

1339

DAGRADI, S.

2000

C9
LIFE

DAGRADI, Sergio. - *Ideale filosofico del « bios », regime di vita e tematizzazione della sessualità nel pensiero dei pitagorici*. A&R 2000 45 (3-4): 140-149. • Per i pitagorici, anziché negare o annientare i desideri, si tratta di riconoscerli, prenderne atto e governarli. Il tema dell'opportunità si configura in questo quadro come capacità di scelta del momento nel quale assecondare o frenare un desiderio, nella scelta dei tempi e dei modi del suo soddisfacimento: scelta razionale come condotta specifica dell'essere umano in quanto tale.

DAGRADI, S.

IDEALE FILOSOFICO DEL BIOS, REGIME DI VITA E TEMATIZZAZIONE DELLA SESSUALITÀ NEL PENSIERO DEI PITAGORICI

Poiché prevedo che fra breve dovrò presentarmi all'umanità per metterla di fronte alla più grave esigenza che mai le sia stata posta, mi sembra indispensabile dire chi io sono. In fondo potrebbe essere già noto: perché non ho mancato di "dare prove" della mia esistenza.

Friedrich Nietzsche

La possibilità di articolare qualsivoglia discorso attorno alla filosofia pitagorica – e quindi anche il seguente, incentrato alla tematizzazione della sessualità presente in essa – non può prescindere, come è noto, dal confrontarsi con alcuni aspetti essenziali della sua storiografia ed oramai di comune dominio¹. Anzitutto l'assenza di frammenti pervenuti di Pitagora e, di contro, la gran massa di scritti apocrifi: i primi scritti di ambito pitagorico sono a lui posteriori di un secolo ed appartengono a Filolao di Crotone, ovvero ad un pensatore sulla cui originalità la critica si è recentemente soffermata². In secondo luogo il carattere di leggenda che ben presto avvolse la figura dello stesso Pitagora, rendendo ardua la distinzione degli elementi biografici e dottrinali autentici dalle elaborazioni a lui posteriori, alimentò un atteggiamento nei suoi confronti o agiografico o denigratorio, con uno scarso rispetto dell'obiettività storica. In terzo luogo le fonti sul pensiero pitagorico aumentano proporzionalmente alla lontananza cronologica dalle sue origini. Il carattere di eterica caratterizzante la comunità degli allievi (ed allieve) si assommò, infine, nel contribuire a fornire quell'immagine compatta e totalizzante della scuola

¹ Per una prima visione delle problematiche storiografiche relative al pitagorismo rimandiamo a CH. H. KAHN, *Il pitagorismo prima di Platone, I presocratici*, Bologna 1982, pp. 287-314; B. CENTRONE, *Introduzione ai pitagorici*, Roma-Bari 1992, pp. 3-23.

² Si cfr. ad esempio W. HUBNER, *Die geometrische Theologie des Philolaos*, «Philol.» 124 (1980), pp. 18-32; F. FRANCO REPELLINI, *Percorsi dell'anima e scenari della sapienza. Una ricostruzione del cosmo pitagorico*, «Aut Aut» 184-185 (1981), pp. 67-94; C. A. HUFFMAN, *The Role of Number in Philolaus' Philosophy*, «Phronesis» 33 (1988), pp. 1-30.

esplicitamente presente già nelle testimonianze di Aristotele, che parla sempre delle dottrine dei *Pythagoreioi* in senso lato³.

Un primo problema ermeneutico, che scaturisce da queste premesse, è quindi quello della comprensione di cosa significasse – per l'antichità – essere un «pitagorico», ovvero di un criterio di identificazione discriminante. Tale problema, sempre seguendo le indicazioni della critica più recente, può approssimativamente essere risolto facendo riferimento al modello di vita professato dai cosiddetti pitagorici nelle varie fasi della storia del movimento: il *bios* può essere, in altri termini, un efficace criterio euristico per una corretta inteliezione del senso della filosofia pitagorica, tenendo sempre presente l'avvertenza che anche la ricostruzione del modello di vita pitagorico, sulla base di quanto detto poc'anzi, non può che essere congetturata da testimonianze posteriori e che risentono, pertanto, della loro tarda contestualizzazione.

Detto di nuovo: anche il nostro tentativo di individuare la struttura del discorso pitagorico in materia sessuale se per un verso non potrà che provare a configurarsi seguendo questa traccia dell'«ideale di vita», allo stesso tempo non potrà che emergere, in conseguenza del quadro di incertezza sopra descritto, come ricostruzione congetturale.

