

@Ylž]g] b` UWWcf Xc` U]` df] bW] d]`] bhYfb Un] cbU`]` X]
WUf UhhYf Y` gW] Ybh] Z] Wcž` gchhc dcbY` hi hh]`]` hYgh]
` Yhhi f U` dulle blind padf revtwz` c j jefreingL` UZZ] XUhc` U` gdYW] U
I b] j Yf g] h{` c` U` hf]` 9bh]`] hU`] Ub]` YX` YghYf]` " : 7
XY` ` U` f] j] ghU" : C[b]` Xi Y` Ubb]` ` U` `] ghU` XY]` f Y`
di VV`] WUhu` g] U` cb`] bY` g] U`] b` WU` WY` U` ei YghU` dU`

@YI`]Zg [i f U` hf U` ` Y` f] j] ghY` X]` WUf UhhYf Y` gW] Ybh]`]
j U` i hUn] cbY` 5dBiJM VFAgeriAU Nazionale di Validazione del Sistema
Universitario e della RicercaL` " : ä` ghUhU` WYbg] hU` XG WcUdi YUbWU` X
9` g Yz]] YbhYf Y` " :] b` Wc f g c` ` U` df c WYXi f U` X]` j U`
] bhYfb KXYc bZ` G W] Yb WY! = G =

= bZcf aUn] cb]` d.Yf []]` Wc f bh] f WcVi] h` c Y] ` Y` f YWYbg] cb]`
] bj] Uh]` U` ` D] bX] f] h bZ` c` X]]] g c g h] Ub Yg g h] K Y W Y W c`
f] gdYhhUf Y` gWf i dc` cgUaYbhY` ` Y` bcf aY` YX] hcf]
kkk" ` Yl]] g d] g]] f Y` W X] YXYž`] b` dUf h] Wc` Uf Yž` ` Di h]`
i b] Wc XYŁ" : Ei U` g] Ug]` Wc bhf] Vi hc` W` Y` bcb` f] gdYh]
XU` dUf hY` XY` ` U` f YXUn] cbY" :
G]` f UWWc aUbXU` X]`] bj] Uf Y` Xi Y` Z] ` Yg` gYdUf Uh]
Wc ad] i hUaYbhY` Ubc b] ac" : = ` Z] ` Y` Ubc b] ac` Xc j f {
Wc bhYbYbhY` bcaYž` Wc [bcaY` Y` f YWUd] h]` XY` ` DUi hc f
hf UgaYggU` U]` f Yj] gcf] Ł" :

FYj] gcf]` Ubb]` &\$%+! &\$%, . .

9i [Yb] c` 5aUhc`	B] Wc` U` @UbnUfcbY`	>YUbc` FcVUYm`
;] igYddY` 5f] W`	@] UbU` @ca] Ybhc`	5bXfYU` FcX] [\] Yfc`
5bXfYUg` 6U] cfXc`	Auf] U` HUb] U` @i nnUhhf`	UfWYgWU` Fc\ f` J] c`
;] igYdd] bU` 6UghU` 8c`	hriYgYd] d] bU` AU[bU` X]]	5` YggUbXfU` FcaYc`
@i] []` 6UhhYnnUhc`	9bf] Wc` AU[bY` `]`	5abYf] g` FcgY` `]`
; fUn] UbU` 6fYgW] U`	5bbAU[bYhhc`	Kc` Z[Ub[` F` g` Yf`
5bhcb] c` 7UWW] Uf]`	AUgg] ac` AUbWU`	5bhcb] YhhU` GubbU`
7` UiXY` 7U` UaY`	7` UiX] c` AUfUb[cb]`	GhYZUb] U` GUbhY`] U`
5` VYfhc` 7Uj UfnYfY`	5bhcb] c` AUfW` YhhU`	DUc` c` GWUhhc`] b`
6fi bc` 7Ybhfc bY`	FcgUbbU` AUf] bc`	FcVYfhc` GWYj c` U`
9ghYf` 7YfVc`	Auf] U` 7\] UfU` AUf h]`	BYfh] G] Yf`
9aUbi Y` Y` 7] Uad] b]`	GhYZ UAUg c`	FUZZUY` ` U` HUVUWWc`
9hhcfY` 7] b] Ubc`	DUc` c` AUghUbXfYU`	5bXfYU` HYgg] Yf`
J] hhcf] c` 7] hh]`	;] igYddY` AUghfcaUf	Wd] igYddY` I WW] UfXY` ` c`
DUc` c` 8Y` DUc`] g`	7\ f] gh] bY` AUiXi] h`	Auf] c` JY[Yhh]` :™`
5fhifc` 8Y` J] jc`	;] UbWUf` c` AUnc`]`	AUhhYc` JYb] Yf`
7Uf` c` 8]` ;] cj] bY`	9bf] Wc` AYXXU`	Aufh] bU` JYbi h]`
FcgU` VU` 8] ai bXc`	@i WU` Ac bX] b`	Auf] U` JYfcbYgY`
>cgf` 5bhcb] c` : Yf bz	bcYarc bSYh] U] XcUbb] b]`	CbcZf] c` Jcl`
Aufh] bU` 9`] WY`	A] W` Y` Y` BUdc`] hUbc`	> " 5" ` fl>ccdŁ` j Ub` KUufXYb`
: fUbWc` : YffUf]`	7Ua] ` ` c` BYf]`	A] W` UY` ` K] bhYfVchhca`
Fc` UbXc` : Yff]`	;] Ub` : fUbWc` B] YXXi`	5` YlY]` NUXcfcn\bm`
DUhf]] W] ` Ugg`	GhYZUbc` Bc j Y` `]`	.
5` YggUbXfc` : fUbnc]`	;] cj UbbU` DUWY`	.
DUc` c` : UfV] b]`	B] Wc` U` DU` Unnc` c`	.
;] cj Ubb]` : UfVi [] bc`	DUc` U` DUc` i WW]`	.
Hf] ghUbc` : Uf [] i` c`	@i W] U` DUgYhh]`	.
AUgg] ac` :] cgYZZ]`	Auf] U` D] U` DUhhcb]`	.
6YUhf] WY` :] fchh]`	DUc` U` D] bchh]`	.
AUgg] ac` : iggc`	@i [] [] D] f c j Ubc`	.
D] YffY` > i XYh` XY` @U`	57chac bY` c` D] ghY` ` Uhc`	.
5` YggUbXfc` @U [] c] U`	;] cj Ubb]` FUj YbbU`	.
DUc` U` @UaVf] b]`	7\] UfU` FYbXU`	.

