, le une mutandosi di cattive in buone, le altre di buone in cattive. Le cose, infatti, una volta nate crescono; e, cresciute, raggiungono la loro acme; e dopo aver toccato l'acme invecchiano e da ultimo interamente periscono. Alcune, d'altra parte, nate per opera della natura, sono confinate nel dominio dell'invisibile per opera, sempre, della natura; e, un'altra volta, passano dall'invisibile al visibile per un mutamento che interviene nella causa prima (*ἀμειβῶν γενέσθαι*) e per il ciclico rivolgimento della distruzione che torna anch'essa indietro verso i suoi punti di partenza (*ἀνταποδόσει φθορᾶς κύκλον αὐταύτας ἀναποδιζοίσας*); altre cose, invece<sup>13</sup>, si trasformano allo stesso modo per effetto della sconsideratezza umana che infuria inclinando alla violenza (*ὑβρις*) e alla tracotanza (*χόρος*).

Sia le case che le città, divenute potenti per le loro grandi fortune e le loro ricchezze senza limiti<sup>14</sup>, sogliono andare in rovina insieme alle ricchezze da cui si aspettavano la felicità. ... bisogna<sup>15</sup> ... e accade che l'evoluzione di ogni egemonia è racchiusa in tre tempi: uno — ed è anche il primo — comprende la conquista

vuole realizzare lo scopo della sua esistenza: è affermata una concezione della virtù che vorrei dire «sociale»: ciò assicura che l'opera è immune da influenze stoiche od epicuree: l'ideale dell'uomo, del filosofo, che vive solo per sé, non appare in questo scritto che nega decisamente ogni individualismo.

<sup>12</sup> STOB., *Floril.* IV, XXXIV, 71, p. 846 H. — Questo fr. è particolarmente interessante perché vi si leggono applicate all'evoluzione degli Stati le teorie platonico-aristoteliche sul progresso dell'umanità svolgentesi in circolo: per cui da una fase iniziale di miseria e di ignoranza si passa ad una seconda di prosperità e civiltà; a una terza di sviluppo delle arti e delle scienze, finché un qualche cataclisma distrugge in gran parte l'umanità che deve, nella parte superstita, riprendere l'opera dal principio. Si v. E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, 1936, 2 voll., II, p. 341 sgg. (Per PLAT., si v.: *Tim.*, 22, 25 D; *Leg.*, III, 67 b sgg.; per ARIST., *De Phil.*, fr. 8 W). Qui, tuttavia, causa della rovina delle famiglie e degli Stati non sono i cataclismi di Aristotele, bensì la corruzione morale dei singoli. Prevalde sempre la preoccupazione morale: d'altronde questo concetto della vita umana rivolgentesi in un circolo è orfico, prima ancora che pitagorico; ed ha un significato mistico, prima che filosofico. Bisogna notare l'interessante tentativo di interpretare i cicli della storia sul fondamento di un'idea morale.

<sup>13</sup> Cioè le creazioni dell'uomo: la famiglia, la città, lo stato.

<sup>14</sup> Leggo: *καὶ βίαν βαθυπλούτων*.

<sup>15</sup> Il testo è lacunoso.

del potere; il secondo il godimento di esso; l'ultimo la perdita di esso. I primi uomini, infatti, essendo poveri di tutto, conquistarono beni; i secondi, divenuti ben provvisti di beni <ne godettero; i terzi, poi, fatti insensati, ne causarono><sup>16</sup> la distruzione. Le cose, pertanto, di cui hanno cura gli dèi, essendo esse incorruttibili, perché rette da esseri incorruttibili, perdurano per l'eternità; le cose, invece, di cui si dà pensiero gli uomini essendo esse mortali perché rette da esseri mortali, sono soggette a sempre diverse trasformazioni. La tracotanza, infatti, e la violenza portano alla rovina; ma l'indigenza e le necessità urgenti della vita sono suscitatrici della virtù nell'uomo. Della vita umana, la medesima conclusione anche lungi da <altre cose>...<sup>17</sup>.

### III. - Dall'opera « *Intorno allo Stato* » di Ippodamo Pitagorico<sup>18</sup>.

Io sostengo che lo Stato, nel suo complesso, si suddivide in tre classi: la prima è dei cittadini che amministrano gli affari generali secondo virtù; la seconda di quelli che ciò fanno con la forza; la terza di quelli che mirano a ciò preparando e procurando quanto è necessario per vivere. La prima classe io la chiamo dei governanti (τὸ βουλευτικόν), la seconda dei protettori (τὸ ἐπικουρὸν), la terza dei lavoratori (τὸ βάναιον). E alle prime due classi io dico che possono appartenere solo i cittadini di condizione libera; alla terza quelli che vivono del frutto delle loro fatiche<sup>19</sup>. La classe dei governanti è la più nobile; quella dei lavoratori la meno nobile; quella dei protettori sta in mezzo. E la classe dei governanti deve comandare, quella dei lavoratori ubbidire, quella dei protettori, poi, ora dare ora ricevere ordini. Infatti una classe delibera prima i provvedimenti da fare eseguire; quella dei protettori comanda a tutti quanti i lavoratori per il fatto che ha il comando in guerra, ma riceve ordini per quanto si riferisce alle deliberazioni precedentemente prese.