VITA TEORETICA E REGIME

Presso gli antichi Greci il genere letterario del *bios* ha sempre goduto di una considerevole diffusione, testimoniando di un interesse per le individualità d'eccezione che assumeva queste ultime ad *exempla* di una qualche idealità paradigmaticamente capace di conferire alla vita un senso ed un valore, un ordine ed una razionalità intrinseci, e scaturenti – al contempo – dall'immanenza di un fine che conferiva alla vita stessa la propria unità⁴. Questa tradizione ha peraltro la sua origine storica proprio nella

³ Sull'assenza di scritti e la conseguente frammentarietà ed oscurità della dottrina pitagorica hanno insistito anche Porfirio e Diogene Laerzio nelle loro *Vita di Pitagora* (cfr. rispettivamente Porph., *vit. Pyth.*, 57 e Diog. Laert., VIII, 7). Per le testimonianze aristoteliche relative a *oi kaloimenoí Pythagoreioi*, oltre ai frammenti 190-207 editi dal Rose (V. ROSE, *Aristotelis quae ferebantur librorum fragmenta*, Leipzig 1886³) ed a quelli riconosciuti dal Wilpert (P. WILPERT, *Reste verlorener Aristoteles-Schriften bei Alexander von Aphrodisia*, «Hermes» 75, 1940, pp. 369-396), cfr. anche i passi seguenti: *metaph.*, I, 5, 985 b 23 e I, 8, 989 b 29; *meteor.*, I, 6, 342 b 30 e I, 8, 345 a 14; *de caelo*, II, 2, 284 b 7 e II, 13, 293 a 20. Per una prima letteratura critica sui medesimi rimandiamo a M. TIMPANARO CARDINI, *Aristotele e i Pitagorici*, «An. Sc. Norm. Sup. Pisa» 31 (1962), pp. 133-150; J. A. PHILIP, *Aristotle's sources for pythagorean doctrine*, «Phoenix» 17 (1963), pp. 251-265. In generale sulle fonti del pensiero pitagorico ancora valido E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia greca nel suo sviluppo storico*, parte I, vol. II, Firenze 1967², pp. 288-385.

⁴ Sul genere letterario del *bios* una prima bibliografia è rappresentata dalle opere di F. BOLL, *Vita contemplativa*, «Sitz.-Ber. Heidelb. Ak.» 8 (1920), pp. 7-10; W. JAEGER, *Genesis e ricorso dell'ideale filosofico della vita*, in appendice a *Aristotele*, Firenze 1935, pp. 559-617; R. MONDOLFO, *Origine dell'ideale filosofico della vita*, in *Moralisti greci*,

stilizzazione della figura di Pitagora quale è stata offerta dal decimo libro della *Repubblica* di Platone e più in generale dalla scuola platonica: «Così per questo motivo fu particolarmente amato Pitagora, e ancora oggi i suoi seguaci, denominando pitagorico il loro modo di vita, sembrano in un certo senso distinguersi dagli altri» (resp. 600 b; trad. it. di F. Sartori).

Ora, se è vero che la *clasticità* ha voluto riconoscere in Pitagora, a partire appunto dalla testimonianza platonica, colui che per primo ha professato un ideale di vita contemplativo, ovvero autenticamente filosofico, nondimeno ci sembra che questa interpretazione abbia eluso le conseguenze sul piano sia etico che politico implicite nell'ideale di vita dei pitagorici quali altre testimonianze ce lo rappresentano⁵. Il motivo della condotta "pratica" di vita non è mai scisso dalla teoresi, essendone quest'ultima – come vedremo – il fondamento. In questa modellizzazione – pertanto – i due ideali di vita, il *bios theoretikos* e quello *praktikos*, che nel posteriore liceo aristotelico verranno nuovamente ad essere tematizzati separatamente (ma con un risalto maggiore per l'aspetto pratico), crediamo che debbano essere coniugati unitariamente nel configurare il percorso esistenziale dei discepoli di Pitagora, appunto il *Pythagoreios bios*. In quest'ultimo impero, infatti, il riconoscimento dell'essenzialità della conoscenza quale guida etica – e politica – dell'uomo, con al contempo una implicita sottolineatura del motivo pedagogico quale fondamento della virtù⁶.