La *Repubblica* dei Pitagorici. Il legame tra la *Repubblica* di Platone e il sistema gerarchico presente in alcuni *pseudopythagorica* dorici

Al centro del grande dialogo sulla *Repubblica* sta la questione della giustizia [...]. Intorno a questo tema fondamentale, Platone veniva via via mobilitando e facendo precipitare, nel processo della composizione del dialogo, tutte le risorse della sua ricerca filosofica: la teoria dell'anima e delle idee, la concezione della filosofia come dialettica e il suo rapporto con il valore supremo, l'idea del bene – una sintesi teorica grandiosa, seppure non certo priva di difficoltà e di tensioni, che avrebbe trovato ben pochi equivalenti nella storia del pensiero occidentale, e che sarebbe stata un punto di riferimento imprescindibile per quella stessa storia.

M. Vegetti¹

Grazie alla varietà dei temi trattati, che, come osserva M. Vegetti, chiamano in causa l'intero complesso della filosofia platonica, la *Repubblica* di Platone è uno tra i dialoghi che riceverono, fin dall'antichità, particolari attenzioni da parte di pensatori ed esegeti. Questo articolo si propone di fare un po' di luce su un capitolo oscuro, eppure interessante, di questa fortuna, sulle ragioni per cui alcune delle più celebri pagine della *Repubblica* platonica siano riprese e commentate in alcuni *pseudopythagorica* dorici. Nella sua introduzione all'edizione dei frammenti di argomento etico appartenenti a questo *corpus*, B. Centrone² osserva come la dottrina dei principi contenuta in questi scritti intervenga su ogni piano della realtà, permettendo di consolidare un'analogia tra cosmo, *polis* e anima che ha le sue radici nella *Repubblica* di Platone³. Osservazioni analoghe si trovano nel capitolo dedicato agli *pseudopythagorica* nell'opera di P. Moraux *L'Aristotelismo presso i Greci*⁴. Il cosmo intero, la *polis* e i suoi membri, così come le parti dell'anima, sono disposti e organizzati in maniera provvidenziale e la loro conservazione è garantita da una giustizia che è armonia e garanzia dell'ordine gerarchico del cosmo, assai vicina alla giustizia delineata da Socrate nella *Repubblica*⁵; il dialogo platonico sembra aver giocato un ruolo importante anche nella dottrina dei principi che alcuni di questi scritti testimoniano. L'intento di questo lavoro è indagare sui fondamenti di questo rapporto proponendo, con testo greco⁶ e traduzione italiana, una piccola scelta di alcuni di quegli *pseudopythagorica* dorici che presentano un riferimento al dialogo platonico. Le difficoltà e le insidie di questi testi poco studiati sono molteplici: in primo luogo poco o nulla si sa dei luoghi e dell'epoca in cui sono stati prodotti⁷, e non è sempre chiaro

¹ Sartori – Vegetti – Centrone 2001, v.

² Centrone 1990, 13-44.

³ *Ibid.*, 21.

⁴ Moraux 2000, 173-250; rimando in particolare alle pagine conclusive, 245-50.

⁵ Cf. Pl. *R.* 443b-444a, 444d

⁶ Non rientra nei fini di questo lavoro l'edizione critica di questi scritti, di cui si proporrà soltanto una piccola antologia. Il testo fa riferimento all'edizione di Thesleff 1965.

⁷ Non si può affrontare qui la questione in modo esauriente; basterà dire che una posizione, inaugurata da Zeller, colloca questi scritti in Alessandria, nel clima culturale del nascente neopitagorismo, tra I sec. a.C. e I sec. d.C.: Cf. Zeller – Mondolfo 1979, 46-55; Centrone 1990, 30-4, 41-4.

l'intento con cui furono composti e attribuiti a pitagorici antichi; inoltre si presentano in genere in una forma scarna e priva di argomentazione, in una prosa dorica, con elementi iperdorici, non sempre semplice e accessibile. Il contenuto di questi testi appare infine come una stratificazione di tesi platoniche e aristoteliche e interpretazioni delle più diverse correnti filosofiche ellenistiche.

I passi scelti sono presi da quanto ci è pervenuto degli scritti di "Brotino", *Sull'Intelletto e il Pensiero Discorsivo*, "Archita", *Sull'Intelletto e la Percezione*, "Eccelo", *Sulla Giustizia*, "Aresa", *Sulla Natura Umana*. I testi presentano senz'altro differenze, ma ai fini di questo lavoro prenderemo in considerazione le molte importanti analogie. Gli scritti di Brotino e Archita, due testi dedicati a problemi epistemologici, hanno ricevuto davvero scarsa attenzione fino a tempi recenti,⁸ ma di essi si occupa brevemente Moraux⁹. Lo scritto di Eccelo e quello di Aresa compaiono, in traduzione inglese, in un recentissimo studio di P. S. Horkey¹⁰, che esamina questi testi nel contesto di una produzione filosofica italiana. Altro strumento utile per la traduzione è stata la parafrasi latina che correde i frammenti nella raccolta del Mullach¹¹.

1. Archita e Brotino: metafisica ed epistemologia nella lettura di R. 509b-511e.

L'interesse degli autori degli *pseudopythagorica* per la *Repubblica* platonica ha un importante punto di riferimento nei libri VI e VII dell'opera, che affrontano complessi problemi metodologici ed epistemologici: in questi libri si discutono la natura e le forme della conoscenza umana, in particolare negli ambiti della dialettica e delle matematiche, di cui si propone un ambizioso programma di riforma¹². Alla fine del libro VI il celebre Paragone della Linea (509b-511e) affronta il problema della corrispondenza tra le facoltà cognitive e i rispettivi oggetti, problema tanto epistemologico quanto ontologico, poiché riguarda sia il percorso dell'anima verso la conoscenza, descritto nel passo immediatamente successivo, l'Allegoria della Caverna (514a-517a), sia la relazione degli oggetti conoscibili con il principio di natura etica, il Bene, a cui Socrate ha appena accennato, non senza riserve, esprimendo il suo pensiero attraverso l'Analogia del Sole (508a-509b).

È noto come, fin dalla prima generazione, gli eredi del pensiero di Platone gli attribuirono una dottrina dei principi d'ispirazione pitagorica, la quale poneva all'origine di tutto ciò che esiste un Uno e un secondo principio, chiamato Diade In-

Una tesi molto diversa fu sostenuta da H. Thesleff, che ritenne che questi scritti dovessero essere collocati su un arco temporale molto più ampio, e propose una cronologia altamente congetturale che collocava alcuni apocrifi persino nel IV sec. a.C. Propose inoltre come luogo d'origine degli scritti in dialetto dorico l'Italia meridionale, dove la tradizione pitagorica non si sarebbe mai del tutto estinta; si veda Thesleff 1961. Qualche modifica alla teoria, pur senza alterare il quadro generale, fu apportata da Thesleff 1972, 59-87.