<sup>16</sup> L'integrazione è richiesta dal senso (il DELATTE, o. c., p. 156 n. 2, non la ritiene necessaria).

<sup>17</sup> Il testo s'interrompe improvvisamente, perciò il senso della frase non è sicuro. Sul valore e significato tecnico di ἔτερος v. p. 145 n. 4.

<sup>18</sup> Stoa., *Floril.*, IV, I, 93, p. 28 sg. H. — Questo fr. tratta delle classi sociali e delle rispettive attribuzioni nel governo dello Stato.

<sup>19</sup> I veri cittadini, con la pienezza dei diritti politici, sono quelli soli delle prime due classi. La terza classe, dei lavoratori, non ha diritto alcuno: così anche ARISTOT., *Polit.*, VII, VIII, 9, 5-6.

Ciascuna<sup>20</sup> di queste tre classi, poi, a sua volta, si suddivide in altre tre. Nella classe dei governanti v'è la sezione dei presidenti (τὸ πρόεδρον), quella dei magistrati (τὸ ἀρχοντικόν), quella dei senatori che deliberano in comune (τὸ κοινοβουλευτικόν). La funzione dei presidenti consiste nel radunarsi insieme per primi, nel deliberare per primi intorno agli affari e nel riferirne, poi, al consiglio; i governanti sono quelli che o comandano o sono stati eletti a comandare<sup>21</sup>; i senatori, infine, cioè il resto della classe, ha il compito di ascoltare i progetti elaborati in precedenza dai presidenti, di votare intorno ad essi e di prendere una decisione su ciò che è proposto al suo giudizio. Per dirla in breve, i presidenti devono presentare le loro proposte al senato; il senato — tramite gli strateghi — all'assemblea popolare.

Lo stesso avviene per la classe dei protettori, cioè dei guerrieri: a una parte spetta il comando (τὸ ἀρχοντικόν); a un'altra il guidare le truppe in combattimento (τὸ προμαχαιτικόν); alla rimanente — e più numerosa parte — di costituire le truppe e l'esercito (τὸ ἀγελαῖον καὶ στρατιωτικόν). La classe dei comandanti, pertanto, è quella da cui si traggono i comandanti di armata e di reggimento e di compagnia e i combattenti in prima fila e, in generale, tutti quelli che sono incaricati di una funzione di comando. Quelli che combattono in prima fila sono nel loro complesso tutti i più coraggiosi, i più ardimentosi, i più audaci. La rimanente moltitudine costituisce la massa dei combattenti e dell'esercito.

Della classe dei lavoratori e di quelli che vivono del proprio lavoro, una parte lavora la terra ed è occupata nell'agricoltura del paese; una parte sono operai di mestiere e fabbricano gli strumenti e le invenzioni che servono ai bisogni dell'esistenza; una parte, poi, attende al commercio e agli scambi esportando all'estero i prodotti che sovrabbondano nella città e importando nella città dall'estero ciò che manca<sup>22</sup>.

La costituzione, adunque, di una società politica risulta di tante e cosiffatte parti. Adesso ci converrà parlare anche dei loro accordi e della loro unità.

<sup>20</sup> Comincia di qui un altro frammento: Stoa., *Floril.*, IV, I, 94, p. 29 sgg. H. — Si espone l'ulteriore triplice ripartizione di ciascuna classe sociale. Si spiega come il fondamento della vita civile poggi su tre pilastri: l'insegnamento, le leggi, le tradizioni. L'educazione della gioventù. Suo scopo: l'armonico sviluppo di tutte le classi sociali sul fondamento della virtù.

<sup>21</sup> La lezione non è sicura.

<sup>22</sup> Per tutto ciò v. sopra, p. 141.

Poiché la società civile nel suo complesso è perfettamente simile a una lira<sup>23</sup>, perciò le occorre un ordinamento (ἐξάρτυσις), un'armonia (συναρμογὰ), e infine un certo tatto (ἐπαφρά) e un certo comportamento (πρόσχευσις)<sup>24</sup>, per così dire, di natura musicale. Riguardo all'ordinamento della società, di quali e quanti elementi risulti, ho già parlato nei libri precedenti. Ora cercherò di trattare della loro armonia ed unità.