L'ideale di vita pitagorico, assunto in questi termini, può allora essere ulteriormente chiarito alla luce di un altro importante concetto che nelle testimonianze pervenute si configura come centrale nel determinare, contentutisticamente, i precetti a cui l'adepto deve conformarsi: l'armonia (*harmonia*). Detto altrimenti, se per la cosmologia pitagorica l'armonia del numero, ovvero della misura, compare come elemento coordinatore della molteplicità, come motivo d'ordine tra i fenomeni e

Napoli 1960, pp. 11-38; B. SNEHL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1963, cap. XVII. Teoria e prassi, pp. 419-430; A. GARIA, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano 1953; R. JOYE, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*, Bruxelles 1956; J.S. MONTAGNÉ, *The Origin of Plato's Philosophical System*, «Cl. Quar.» 52 (1958), pp. 198-218; W. BIERSELT, *Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung der Wortes «Philosophie»*, «Hermes» 78 (1960), pp. 159-177; G. PUGLIESE CARRATELLA, *Orphikos Bios*, «Il Veltro» 20 (1976), pp. 235-248 (ora in *Tri Cardini e Orfeo*, Bologna 1980, pp. 403-419); H.G. GOTTSCHEK, *Heraclides of Pontus*, Oxford 1980, pp. 23-35; H. KÄRSTEN, *Theoria. Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung*, München 1982.

⁵ Basterebbe pensare al legame intimo che esiste tra orfismo e pitagorismo per intendere la valenza etica, l'importanza per la condotta umana del discorso pitagorico. Oppure le vicende relative alla conduzione aristocratica della città di Crotone per comprendere l'essenzialità del messaggio pitagorico anche da un punto di vista politico. Su Pitagora come uomo pubblico si cfr. Porph., *vit. Pyth.*, 18-19 (= Dicaearch., fr. 35 Wehrli) e Iambli., *vit. Pyth.*, 37-57.

⁶ Sul genere di vita pitagorico Diog. Laert., VIII 33-35; Iambli., *vit. Pyth.*, 82; 58 C 6 DK. Si veda J.A. PIRRIE, *The Biographical Tradition. Pythagoras*, «TAPA» 90 (1959), pp. 185-194.

principio regolativo 'di' ogni fenomeno, è necessario chiarire come questo concetto concorra al costituirsi del discorso pitagorico attorno all'ideale di vita dell'uomo.

Il concetto di armonia individua il principio di conciliazione di quella lotta tra gli opposti (elementi limitati ed illimitati) che risulta essere il modo fenomenico del darsi del mondo all'osservazione del soggetto. Questo principio non è interpretato dai pitagorici come mera costruzione logica di interpretazione del reale, bensì come fondamento (*arché*) e vincolo sostanziale (*ousia*) degli stessi opposti⁷. Ma nel caso dell'uomo, la questione posta dalle testimonianze si fa complicata. Se, infatti, Platone presenta l'armonia che caratterizza l'uomo come coincidente con l'anima, che risulterebbe quindi il principio sostanziale dell'uomo stesso (*Phaedo*, 88 d)⁸, Claudio Mamerto la configura viceversa come quella condizione di convenienza che mantiene la buona coesistenza tra la medesima anima ed il corpo, risultando in tal senso un principio non sovrapponibile al concetto di anima (*de statu animae*, II, 7, 172). Sono due visioni antitetiche che aprono prospettive opposte al tentativo di ricostruzione della riflessione pitagorica attorno alla sessualità e che risentono – evidentemente – di una posteriore lettura e riscrittura del pensiero degli stessi pitagorici. Tuttavia, appoggiandoci alla testimonianza di Diogene Laertio (VIII, 30) di una tripartizione dell'anima in intelletto, mente ed animo (*noûs kai phrênis kai thymê*), possiamo abbozzare una ipotesi interpretativa conciliante entrambe le posizioni. Se assumiamo, infatti, tale tripartizione – che comunque, ricordiamo, risente anch'essa di una riflessione successiva – possiamo individuare in una sola facoltà dell'anima stessa, il *noûs*, lo specifico umano. L'intelletto risulta pertanto la facoltà attraverso la quale l'anima eserciterebbe una propria istanza di governo sul soggetto, coerentemente a quanto sottolineato in precedenza sul ruolo giocato dalla teoresi – e dall'educazione – nell'ideale di vita pitagorico: la misura, l'armonia che caratterizza l'uomo sarebbe quindi da porre in relazione all'esercizio che una parte dell'anima esercita sul corpo e sulle altre sue funzioni, risultando così – al contempo – tanto il principio sostanziale al quale faceva riferimento Platone quanto la convenienza del rapporto corpo-anima a cui si riferiva Claudio Mamerto.