⁸ È recentissima la prima edizione con traduzione e commento di questi testi: Ulacco 2017.

⁹ Moraux 2000, 197 s.

¹⁰ Horkey c.s., 5 s., 10 s.

¹¹ Mullach 1881; tutte le traduzioni presentate in quest'articolo sono dell'autore.

¹² Cf. Cattanei 2003, 473-539.

definita o Grande e Piccolo¹³. Questa dottrina non ha riscontri espliciti nei dialoghi platonici, e spesso per gli antichi, come per gli studiosi di oggi, era una difficoltà rintracciare nel *corpus* delle opere di Platone quelli che, secondo la tradizione, erano i fondamenti della sua metafisica, e specialmente per quanti, come gli autori degli *apocrypha* pitagorici, intendessero dimostrare il profondo legame tra platonismo e pitagorismo. Tuttavia nella *Repubblica* Socrate, subito prima di introdurre il Paragone della Linea, accenna, come a una sua opinione, a un principio, il Bene, archetipo intelligibile del Sole, da cui gli oggetti conoscibili traggono non solo la conoscibilità, ma anche l'essenza; questo principio è infatti 'al di là dell'essenza per anzianità e potenza' (509b)¹⁴. Questo passo diverrà di capitale importanza per quanti ricerchino nei dialoghi platonici una traccia di quelle dottrine che i discepoli attribuirono al maestro. L'attrattiva di questo passo della *Repubblica* non consisteva solo nell'ammissione dell'esistenza di un simile principio, ma specialmente nel fatto che esso è posto 'al di là dell'essenza'.

Questo modo di concepire il principio ha diversi interpreti nella tradizione platonica: il più antico di essi è Speusippo, che succedette a Platone alla guida dell'Accademia. Anche se sappiamo poco sull'argomento, i frammenti superstiti (fr. 48-72 Isnardi Parente)¹⁵ lasciano intendere che egli concepisse il Principio come un'Unità minima incomposta¹⁶, contrapposta a un principio di molteplicità. Cosa ancor più interessante, secondo quanto riferisce Proclo (*In Prm.* pp. 38.32-40.5 Klibansky – Lebowsky = Speusippo, fr. 62 Isnardi Parente) probabilmente egli riferiva questa teoria come dottrina pitagorica. C'è però un'importante differenza tra il principio descritto da Socrate nella *Repubblica* e l'Uno di Speusippo: quest'ultimo non è il Bene, ma è spogliato di ogni caratteristica etica¹⁷; è possibile che i frammenti che

¹³ Si veda in particolare Arist. *Metaph.* A.6. Queste dottrine sono state oggetto di acceso dibattito, e sono una delle questioni centrali nella definizione dell'immagine della filosofia platonica nella nostra epoca. Diversi studiosi tendono a sottolineare fortemente la loro importanza, attribuendo loro un ruolo centrale nella filosofia di Platone. Esistono anche posizioni molto critiche sul vero significato e sul ruolo di questi insegnamenti per Platone, e in particolare quella di Trabattoni; in ogni caso, quale che fosse la reale posizione di queste dottrine nel sistema filosofico platonico, la tradizione successiva, assai presto, già con gli immediati successori di Platone, appare incline a considerarle dei veri principi metafisici e riconosce loro una matrice pitagorica; per una trattazione completa della questione per quanto riguarda Platone, rimando a Trabattoni 2005; Berti 1977, 96-142. Per la presenza di queste dottrine nella *Repubblica*, si veda Reale 1987, 293-333. Per la ricezione di queste dottrine nell'Accademia antica, si veda Dillon 2003, 16-29.

¹⁴ Cf. Ferrari 2003, 287-326. Sull'identificazione tra il Bene della *Repubblica* e l'Uno di cui parla Aristotele in *Metaph.* A.6 si veda Berti 1977, 136 s. È bene osservare che, secondo la maggior parte degli interpreti, Platone non attribuisce al Bene una superiorità sul piano ontologico rispetto alle Idee: la preminenza del Bene rispetto agli intelligibili appare piuttosto assiologica (il bene risulta superiore 'per anzianità e potenza'), causale ed estetica. L'espressione ἐπέκεινα τῆς οὐσίας non presuppone dunque la trascendenza del principio, ma piuttosto la sua preminenza rispetto agli intelligibili; cf. Vegetti 2003, 269-73.

¹⁵ Isnardi Parente 1980, 87-95.

¹⁶ Per una dettagliata ricostruzione del pensiero di Speusippo riguardo ai principi rimando a Dillon 2003, 40-64.

¹⁷ Aristotele afferma che Speusippo avrebbe rifiutato l'identificazione tra l'Uno e il Bene per non incorrere nell'implicazione per cui il suo opposto, la Molteplicità, sarebbe il principio del male (fr. 64 Isnardi Parente, Arist. *Metaph.* N.1091b30-1092a3; fr. 66 Isnardi Parente, Arist. *Metaph.* Λ.1075a32-7).

presentano in luce trascendente l'Uno di Speusippo siano in realtà filtrati attraverso la tradizione neopitagorica¹⁸.

Alessandria d'Egitto, nel I sec. a.C., vede sorgere un nuovo modo d'intendere la dottrina dei principi accademico-pitagorica: una figura centrale in questa svolta è Eudoro di Alessandria: in un prezioso frammento, restituito da Simplicio (*In Ph.* p. 181.10 ss Diels), Eudoro spiega come i Pitagorici distinguessero tra un Uno come principio positivo, contrapposto a una Diade negativa, e un Uno inteso come principio di tutto, anche della materia, e come *Dio supremo*¹⁹. Anche in questo caso, è significativo che Eudoro attribuisca la dottrina ai Pitagorici, sia che si riferisca a *pseudopythagorica* già in circolazione, sia che riferisca come pitagorica una propria dottrina. Questi sviluppi in senso monistico della dottrina dei principi sono dunque attribuiti al pitagorismo antico già nella prima età imperiale, ed è probabile che gli *pseudopythagorica* inizino a circolare e a essere conosciuti proprio in quest'epoca²⁰. In effetti, un possibile passaggio degli sviluppi di questa dottrina in tale direzione sembrerebbe da ricercarsi in un gruppo di *pseudopythagorica*: tra questi ha un posto importante lo scritto, attribuito a Brotino, *Sull'Intelletto e il Pensiero Discorsivo*, che sembra prendere le mosse proprio dalle ultime pagine del libro VI della *Repubblica*. Di questo testo ci sono giunti diversi riferimenti nei commentatori di Aristotele e un frammento, tramandato da Giamblico.