Io, per parte mia, affermo che una società civile risulta armonicamente costituita da questi tre elementi: insegnamenti (λόγοι), studio delle costumanze (ἐπιτηδεύματα ἑθῶν), leggi; e che con questi tre fattori si educa l'uomo e lo si rende più buono. Gli insegnamenti, infatti, danno la cultura ed ispirano sentimenti volgendo verso la virtù. Le leggi, poi, parte tengono lontano dal male col timore che incutono, parte invitano a sé con l'allettamento di premi ed onori. I costumi e le tradizioni plasmano e formano, come si dà forma alla cera, l'anima, dando origine in essa a tendenze naturali per l'efficacia dell'influsso incessante. Questi tre elementi, poi, debbono essere ordinati in vista dell'onestà, dell'utilità e della giustizia e in ciascuno di essi bisogna avere di mira tutti questi scopi, se è possibile; se non è possibile, averne di mira due o uno: sicché gli insegnamenti siano onesti, giusti e utili; e così anche le costumanze e le leggi. Si metta al primo posto, in ordine di importanza, l'onesto, al secondo il giusto, al terzo l'utile. Per dirla in breve, bisogna sforzarsi di rendere la città, con questi mezzi, per quanto più è possibile, omogenea e concorde nelle sue stesse parti, e quindi non preda ai disordini e alle sedizioni. A ciò si arriverà se i giovani impareranno a moderare le proprie passioni e ad usare una misura sia nei piaceri che nei dolori; e se si rispetterà un limite a riguardo delle ricchezze e se le rendite si cercheranno nella lavorazione della terra; e se i buoni assumeranno le magistrature per le quali si richiede la virtù; i tecnici gli incarichi che richiedono una certa capacità tecnica; i ricchi quelle funzioni che comportano liberalità e spese; e se a tutti costoro, che abbiano degnamente ricoperte le cariche, siano concesse ricompense proporzionate.

E poiché tre sono le cause della virtù: il timore, il desiderio, il senso del pudore (αἰδώς), la legge potrà ispirare il timore; i costumi il pudore (quelli invero che sono stati educati alla virtù si vergognano di commettere male azioni); l'insegnamento il desi-

<sup>23</sup> Ho rifiutato il <ποθετέον> introdotto dallo Hense.

<sup>24</sup> Termini propri del linguaggio musicale, per il cui significato si v. A. DELATTE, o. c., pp. 137-140.

derio della virtù, poiché la dimostrazione del motivo spinge e trae le anime<sup>25</sup>, specialmente se ad essa si unisce l'esortazione. Questo è il motivo per cui è opportuno, per la formazione spirituale dei giovani, organizzare fratrie e banchetti in comune e vita in comune e associazioni, alcune a carattere militare, altre anche a carattere politico<sup>26</sup>; e far sì che con loro si accordino anche gli anziani perciocché mentre i giovani hanno bisogno di ammonimenti e di disciplina (κατάρτυσις), i vecchi invece di attestazioni di rispetto e di passatempi lieti.

Poiché<sup>27</sup>, dunque, abbiamo detto che tre sono le cause che rendono l'uomo virtuoso (i costumi, le leggi, l'insegnamento), si deve ora ricercare come possano i costumi corrompersi e come conservarsi puri. Noi troveremo che i costumi si corrompono in due modi: o per causa di noi stessi, o per causa di stranieri. E per causa di noi stessi o per voler fuggire i dolori o per voler afferrare i piaceri. Infatti, volendo fuggire i dolori, non ci si vuol sottoporre a fatiche; volendo perseguire la voluttà, si fa getto dei propri beni. Le fatiche, in verità, procurano i beni all'uomo, i piaceri il male: deboli, dunque, e delicati divenendo, gli uomini si fanno anche piuttosto effeminati nel loro modo di sentire e troppo prodighi nello spendere. Per causa, poi, degli stranieri, quando essi, in gran numero in mezzo al popolo, godono di molte ricchezze messe assieme coi commerci; ovvero anche quando gli abitanti di città vicine, che siano inclini alla ricerca della voluttà e dissoluti, diffondono i loro propri costumi tra quelli che son loro vicini.

Perciò bisogna che i legislatori e i capipopolo con sollecitudine esaminino se amorosamente siano praticati i costumi ed in egual misura da tutti procedano; e ancora se la popolazione dello Stato,

<sup>25</sup> Questo concetto presuppone le note teorie di Gorgia, retore e sofista.

<sup>26</sup> Organizzazione tipicamente spartana: di cui qui si parla forse per influenza di Dicaarco (si v. sopra, p. 143).