Questa ricostruzione può ulteriormente complessivizzarsi assumendo quelle interpretazioni che tendono a distinguere l'anima propriamente detta – la *psychê* – dalla componente demonica presente nell'uomo⁹. Aristotele, ad esempio, attribuisce alla prima – sulla scorta probabilmente della lezione platonica – la definizione di armonia (*de an.*, A 4, 407 b

⁷ Si cfr. A 11 DK; Arist., *metaph.*, A 5, 985b 23 e A 6, 987b 10; ma anche *de celo* B 9, 290b 12; nonché Diog. Laert., VIII, 33. Su questo aspetto B.L. VAN DER WAERDEN, *Die Harmonielehre der Pythagoreer*, «Hermes» 78 (1942), pp. 163-199 e R. MONDOLFO, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Firenze 1978, pp. 136-138.

⁸ «[...] l'anima nostra è un certo qual accordo».

⁹ Sull'anima in generale D.B. CAUS, *Toward the Soul*, New Haven 1981.

27) ¹⁰ mentre solo la seconda sarebbe immortale e coinvolta nel ciclo delle rinascite. Su questa base potremmo allora configurare la *psyché* come principio di armonia tra il corpo, nel quale converrebbe una componente vitale rappresentante l'elemento animale, ed il *daimon*, esprimente viceversa l'elemento divino dell'uomo o – come sostenuto da Dodds – il suo io occulto e che occorre portare alla luce, portare a livello cosciente. Un principio, allora, intrinsecamente legato – anche in questa prospettiva ermeneutica – al dispiegarsi di una certa conoscenza, all'esercizio di un certo *lógos* nei confronti anzitutto di se stessi.

E in conclusione un certo sapere, un determinato orientamento mentale, una certa visione della realtà che individuano il percorso e la dottrina escatologica pitagorica, sulla base del riconoscimento di una certa condizione di una facoltà di governo della psiche umana come principio di misura e di armonia dell'uomo.

L'anima, *psyché*, acquista tramite una sua facoltà (appunto, il *noûs*) un ruolo di soggetto nel discorso morale, in relazione sempre alla rivelazione di un certo sapere inerente il *daimon*, al disvelamento di una determinata verità o meglio ancora al suo ricordo, ossia a *lethêra*, parola sottratta al tempo umano della transitorietà e della dimenticanza ¹¹, e che presiede a un progressivo disciplinamento del comportamento. La *theoria* sarà allora la capacità del sapiente di contemplare l'armonia del mondo, il suo *kósmos*, la legge divina che lo governa, stagliandosi al di sopra di un'esistenza istintuale, nel costante indirizzarsi del suo comportamento conseguente verso l'oggetto della contemplazione stessa ¹². *Sôphrosynê* esprime questa idea di temperanza, di proporzione e misura quale logica appunto dell'*êthos* propriamente umano. Il cammino di vita si fa – in questa direzione – scintillio verso quella che ora può apparire come la vera vita, da contrapporre ad altri comportamenti ritenuti non specificamente umani: se il *lógos* diventa il discorso fondatore della condotta dell'uomo, porsi al di fuori di esso significa porsi al contempo al di fuori dell'uomo: come per i misteri, o verso dio o verso la bestia.

Si potrebbe azzardare, in altri termini, quasi un ribaltamento dell'interpretazione data da Detienne del legame tra pitagorismo e dottrine orfiche nel prospettare una risoluzione dell'uomo verso il divino ¹³; se è infatti vero che la salvaguardia del frammento divino presente come prigioniero nel

¹⁰ «Ed in effetti l'accordo sarebbe mescolanza e combinazione di contrari, ed il corpo sarebbe composto di contrari». Sulla concezione pitagorica dell'anima cfr. anche Arit., *de an.*, A 2, 404 a 16-17; A 3, 407 b 20; *Pol.* 5, 1340 b 18; *Met.*, I, 1, 14, 19.

¹¹ M. DETIENNE, *La notion mythique d'«lethêra»*, *«Rev. Ét. Grec.»* 73 (1960), pp. 19-53; *Idem*, *Les notions de «lethêra» et de «lethêra»*, cit.; G. PRIGLIESE CARRA, *Metempsychosis e l'immortalità*, *«Arch. Filos.»* 51 (1983), pp. 71-79 (ora in *Tra Cadmo e Orfeo*, op. cit., pp. 379-389).

¹² Sulla contemplazione si vedano il fr. 58 B 15 DK, le testimonianze di Cicerone e Giamblico, rispettivamente *Tusc.*, V 3, 8-9; *vit. Pyth.*, 58-59, nonché Diogene Laerzio VIII 8; sul *kósmos* il fr. 14 A 21 DK.