Questo Brotino, citato anche, altrove in Giamblico, come Brontino, di Crotone o di Metaponto, è un personaggio piuttosto oscuro, ma interessante. La più antica menzione di lui che possediamo è nella dedica dell'opera di Alcmeone di Crotone, di cui è destinatario (DK 24 B1). Su di lui sembrano esistere due diverse tradizioni: riferisce Diogene Laerzio (8.42) di una tradizione che lo vuole marito di Teano, e discepolo di Pitagora con lei, e di un'altra che lo vuole padre della donna, che sarebbe stata moglie di Pitagora, e dunque suocero del Maestro. L'affermazione di Giamblico (*VP* 132) secondo cui la moglie di Brotino sarebbe stata una certa Deino (o Deiono), che alcuni confondono con Teano, sembra un tentativo di conciliare le tradi-

¹⁸ Il principio di Speusippo appare privo di qualunque predicazione: Aristotele critica duramente il modo in cui Speusippo fa procedere il determinato dall'indeterminato, al punto che 'l'Uno in sé non sarebbe neppure qualcosa che esiste' (fr. 57 Isnardi Parente = Arist. *Metaph.* N.1092a14-6), e anche Giamblico nota come 'in qualche modo non si dovrebbe chiamarlo qualcosa che è' (fr. 72 Isnardi Parente = Iamb. *Comm. Math.* 4 p. 15.6 s., p. 18.3 s. Festa). Questa notizia sull'Uno di Speusippo è apparsa sospetta ad alcuni interpreti, perché mostrerebbe segni di rimaneggiamenti da parte della tradizione neopitagorica, proprio in direzione di un'interpretazione trascendente dell'Uno speusippeo: vedi Isnardi Parente 1980, 283-5, 297-306. È vero che già Aristotele, nel passo sopra citato, parla dell'Uno di Speusippo come di un μηδὲ ὄν τι, dando modo ad altri interpreti di intravedere nel principio di Speusippo un antesignano dell'Uno neoplatonico (cf. e.g. Halfwassen 1992). Dalla sua testimonianza emerge, tuttavia, un principio che ha un carattere non tanto super-essenziale quanto pre-essenziale, in ragione della sua totale semplicità, che lo rende principio dei numeri, la forma più semplice di essere determinato, incapace, tuttavia, di determinarsi in se stesso. Cf. Cattanei 1996, 232 s.; Dillon 2003, 40-9.

¹⁹ Sull'importanza di questo frammento e per un commento dettagliato, anche in rapporto al problema del rapporto tra Eudoro e gli *pseudopythagorica*, rimando a Centrone 1996, 159-63; Dillon 2010, 156-60, 164-6; Cf. anche Bonazzi 2005, 115-60.

²⁰ Cf. Bonazzi 2013, 385-404.

zioni. Si tratta, insomma, di un pitagorico della prima generazione²¹. Ancora più confuso è il quadro delle opere a lui attribuite: il lessico bizantino Suda cita Brotino alla voce Ὀρφεύς, e gli attribuisce opere d'interesse orfico, forse un Πέπλον e un Δίκτυον, certamente dei Φυσικά, attribuitigli anche da Clemente Alessandrino (*Strom.* 1.131.5)²². Nessuna menzione si fa però dell'opera da cui il frammento citato da Giamblico è tratto: si tratta del Περί νοῦ καὶ διανοίας, che però sembra essere conosciuto e citato dai commentatori di Aristotele Alessandro di Afrodisia e Siriano. I loro riferimenti sono tutti brevi, ma gettano su quest'opera una luce interessante (p. 56.1-10 Thesleff).

1: Alex. CAG 1 p.821 Hayd.: τούτων (sc. τῶν τὰς ἀκινήτους οὐσίας λεγόντων) οἱ μὲν, ὥσπερ ὁ Πλάτων καὶ Βροτίνος ὁ Πυθαγόρειος, φασὶν ὅτι τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ τὸ ἔν ἐστι καὶ οὐσίωται ἐν τῷ ἔν εἶναι, ὡς πολλακίς εἴρηται.

2: Syrian. CAG 6.1 p.166 Kroll: Βροτίνος δὲ ὡς νοῦ παντὸς καὶ οὐσίας δυνάμει καὶ πρεσβείᾳ ὑπερέχει (sc. τὸ ἔν φησι)· ἀφ' ὧν (sc. Ἐρχαινετος', Philolaos, Brotinos) ὁρμώμενος καὶ ὁ θεῖος Πλάτων κτλ.

3: Ibid. p.183: ἔστι μὲν ὑπερούσιον παρά τε τῷ Πλάτωνι τὸ ἔν καὶ τὰγαθὸν καὶ παρὰ Βροτίνῳ τῷ Πυθαγορείῳ καὶ παρὰ πᾶσιν ὡς εἰπεῖν τοῖς ἀπὸ τοῦ διδασκαλείου τοῦ τῶν Πυθαγορείων ὠρμημένοις· ὅμως δὲ κείσθω τὸ ἔν οὐσία εἶναι τῆς πρωτίστης ἀρχῆς, ἣν ἐκάλουν τὰγαθόν, ὡς ἐνώνεως καὶ τοῦ ἀγαθοῦ πᾶσιν αἰτίαν ὑπάρχοισαν, καὶ ἴδωμεν κτλ.

1: Di questi (sc. *coloro che affermano che le sostanze siano immobili*) alcuni, come Platone e il pitagorico Brotino, affermano che il Bene è l'Uno in sé e che, come spesso è stato detto, in esso gli essenti sono Uno.

2: Brotino [afferma] che [l'Uno] supera di gran lunga l'intelletto e l'essenza in potenza e dignità; prendendo le mosse da costoro ("Archeneto", Filolao, Brotino), anche il divino Platone etc.

3: L'Uno e il Bene sono superiori all'essere in Platone, nel pitagorico Brotino e, per così dire, in tutti coloro che hanno preso le mosse dalla scuola dei Pitagorici; comunque, posto che l'Uno sia sostanza del primissimo principio, che chiamarono il Bene, come causa dell'unità e della bontà per ogni cosa, noteremo etc.

Le tre testimonianze sono sostanzialmente concordi tra loro²³: se ne può ricavare che (1) Brotino identificava il principio supremo con il Bene, operando perciò un netto ritorno a Platone rispetto a una tradizione accademica che, come si è detto, aveva spogliato il Principio del suo carattere etico, a partire da Speusippo: tutte e tre le te-

²¹ Per tutte le testimonianze sul personaggio di Brotino, si veda pp. 54.20-55.18 Thesleff; per Teano, di cui si conservano i titoli di diverse opere e un buon numero di lettere dell'epistolario, pp. 193.18-201.9 Thesleff.