<sup>27</sup> Stob., *Flor.*, IV, 1, 95, p. 33 sgg. II. — In questo ultimo fr. si esaminano le cause della corruzione degli Stati: esse sono ricondotte, nei loro vari aspetti, alla corruzione morale alla quale tiene necessariamente dietro la decadenza politica. E il solito legame tra la politica e la morale che anche qui si afferma. V'è poi la condanna recisa e vibrata dei sofisti. Infine si propone la forma ideale di governo che fa coesistere, contemporaneamente, monarchia, aristocrazia e democrazia, in quanto essi sono regimi κατὰ φύσιν, di contro alla tirannide e all'oligarchia, regimi παρὰ φύσιν; per la dipendenza da Dicaarco, v. sopra pp. 142-143.

di razza pura e indigena, permane pura senza mescolanze, restando immune da contatti con altre stirpi; e se le ricchezze dello Stato restano sempre della stessa entità e non molto...<sup>28</sup>; infatti chi acquista il superfluo, non lo acquista per caso ma perché vivamente lo brama<sup>29</sup>. Così facendo non può non avvenire che i costumi si rinsaldino.

Quanto all'insegnamento, occorre si giudichi di che genere siano i sofisti e si esamini se diffondono nozioni utili nei riguardi delle leggi e dei pubblici decreti e dell'economia domestica. Infatti non è una qualunque opinione errata che gli insegnamenti dei sofisti inculcano nelle anime degli uditori, bensì la peggiore fra tutte, se essi osano sommuovere qualche punto fermo contro le comuni credenze riguardanti o le verità divine o le verità umane: «e ciò» non è utile né per la verità, né per la tranquillità, né per le credenze e inoltre causa turbamento e confusione alla comune vita degli uomini. Di questo genere si rivelano quegli insegnamenti che o negano la esistenza della Divinità o, pur ammettendola, dicono non essere essa tale da volgere lo sguardo al genere umano e darsi pensiero di esso, ma che lo abbandona e lo trascura. Infatti tali opinioni sono causa tra gli uomini di sconsideratezza e di ingiustizia tali che non sarebbe facile descriverle, chi pur lo volesse. Ogni uomo, invero, che si è innamorato dell'anarchia (*ἀναρχίας πλαρωθείς*) ed ha sgombrato dalla sua anima ogni timore che suggerisca prudenza, non riconosce più freno alcuno e trasgredisce le leggi: egli è pronto a seguire qualsiasi corrente<sup>30</sup>. Occorre, pertanto, che l'insegnamento sia in armonia con le costumanze e tanto pieno di solennità quanto conveniente al modo di pensare di chi insegna: non già che sia un artificio<sup>31</sup>. In tal modo, infatti, l'insegnamento rivelerà la natura morale di chi lo espone.

A questa condizione soltanto dalle leggi nasce la sicurezza: se la città sia ben costituita e risulti formata di tutti gli altri elementi costitutivi: intendo parlare non di quelli contro natura (*παρά φύσιν*), ma di quelli secondo natura (*κατὰ φύσιν*). Nessun

<sup>28</sup> Lacuna non facilmente colmabile.

<sup>29</sup> Letteralmente: «con l'acquistare il superfluo, bramano anche il superfluo».

<sup>30</sup> Il testo greco recita: παντοδαπὸς γινόμενος; ho tradotto, ricordando l'espressione di Aristotele, *Ran.*, 289: παντοδαπὸς γίνεται.

<sup>31</sup> Per lo più il λόγος del testo greco vien tradotto «discorso» in senso proprio, e in tal modo ciò che qui si afferma risulta più appropriato. Ma a me pare che quei «discorsi» abbiano come fine l'insegnamento e perciò ho preferito continuare a tradurre «insegnamento».

vantaggio proviene alla città dalla tirannide; dall'oligarchia, poi, se non rare volte e per poco tempo. Al primo posto bisogna mettere dunque la monarchia<sup>32</sup> e al secondo l'aristocrazia. La monarchia, infatti, è un'imitazione della divinità e appunto per ciò è difficile per la natura umana mantenerla perfetta perché ben presto si corrompe per la dissolutezza e la violenza. Perciò non è opportuno affidarsi ad essa in tutto e per tutto, ma solo fin dove è possibile e utile per lo Stato. Ancor più bisogna far partecipare al governo l'aristocrazia per essere, quelli che partecipano del potere, in maggior numero e in condizione di essere motivo di emulazione l'uno per l'altro e per l'avvicendamento frequente delle cariche. Della democrazia, anche, non si può in nessun modo fare a meno: perché, essendo il cittadino una parte dello Stato nel suo complesso, deve ricevere da esso un qualche onore. Occorre, però, che la democrazia sia contenuta entro certi precisi limiti: per lo più la turba del popolo, infatti, si fa petulante e non conosce moderazione<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Sono le teorie prettamente pitagoriche svolte da Eclanto, Diotogene, ecc., per cui si può vedere l'opera già citata di L. DELATTE, *Les traités de la royauté etc.*

<sup>33</sup> Lo scrittore è combattuto tra la necessità di seguire le teorie di Dicaarco e di non negare le originarie teorie pitagoriche sul disprezzo verso la folla.