¹³ M. DETIENNE, *Les chemins de la déviance: orphisme, dionysisme et pitagorisme*, in *Orfismo in Magna Grecia. Atti del XIV Convegno di Studi sulla Magna*

corpo umano, ed al medesimo tempo elemento caratterizzante – come visto – l'identità dell'uomo stesso, emerge come finalità ultima delle due dottrine, mi sembra non di meno che il tentativo prospettato dai pitagorici non accenti esclusivamente ad un percorso di *ascèsis* dall'uomo – e di ricongiungimento con il divino – ma anche a quello, forse addirittura prioritario, di una determinazione dello specifico umano, ossia della condotta che possa distinguere l'uomo come tale, individuandolo e ponendolo come altro tanto da una dimensione di perfezione e di completezza, di armonia assoluta e immutabile, rappresentata dal divino, quanto da un orizzonte fluttuante e instabile di istintualità animale. Il modello di vita proposto sarà pertanto da un lato indirizzato verso la realizzazione di tale completezza ultraterrena come possibilità superiore dell'uomo, ma dall'altro sarà altrettanto consapevole del farsi carico della gestione di una parte pulsionale della propria natura, che condivide con gli altri esseri animati. Solamente nella capacità di esercitare una certa forma di governo su questa componente irrazionale ¹⁴, sulla scorta delle potenzialità di cui risulta dotato, potrà configurarsi un comportamento specificamente umano, che riesca – appunto – ad armonizzare i suoi elementi primi e risultare così «sostanza» dell'essere uomo.

La dottrina della metempsychosis, del resto, rappresenta chiaramente questa dinamica ¹⁵. Essa è imperniata attorno alla comprensione di due destini umani possibili: il rischio di reincarnarsi negli «animali» ¹⁶, la possibilità di liberarsi verso il «divino». La vita umana è di conseguenza concettualizzata all'interno di questi due limiti: nel tendere al divino deve assumere problematicamente l'istanza pulsionale che in lei è comunque presente. Il retto agire a cui la vita pitagorica tende è giocato costantemente all'interno di questo spazio etico, nel senso di un processo di *katharsis* progressiva ¹⁷ nei confronti del corpo-animale verso il demonico-divino ¹⁸. Un percor-

Grecia, Taranto 6-10 ottobre 1974, Napoli 1975, pp. 49-79, utile dello stesso autore anche l'articolo *Demoni nella Enciclopedia Einaudi*, vol. IV, Torino 1978, pp. 559-571. Sui controversi rapporti tra pitagorismo ed orfismo rimandiamo in prima istanza a W.K.C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion*, London 1935, pp. 216-221 e all'articolo di W. BRINKER, *Orpheus und die Vorsozialisten. Bemerkungen zum Dorens-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre*, *«Ant. u. Abend.»* 14 (1968), pp. 93-114.

¹⁴ C. EGGERIS LAY, *El pitagorismo y el desahucio de lo irracional*, *«Metaphisica»* 1 (1988), pp. 17-31.

¹⁵ Per la metempsychosis si rimanda ai fr. 44 B 14-15 DK; Diog. Laert., I, 3; VIII 31-32 e 36; Herod., II, 123 e IV 94; Isocr., *Bucyr.*, 28-29 (= 14 A 4 DK); Porph., *de abstinentia*, III, 26; Porph., *vit. Pyth.*, 19. L'analisi più lucida sulla penetrazione della dottrina della trasmutazione nel contesto culturale greco resta quella di E.R. DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1997, pp. 159-209. Prezioso anche G. CASADIO, *La metempsychosis tra Orfeo e Pitagora*, in *Orphisme et Orphée. En l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève 1991, pp. 119-153.

¹⁶ Si cfr. il fr. 14 A 1 DK, nonché il fr. 21 B 7 DK (anche se la testimonianza di Senofonte appare venata di sarcasmo).

¹⁷ 58 D 1 DK e Iamb., *vit. Pyth.*, 163-164.

¹⁸ Come ha scritto Diès: «L'ordre de la vie, c'est de s'attacher à suivre Dieu. Maître et dispensateur de toute chose. Dieu est, en outre, le gouverneur indispensable» (A. DIÈS, *Le cycle mystique*, Paris 1909, p. 60, corsivo nostro).

so, come detto, di gestione del corpo: l'ideale di vita pitagorico investe direttamente il problema del suo governo, tematizzandolo nel regime di vita che deve essere perseguito dall'adepto contro ogni pericolo di contaminazione, di *miasma*¹⁹. Se l'uomo è un essere inquieto e violento, perché offuscato dai desideri della pulsionalità, contro l'anarchia della sua natura occorre la sorveglianza ed il governo del *lógos*, di una parola riecheggiante da uno spazio altro da quello umano²⁰, per una sua stabilizzazione ed armonizzazione²¹. Anche il medico Alcmeone – del quale è peraltro dibattuta l'appartenenza alla scuola pitagorica – individuerà proprio nel prevalere della condizione di equilibrio tra le parti, *isonomía*, lo stato di salute dell'uomo e, viceversa, nel prevalere di un solo elemento, *monarkía*, la causa della malattia²².