²² Anche in altri casi si ha l'attribuzione ad autori pitagorici di poemi o opere orfiche; il problema è appena accennato in Thesleff 1961, 106 s.

²³ La terza testimonianza presenta, in realtà, una contraddizione interna: dopo aver affermato che Brotino e Platone ritenevano l'Uno e il Bene ὑπερούσιον, Siriano pone l'Uno come οὐσία del Bene. La mia impressione è che Siriano utilizzi il termine οὐσία in due diverse accezioni. Se l'Uno e il principio che Platone e Brotino definivano 'il Bene' sono identificati dal commentatore senza esitazione e posti su un piano superiore a quello dell'essere, egli sente tuttavia la necessità di ribadire che la prima qualità di cui tale principio si predica (tale è il senso del termine οὐσία in questo contesto) è l'unità: Platone e Brotino sono nel giusto, per Siriano, quando chiamano il principio 'Bene', ma è l'unità del principio la causa della sua bontà, e non viceversa.

stimonianze accostano esplicitamente Brotino e Platone, e ci sono pochi dubbi che operino questo accostamento avendo in mente la fine del libro VI della *Repubblica*²⁴. Inoltre (2), non è affatto certo che Brotino parlasse di Uno (τὸ ἓν) in questi termini, né che identificasse semplicemente Uno e Bene (la testimonianza di Alessandro opera qui una semplificazione, resa ancor più evidente dall'attribuzione a Platone stesso di quest'identificazione)²⁵, ma probabilmente questo principio era per lui Bene proprio in quanto 'causa di unità', e in questo caso sembra più precisa la terza testimonianza; infine (3) questo principio è superiore all'essere e all'intelletto: nella seconda testimonianza, Siriano mette in bocca a Brotino proprio le parole di Socrate in *R.* 509b, aggiungendo però che il Bene si situa su un piano superiore a quello del νοῦς.

Per avere un'idea più precisa di cosa questo scritto potesse contenere, sarà utile uno sguardo al solo frammento superstite, conservato in Giamblico, *Comm. Math.* p. 34 Festa (fr 1 Thesleff, p. 55.20-9).

διόπερ καὶ Βροτίνος ἐν τῷ Περὶ νοῦ καὶ διανοίας χωρίζων αὐτὰ ἀπ' ἀλλήλων (sc. τὰ διανοητὰ ἀπὸ τῶν νοητῶν) τάδε λέγει· ἅ δὲ διάνοια τῷ νῷ μείζον ἐστι, καὶ τὸ διανοατὸν τῷ νοατῷ· ὁ μὲν γὰρ νόος ἐστὶ τὸ τε ἀπλόον καὶ τὸ ἀσύνθετον καὶ τὸ πρᾶτον νοέον καὶ τὸ νοεόμενον (τοιούτων δ' ἐστὶ τὸ εἶδος· καὶ γὰρ ἀμερῆς καὶ ἀσύνθετον καὶ πρᾶτὸν ἐστὶ τῶν ἄλλων), ἅ δὲ διάνοια τὸ τε πολλαπλόον καὶ μεριστὸν καὶ τὸ δεύτερον νοέον (ἐπιστάμαν γὰρ καὶ λόγον [τὸν] προσείληφε)· παραπλησίως δὲ καὶ τὰ διανοητὰ ταῦτα δ' ἐντὶ τὰ ἐπιστατὰ καὶ τὰ ἀποδεικτὰ καὶ τὰ καθόλου τὰ ὑπὸ τῷ νόῳ διὰ τῷ λόγῳ καταλαμβάνόμενα.

Così anche Brotino, nell'opera *Sull'Intelletto e il Pensiero Discorsivo*, distinguendo le due cose tra loro (gli oggetti del pensiero discorsivo e dell'intelletto) dice: Il pensiero discorsivo è più vasto rispetto all'intelletto, e l'oggetto del pensiero discorsivo è più esteso rispetto all'intelligibile: l'intelletto, infatti, è semplice e incomposto, ed è il primo pensante e pensato (e così è anche l'idea: essa è infatti indivisa, non composta e prima rispetto alle altre realtà), il pensiero discorsivo invece è molteplice, composto, ed è il secondo pensante (e infatti si avvale della scienza e del discorso); lo stesso vale per gli oggetti del pensiero discorsivo: si tratta di quanto è oggetto di scienza, di dimostrazione e, in generale, di tutto ciò che è compreso dalla mente tramite il discorso.

²⁴ La *Repubblica* non è certamente il solo dialogo di Platone la cui lettura potesse portare a identificare Dio, il principio supremo, con il Bene: una simile interpretazione poteva mostrarsi adatta anche a un altro dialogo fondamentale, il *Timeo*, e infatti in molti pensatori dell'Accademia Antica e della tradizione medioplatonica, a cominciare da Senocrate di Calcedonia (cf. Dillon 2003, 98-107), il Demiurgo del *Timeo* e il Bene della *Repubblica* tendono a coincidere. Vale la pena, a questo proposito, di ricordare che in un apocrifo pitagorico particolarmente noto, il trattato *Sulla Natura del Cosmo e dell'Anima* attribuito a Timeo di Locri, modellato naturalmente sul *Timeo* platonico, la dottrina dei principi è modellata secondo uno schema analogo a quello di Eudoro, Archita e Brotino, con un principio supremo, Dio, e due principi subordinati, idea e materia. È interessante notare che lo pseudo-Timeo, parlando di Dio, lo definisce come un 'intelletto', 'proprio della natura del Bene' (τὰς τὰγαθῶ φύσις, Ti. Locr. p. 205.7 Thesleff), definizione non presente nel *Timeo*, ma che riecheggia probabilmente Pl. *R.* 509b.

²⁵ Si tratta di un ulteriore passaggio nel complesso gioco di identificazioni che ha caratterizzato le riletture del pensiero platonico nell'antichità, che deve molto all'interpretazione che della dottrina del maestro diede Aristotele, in particolare nel celeberrimo passo di *Metaph.* A.6: si veda Berti 1977, 136 s.