REGIME E SESSUALITÀ

La consapevolezza di una parentela generale di tutto il vivente, nel quale riconoscere il proprio principio di individuazione, implicita nella dottrina della metempsicosi, trova ulteriore conferma nel rifiuto del *phónos*, dell'uccisione, di ogni essere animato (*empsychón*)²³. Questo rifiuto è tuttavia connesso, come evidenziato da Vegetti²⁴, anche al rifiuto di *pólemos*, del conflitto, qui inteso in un senso politico-sociale come la conflittualità caratterizzante i processi di trasformazione in atto nella divisione e gestione dei poteri all'interno della *pólis*: la relazione tra macro e microcosmo intessuta dal pensiero pitagorico, nella quale alla contemplazione dell'armonia dell'universo deve corrispondere un cammino verso l'instaurarsi di un'analoga armonia interiore all'uomo, tende a ridisegnare lo spazio sociale della *pólis* stessa e le sue dinamiche. La tematizzazione della capacità al governo di sé sembrerebbe in tal senso gettare un ponte proprio tra la sfera della condotta privata ed il piano d'azione propriamente politico: la vita pitagorica infatti coniugava, a partire dal significato etico della condotta teoretica, vita contemplativa, vita pratica ed azione politica. Nel già menzionato passo della *Repubblica* (600 a-b) un modello di vita caratterizza, tanto in ambito pubblico che in quello privato, coloro che lo seguono: esso diventa un tratto distintivo e di eccellenza, frutto –

¹⁹ E la pratica dell'esame di coscienza quotidiano, della quale ci riferisce in particolare la testimonianza di Giamblico (Iambl., *vit. Pyth.*, 165), è da intendersi allora come la crescita della consapevolezza del perseguimento di tale cammino di vita.

²⁰ Sulla parola del dio che riecheggia da lontano si veda G. COLLI, *La nascita della filosofia*, Milano 1988; IDEM, *La sapienza greca*, vol. I, Milano 1992, pp. 23-27.

²¹ Cfr. Iambl., *vit. Pyth.*, 86. Sulla purificazione rimandiamo a M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 1998, pp. 73-108.

²² C. TRIEBEL-SCHUBERT, *Der Begriff der Isonomie bei Alcmaeon*, «Klio» 66 (1984), pp. 40-50. Più in generale M. TIMPANARO CARDINI, *Anima, vita e morte in Alcmeone*, «A&R» 42 (1940), pp. 213-224 e D. FAUSTI, *Alcmeone di Crotone*, «St. Cl. Orient.» 22 (1973), pp. 85-110.

²³ Si cfr. Iambl., *vit. Pyth.*, 107-108; Porph., *vit. Pyth.*, 6; 14 A 9 DK.

²⁴ M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, cit., pp. 79-83.

come detto – di una scelta, di una educazione. La loro capacità ascetica²⁵ si tramuta in un immediato significato politico di superiorità nei confronti dei non pitagorici e quindi di supremazia rispetto al resto della popolazione cittadina ed al suo stile di vita, con una messa in discussione ultima di alcune strutture della stessa *pólis*²⁶.

Questa tematizzazione si presenta a noi, inoltre, anche come perno risolutivo della questione relativa all'uso dei piaceri, proprio perché la capacità di governare una comunità era anzitutto testimoniata, per la suddetta relazione tra macro e microcosmo, dalla capacità di autodominio espressa dal singolo.

La relazione tra governo di sé e stabilità politica è documentata anzitutto da un discorso di Archita riportato da Cicerone (*Cato maior* 12, 39-40 = 47 A 9 DK). L'abbandonarsi ciecamente e senza freno ai piaceri del corpo porta, secondo il tarantino, ai tradimenti della patria ed alle rivoluzioni nelle città: tutte le scelleratezze e i delitti si commettono perché suscitati dal non aver educato ad alcun controllo, fin dall'adolescenza, il desiderio del piacere ed in particolare quello di natura sessuale. Vi è una dicotomizzazione abbastanza evidente tra:

temperanza	vs.	piacere
virtù	vs.	scelleratezza

Il problema della continenza – anche della sessualità – si delinea quindi come centrale nel percorso esistenziale pitagorico. Il frammento 25 A 2 DK²⁷ si riferisce, ad esempio, alla continenza del pitagorico Icco di Taranto durante gli allenamenti: per risultare vincitore nelle gare non era

²⁵ M.R. GRANT, *Dietary Laws among Pythagoreans*, «Harv. Theol. Rev.» 73 (1980), pp. 299-310 e J. SCARBOROUGH, *Beans, Pythagoreans, Taboos and Ancient Dietetics*, «Cl. World» 75 (1982), pp. 355-358.

²⁶ L'affermazione della comunanza delle sostanze (Iambl., *vit. Pyth.*, 30 e 257) – ad esempio – sembrerebbe porre in questione non solo la proprietà privata, ma anche la struttura sociale primaria ad essa connessa, l'*oikos*, sebbene l'ammonimento di Pitagora che abbiamo menzionato, sul rispetto dei doveri coniugali, lascerebbe intendere posizioni più concilianti nei confronti dell'assetto sociale ed organizzativo della città, anche in relazione alla posizione contraddittoria assunta dallo stesso Pitagora nei confronti della donna. Se, infatti, la scuola pitagorica si apre alla frequentazione femminile – rompendo uno schema di esclusione della donna dalla vita sociale che si stava imponendo nella *pólis* greca – d'altro canto nell'elenco di opposizioni presentateci dal fr. 58 B 5 DK la contrapposizione maschio-femmina si accompagna ad una concettualizzazione della componente maschile abbinata a termini come «buono» (*agathón*), «luce» (*phós*), «limite» (*péras*), mentre l'elemento femminile a quelli di «cattivo» (*kakón*), «tenebre» (*skótos*) e «illimitato» (*ápeiron*). Sulle implicazioni politiche della dottrina e della condotta di vita pitagorica, in generale, S.C. HUMPHREYS, *'Trascendenza' e ruoli intellettuali: il caso dell'antica Grecia*, in *Saggi antropologici sulla Grecia antica*, Bologna 1979, pp. 393-449.

²⁷ Ma cfr. anche 25 A 1 DK.

favorevole all'atletica avere attività sessuale (né con donna né con fanciullo) durante il periodo della preparazione. La continenza sembrerebbe dunque legata ad un motivo di opportunità²⁵: governo di sé, temperanza, significa comprensione del «momento opportuno» (*kairós*) allo svolgimento di ogni attività, inserendosi armoniosamente nel flusso generale della vita. Il tema del *kairós* non è quindi relazionale – come in Esiodo – ad una visione della giustizia immediatamente coincidente con l'ordine naturale (*physis*)²⁶, bensì è connesso – per quanto evidenziato con l'ordine naturale (*physis*)²⁷, etica dell'agire umano, ad una condotta frugale che solamente in seconda istanza rimanda ad un *bios* (e quindi anche ad una *physis*) ideale³⁰.

È un problema di dispendio e del suo controllo, che – attraverso altre testimonianze – può essere compreso anche in relazione alla particolare origine del seme umano.

L'intervento diretto di Pitagora presso i Crotonei per invitarli alla continenza, narrato da Giamblico (*vit. Pyth.*, 132-133), presuppone infatti un modello di condotta scaturito dalla concezione biologica sull'origine del seme (non solo umano) come goccia di cervello, ripreso anche da altre testimonianze. Il fr. 38 A 12 DK, ad esempio, ci informa che Ippone riteneva lo sperma scendere dal midollo; mentre ancor più esplicito è Diogene (VIII, 28): «Il seme è una goccia di cervello che contiene in se stesso il vapore caldo; questo, introdotto nella matrice, fa versare dal cervello icore e umidità e sangue, da cui risultano le carni e i nervi e le ossa e i peli e tutto intero il corpo [...]» (trad. di M. Gigante)³¹. Se il seme ha tale origine, come notato da Foucault, «espellendo il suo seme, l'essere vivente non si limita a mandar fuori un umore in eccesso: si priva di elementi che hanno grande valore per la sua esistenza»³².