Il frammento, che si presenta con l'aspetto succinto, quasi privo di argomentazione, che contraddistingue gli *pseudopythagorica* dorici, potrebbe apparire in contrasto con quanto riferito dalle testimonianze: a un primo sguardo non sembra rintracciabile uno sviluppo in senso monistico del principio, ma piuttosto uno schietto dualismo. Il problema del rapporto tra νόος e διάνοια è posto qui in rapporto ai rispettivi oggetti, come accade nello scritto *Sull'Intelletto e la Percezione* attribuito ad Archita: in un frammento di quest'ultimo, come vedremo, il Paragone della Linea è parafrasato per intero, ma non c'è dubbio che anche Brotino abbia in mente *R.* 509d-511e. Brotino, infatti, parte da una questione epistemologica e opera una distinzione netta tra νοητά e διανοητά: i primi sono oggetto di una conoscenza intuitiva, mentre i secondi, tramite il λόγος, possono divenire oggetto di ἐπιστήμη. Νόος e διάνοια sono però non solo facoltà conoscitive dell'anima, ma anche principi a cui si possono ricondurre rispettivamente νοητά e διανοητά: d'altra parte, il mondo ristretto dei νοητά, che non può essere penetrato dal λόγος, è caratterizzato da una fondamentale unità di soggetto pensante e oggetto del pensiero che risente, a mio avviso, della sensibilità di Brotino per la riflessione aristotelica su Dio²⁶. Anche riguardo al campo più vasto, quello della διάνοια, egli non si ferma alla lettura di *R.* 510b-511b: il pensiero discorsivo indaga ciò che è in qualche modo altro da sé e composto, in altre parole ciò che contiene un principio di molteplicità, e solo in virtù di questo è in grado di produrre la scienza; ancora una volta, dietro queste considerazioni non è difficile scorgere un'interpretazione 'aristotelica' di Platone²⁷.

Si potrebbe essere tentati di identificare l'intelletto del nostro frammento con quel Bene-Uno di cui parlano le testimonianze sullo scritto, ma Siriano è molto chiaro su come l'intelletto sia inferiore al Principio per Brotino; verrebbe da pensare piuttosto che l'autore dello scritto, proprio come Eudoro e alcuni altri autori di *pseudopythagorica*²⁸, adottasse un sistema con una coppia di principi inferiori e un terzo superiore a entrambi, e che intravedesse quest'ultimo nel Bene di *R.* 509b, nonché nel *principio che non può essere assunto a ipotesi* del Paragone della Linea (511b)²⁹. Rintracciare le fonti dello scritto, come sempre per gli *pseudopythagorica*, è arduo, e le considerazioni di Brotino nel frammento sono piuttosto generiche³⁰. L'affermazione secondo cui *l'intelletto è il primo pensante e pensato*, e viene dunque a coincidere con il proprio contenuto, gli εἶδη, ricorda le considerazioni di Aristotele in proposito nel *De Anima*³¹; se poi si considera l'intelletto come un principio pensante, e si pongono gli εἶδη come contenuto di questo pensiero, l'affermazione di

²⁶ Cf. *Metaph.* Λ.1074b21-35.

²⁷ Cf. *Metaph.* Λ.1074b35-1075a11.

²⁸ Cf. Archyt. *de Princ.* p. 19 Thesleff; vedi anche Ti. *Locr.* p. 206.11 s. Thesleff.

²⁹ Cf. Dillon 2010, 156-60, 164-6; Centrone 1992, 90-7.

³⁰ Un accenno ai riferimenti aristotelici presenti nel frammento si trova in Moraux 2000, 197 s.

³¹ Aristotele dedica un'ampia sezione del *De Anima* alle caratteristiche dell'intelletto e della percezione, stabilendo tra essi un'analogia che gioca un ruolo importante nella concezione di Archita e Brotino (si veda ad esempio *de An.* Γ.4.429a13-6). L'intelletto, essendo immateriale, s'identifica con gli intelligibili (*de An.* Γ.4.430a3-5); il luogo degli εἶδη, in potenza, è l'anima intellettiva (*de An.* Γ.4.429a26-30).

Brotino potrebbe anche rifarsi alla definizione delle idee come *pensieri di Dio*, coniata forse da Senocrate, destinata a una grande fortuna nella tradizione platonica³².

Per far luce sul significato che la distinzione tra νόος e διάνοια ha in Brotino, è opportuno uno sguardo a un altro scritto mediopitagorico che presenta notevoli affinità con questo: lo scritto *Sull'Intelletto e la Percezione*, attribuito ad Archita di Taranto, affronta un problema analogo a quello dello scritto *Sull'Intelletto e il Pensiero Discorsivo*, a partire dalle stesse pagine della *Repubblica*. Riporto qui il frammento 2 Thesleff, tradito in parte da Stobeo e in parte da Giamblico (pp. 37.13-39.15 Thesleff = Stob. 1.48.6, p. 315 Wa., expanded with Iambl. *Comm. Math.* p. 35 Festa):

Ἀρχύτου ἐκ τοῦ Περί νοῦ καὶ αἰσθήσιος. Αἰσθασίς μὲν ἐν σώματι γίγνεται, νόος δ' ἐν ψυχᾷ. τὸ μὲν γὰρ ἀρχὰ τῶν αἰσθητῶν ὑπάρχει, τὸ δὲ τῶν νοητῶν. πλάθεος μὲν γὰρ μέτρον ἀριθμῶς, μάκεος δὲ ποῦς, ῥοπᾶς δὲ καὶ σταθοῦ ζυγόν, ὀρθότατος δὲ καὶ εὐθύτατος κανὼν καὶ στάθμα, ὀρθὰ γωνία· οὕτως δὲ καὶ τῶν μὲν αἰσθητῶν αἰσθησίς μέτρον, τῶν δὲ νοητῶν νόος ἀρχὰ καὶ μέτρον ἐστί. καὶ ὁ μὲν νόος ἀρχὰ νοητῶν τε <καί> φύσει πρώτων· ἅ δὲ αἰσθασίς <τῶν παρ'> ἀμῖν· ὁ μὲν γὰρ ἐστὶν ἀρχὰ τᾶς ψυχᾶς, ἅ δὲ τῷ σώματι. καὶ ὁ μὲν νόος τῶν τιμαιτάτων ἐστί κριτᾶς, ἅ δ' αἰσθησίς τῶν χρησιμωτάτων. ἅ μὲν γὰρ αἰσθασίς τῷ σώματι ἔνεκε συνέστακε καὶ τᾶς εἰς τοῦτο λειτουργίας· ὁ δὲ νόος <τᾶς ψυχᾶς ἔνεκε> καὶ τᾶς εἰς ταύταν πολυφραδομοσύνας. καὶ ὁ μὲν νόος ἐστὶν ἀρχὰ τᾶς ἐπιστήμας, ἅ δ' αἰσθασίς τᾶς δόξας· ἅ μὲν γὰρ ἔχει τὰν ἐκ τῶν αἰσθητῶν ἐνέργειαν, ὁ δὲ τὰν ἐκ τῶν νοητῶν. τυγχάνοντι δὲ τὰ μὲν αἰσθητὰ τῶν πραγμάτων κινάσιος μεταβλάσιός τε κοινανέοντα, τὰ δὲ νοητὰ στάσιος καὶ αἰδιότητος. παραπλησίως δὲ καὶ ἅ αἰσθασίς καὶ ὁ νόος ἔχοντι· ἅ μὲν γὰρ αἰσθασίς τῷ αἰσθητῷ, τὸ δ' αἰσθητὸν καὶ κινεῖται καὶ μεταβάλλει καὶ οὐδέποτε ἐν ταύτῳ ἀτρεμεῖ· διὸ καὶ μᾶλλον καὶ

Dallo scritto di Archita *Sull'intelletto e la Percezione*: La percezione nasce nel corpo, l'intelletto nell'anima. L'una è infatti principio delle cose sensibili, l'altro delle intelligibili. Il numero è misura della quantità, il piede della lunghezza, la bilancia del peso, regola e metro di ciò che è dritto è l'angolo retto; allo stesso modo la percezione è misura del sensibile, mentre l'intelletto è principio e misura dell'intelligibile. L'intelletto è principio delle cose intelligibili e prime per natura, la percezione invece di quelle presenti. Il primo è, infatti, principio dell'anima, la seconda del corpo. L'intelletto è giudice di ciò che è più degno, la percezione di ciò che è più utile: la percezione, infatti, sussiste in funzione del corpo e del suo servizio, l'intelletto invece accresce la saggezza dell'anima. L'intelletto inoltre è principio della scienza, la percezione dell'opinione: la percezione si realizza, infatti, a partire dalle cose sensibili, l'intelletto a partire dall'intelligibile. Le cose sensibili partecipano poi del moto e della trasformazione della realtà, le intelligibili della quiete e dell'eternità. La percezione e l'intelletto si comportano allo stesso modo: la percezione nei confronti del sensibile, che si muove, muta e non rimane mai stabile nell'identità, e perciò è possibile percepirlo di più o di meno, meglio o peggio; così anche l'intelletto nei confronti dell'intelligibile, che è immobile in modo sostanziale, e perciò non è possibile averne una conoscenza

³² In effetti si ha l'impressione che, sia in Archita che in Brotino, la concezione senocratea del Dio-Intelletto, volta a conciliare il Demiurgo del *Timeo* e il Bene della *Repubblica*, abbia avuto un ruolo decisivo: essa riemergerà anche nello scritto di Eccelo; cf. Dillon 2003, 107.

ἤττον καὶ βέλτιον καὶ χεῖρον γίνεται ὄρη· ὁ δὲ νόος τῷ νοατῷ, τὸ δὲ νοατὸν ἀκίνητον ἐξ οὐσίας· διὸ οὔτε μᾶλλον οὔτε ἤττον οὔτε βέλτιον οὔτε χεῖρον ἔστι νοεῖν τὸ νοατὸν. καθάπερ νόος τὸ πρῶτον βλέπει καὶ τὸ παράδειγμα, οὕτως ἅ αἰσθασίαι τὰν εἰκόνα καὶ τὸ δεύτερον· ὁ μὲν γὰρ νόος οὐρανὸν ἀπλῶς, ἅ δ' αἰσθασίαι [ἀπλῶς] τὰν τῷ ἀλίω σφαῖραν ἢ τὰς χειροτεχνῶν. ὁ μὲν νόος ἀμερῆς καὶ ἀδιαίρετος, καθάπερ μονὰς καὶ στιγμῆ, παραπλησίως δὲ καὶ τὸ νοατὸν (τὸ γὰρ εἶδος οὔτε πέρας σώματός ἐστιν οὔτε ὄρος, ἀλλὰ μόνον τύπωσις τῷ ὄντος, ἢ ὄν ἐστιν), ἅ δ' αἰσθησίαι μεριστὰ καὶ διαιρετά. τῶν γὰρ ὄντων ἐστὶ τὰ μὲν αἰσθητά, τὰ δὲ δοξαστά, τὰ δ' ἐπιστατά, τὰ δὲ νοατά. καὶ τὰ μὲν σώματα, ὧν ἔστι τις ἀντιτυπία, αἰσθατά· δοξαστά δὲ τὰ μετέχοντα τῶν εἰδέων ὡς αἱ εἰκόνες, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος τῷ ἀνθρώπῳ καὶ τὸ <τι> τρίγωνον τῷ τριγώνῳ· ἐπιστατά δὲ τὰ τοῖς εἶδεσι συμβεβηκότα ἐξ ἀνάγκης, ὡς ἔν γαμετρία τὰ τοῖς σχήμασι· νοατά δὲ αὐτὰ τὰ εἶδεα καὶ αἱ ἀρχαὶ τῶν ἐπιστατῶν· οἷον αὐτὸς ὁ κύκλος καὶ τρίγωνον καὶ σφαῖρα. τυγχάνοντι δὲ καὶ ἐν ἡμῖν αὐτοῖς κατὰ ψυχὰν γνώσεις τέτταρες· νόος, ἐπιστάμα, δόξα, αἰσθασίαι· ὧν αἱ μὲν δύο τῷ λόγῳ ἀρχαὶ ἐντι, οἷον νόος καὶ αἰσθασίαι, τὰ δὲ δύο τέλη, οἷον ἐπιστάμα καὶ δόξα. τὸ δ' ὅμοιον αἰ τῷ ὁμοίῳ γνωστικόν. φανερόν ὧν ὅτι ὁ μὲν νόος ἐν ἡμῖν τῶν νοατῶν γνωστικός, ἅ δὲ ἐπιστάμα τῶν ἐπιστατῶν, ἅ δὲ δόξα τῶν δοξαστῶν, ἅ δὲ αἰσθασίαι τῶν αἰσθατῶν. διόπερ ὧν δεῖ μεταβαίνειν ἀπὸ μὲν τῶν αἰσθατῶν ἐπὶ τὰ δοξαστά τὰν διάνοιαν, ἀπὸ δὲ τῶν δοξαστῶν ἐπὶ τὰ ἐπιστατά, καὶ ἀπὸ τούτων ἐπὶ τὰ νοατά. αὐτὰ δὲ σύμφωνα ποιεῖ ἅ θεωρουμένα δι' αὐτῶν ἀλάθεια. διωρισμένων δὲ τούτων τὰ μετὰ ταῦτα δεῖ νοῆσαι. καθάπερ γὰρ γραμμὰν δίχα τετραμένην καὶ ἴσα