La continenza, allora, come risultanza di una certa condotta del *lógos* si tramuta autoreferenzialmente nella conservazione e nel potenziamento dell'organo stesso della propria attivazione: il cervello (*egképhalos*), come sede della mente, è principio del pensiero, ovvero della condotta che è ritenuta dai pitagorici come quella specificamente umana, e quindi è anche principio sostanziale – come osservato – dello stesso uomo nella sua totalità³³. Se la condotta di vita pitagorica si caratterizza attraverso una riattivazione e una ri-tenzione nella memoria (*mnémé*) della conoscenza della

parte fondamentale dell'essere umano e degli insegnamenti ad essa connessi, essa dipende dalla conservazione di quella parte dell'anima che appartiene e ricorre: secondo un processo circolare di autorafforzamento, quindi, la continenza sessuale, come risultato di una scelta di vita, si pone al contempo come custode della funzionalità piena del *nous*; mentre viceversa quando il piacere è troppo vivo e prolungato la dispersione del seme, quali gocce di cervello, spegne ogni luce di ragione³⁴.

L'attività sessuale deve quindi essere limitata: ci si deve abbandonare ad essa il meno possibile, perché – secondo l'aneddoto riportato da Diogene Laerzio³⁵ – apporta ricche di debolezza. Limitata, si badi, ma non vietata: il quadro etico delineato dalla vita pitagorica, come abbiamo visto, tende infatti non alla rimozione ma alla gestione della componente animale dell'uomo. È lo stesso Pitagora, in una ulteriore testimonianza offerta dalla biografia ricostruita da Diogene³⁶, a ricordare in una sua discesa agli inferi i doveri coniugali, nonché le punizioni ultraterrene a cui sono soggetti coloro che vi si sottraggono.

ALCUNE CONCLUSIONI

L'ideale di vita pitagorico istituisce una certa condotta esistenziale, un regime di vita da seguire – e del quale soprattutto Giamblico ci offre una sommaria rappresentazione, seppur di epoca tarda³⁷. Regime di vita significa, nella presentazione offerta, anzitutto governo di sé: non si tratta di annientare i desideri – come quelli analizzati di natura sessuale –, bensì di riconoscerli, prenderne atto e appunto governarli, in un processo anche di interiorizzazione del giudizio morale³⁸. Il regime appare come una tecnica di gestione e di controllo che l'individuo esercita nei confronti di una parte di sé: non si tratta, ripetiamo – come sarà per l'etica cristiana –, di negare l'esistenza e la presenza ad una dimensione preponderante della persona umana, ma di ricercare un diverso sentiero di salvezza basato anzitutto sulla capacità conoscitiva – e conseguentemente di padronanza – di tale dimensione. Il tema della opportunità si configura, allora, in questo quadro, come capacità di scelta del momento nel quale assecondare un desiderio o frenarlo, nella scelta dei tempi e dei modi del suo soddisfacimento: scelta razionale come condotta specifica dell'essere umano in quanto tale.

SERGIO DIACRADI

²⁵ Anche di età nella quale avere «rapporti venerei» (Iamb., *vit. Pyth.*, 209-210).

²⁶ Sul tema del *kairós* in Esiodo e la sua connessione alla concezione della sessualità mi permetto di rinviare al mio *La problematizzazione della sessualità in Esiodo*, «A&R» n.s. 44 (1999), pp. 121-129.

²⁷ Sul *kairós* P. Kechraissi, *Sur la notion pythagoricienne du kairós*, «Rev. Philos.», 153 (1963), pp. 141-169; e in generale R.B. OSWALD, *Le origini del pensiero europeo intorno al corpo, la mente, l'anima, il tempo e il destino*, Milano 1998, pp. 419-425.

²⁸ Si veda – per completezza – anche il fr. 24 A 13 DK.

²⁹ M. FOUCAULT, *L'uso dei piaceri*, Milano 1996, p. 134.

³⁰ Cfr. 44 B 13 [B 159] DK e 24 A 8 DK. Per l'associazione della testa alla generazione nella *Theogonia* orfica si rimanda al fr. 54 Kern; in Pitagora si cfr. Stob., *Eccl. phys.*, I, 10, 12.

³¹ Sulla testa come sede della *psyche* si cfr. anche R.B. OSWALD, *Le origini del pensiero europeo intorno al corpo, la mente, l'anima, il tempo e il destino*, cit., pp. 121-149.

³² Diog. Laert., VIII, 9.

³³ Diog. Laert., VIII, 21. Si cfr. anche VIII, 42 per l'attestazione della condizione coniugale dello stesso Pitagora.

³⁴ Iamb., *vit. Pyth.*, 205-213. Su Giamblico R. BOYANCE, *Sur la «Vie Pythagoricienne» de Iamblique*, «Rev. Et. Grec.» 52 (1939), pp. 36-50.

³⁵ Si veda R. MONDOFIORE, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, cit., pp. 465-472.