maggiore o minore, migliore o peggiore. Come l'intelletto vede ciò che è primo e il modello, così la percezione vede ciò che è secondo per natura e l'immagine. Ad esempio l'intelletto vede il cielo esattamente com'è, la percezione invece la sfera del sole o quelle create dagli artigiani. L'intelletto è inoltre incomposto e indivisibile, come l'unità e il punto geometrico, e lo stesso vale per l'intelligibile (l'idea infatti non è il limite di un corpo né una definizione, ma solo ciò che imprime forma all'essere, in quanto essere), la percezione invece è soggetta a divisione. Di tutte le cose che esistono alcune sono oggetto di percezione, altre di opinione, altre di scienza, altre d'intelletto. Tutti i corpi che abbiano una qualche solidità sono soggetti a percezione; è oggetto di opinione ciò che partecipa delle idee come le immagini, al modo in cui un uomo qualunque partecipa dell'idea di uomo, o un qualsiasi triangolo dell'idea del triangolo. E' oggetto di scienza ciò che dalle idee consegue per necessità logica, come le figure nella geometria; sono intelligibili le idee stesse e i principi di ciò che è oggetto di scienza, come l'idea del cerchio, del triangolo e della sfera. Anche in noi vi sono, in corrispondenza con l'ordinamento dell'anima, quattro forme di conoscenza: intelletto, scienza, opinione, percezione; due di essi, l'intelletto e la percezione, sono principi del discorso, gli altri due, la scienza e l'opinione, ne sono il fine. Il simile è sempre in grado di conoscere il simile; da ciò risulta evidente che l'intelletto è in grado di conoscere l'intelligibile, la scienza ciò che è oggetto di scienza, l'opinione ciò che è oggetto di opinione, la percezione il sensibile. Per questo è necessario che il pensiero passi dalle cose sensibili a quelle oggetto di opinione, poi da queste a ciò che è oggetto di scienza, e da quest'ultime alle intelligibili. La verità raggiunta attraverso questi passaggi ne conferma l'armonia. Chiarite queste questioni, bisognerà comprendere quanto segue. Come su una linea divisa in due segmenti identici ciascuna delle due parti è ancora divisa in segmenti mantenendo la stessa proporzione, allo stesso modo si separi l'intelligibile dal

πάλιν ἐκατέρων τμήματα τετταμένα
 ἀνά τὸν αὐτὸν λόγον, καὶ οὕτω
 διηρησθῶ καὶ τὸ νοατὸν ποττὸ
 ὄρατόν, καὶ πάλιν ἐκάτερον οὕτως
 διωρίσθω, καὶ διαφέρεν σαφηνεῖα τε
 καὶ ἀσαφεία ποττᾶλλα: τὸν αὐτὸν δὴ
 τρόπον τῷ μὲν δὴ αἰσθατῷ τὸ μὲν
 ἄτερον τμήμα ἐστὶ τὰ τε εἶδωλα τὰ ἐν
 τοῖς ὕδασι καὶ ἐν τοῖς κατόπτροις, τὸ
 δ' ἕτερον μέρος, ὧν ταῦτα εἰκόνες,
 φυτὰ καὶ ζῷα: τῷ δὲ νοατῷ τὸ μὲν
 ἀνάλογον ἔχον ὡς αἱ εἰκόνες τὰ περὶ
 τὰ μαθήματα γένη ἐντί: οἱ γὰρ περὶ
 τὰν γαμετρίαν ὑποθέμενοι τό τε
 περισσόν καὶ τὸ ἄρτιον καὶ σχάματα
 καὶ γωνιᾶν τρισσὰ εἶδεα, ἐκ τούτων
 πραγματεύονται τὰ λοιπά, τὰ δὲ
 πράγματα ἔδωντι ὡς εἰδότες, λόγον τε
 οὐκ ἔχοντι διδόμεν οὔτ' αὐτοῖς οὔτ'
 ἄλλοις: ἀλλὰ τοῖς μὲν αἰσθατοῖς, ὡς
 εἰκός, χρῶνται, ζατοῦντι δὲ οὐ ταῦτα,
 οὐδὲ τούτων ἔνεκα ποιεῦνται τὼς
 λόγως, ἀλλὰ τὰς διαμέτρω χάριν καὶ
 αὐτῷ τετραγώνω. τὸ δ' ἄτερον τμήμα
 ἐντι τῷ νοατῷ, περὶ ὃ διαλεκτικὰ
 κατασχόληται: αὐτὰ γὰρ τῷ ὄντι τὰς
 ὑποθέσεις [ἀλλ'] ὑποθέσεις, ἀλλ'
 ἀρχάς τε καὶ ἐπιβάσεις ποιεῖται,
 <ίνα> μέχρι τῷ ἀνυποθέτω ἐπὶ
 παντός ἀρχὰν ἔλθῃ, καὶ πάλιν
 ἐχομένα καταβᾶ ἐπὶ τὰν τελευτὰν
 οὐδενὶ προσχωμένα αἰσθατῷ, ἀλλ'
 εἰδέσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν. ἐπὶ δὲ
 τέτταρσι τούτοις τμήμασι καλῶς ἔχει
 διανέμεν καὶ τὰ πάθεα τὰς ψυχᾶς: καὶ
 καλέσαι νόασιν μὲν ἐπὶ τῷ ἀκροτάτῳ,
 διάνοιαν δὲ ἐπὶ τῷ δευτέρῳ, ἐπὶ δὲ τῷ
 τρίτῳ πίστιν, εἰκασίαν δὲ ἐπὶ τῷ
 τετάρτῳ.

visibile, e ancora così si divide ciascuno di
 essi, distinguendo tra loro gli oggetti secondo
 la rispettiva chiarezza e oscurità; in questo
 modo, il primo segmento del sensibile
 rappresenta le immagini riflesse nell'acqua
 o negli specchi, mentre il secondo tratto le
 cose di cui esse sono immagine, vegetali e
 animali; dell'intelligibile, la parte che corri-
 spondeva, nella prima metà, alle immagini
 rappresenta i generi delle discipline di tipo
 matematico: ad esempio coloro che, nella
 geometria, assumono a ipotesi il pari, il di-
 spari, le figure e le tre specie di angoli, a
 partire da essi si occupano di tutto il resto e
 questi elementi li tralasciano come se ne
 avessero già conoscenza, senza curarsi di
 renderne conto né a se stessi né ad altri; Tut-
 tavia si servono, com'è ragionevole, di figu-
 re sensibili, ma non cercano queste, né svol-
 gono i propri ragionamenti per trovare que-
 ste, ma piuttosto la diagonale e il quadrato
 in sé. L'altro segmento è invece quello
 dell'intelligibile, di cui si occupa la dialetti-
 ca: essa infatti considera le ipotesi, appunto,
 ipotesi nel senso reale del termine, punti di
 partenza e d'appoggio, per arrivare a ciò che
 non può essere assunto a ipotesi, al principio
 di ogni cosa e, tornata indietro, discendere
 alla conclusione senza aver fatto ricorso a
 qualcosa di sensibile, ma alle idee mediante
 le idee stesse. A questi quattro segmenti è
 corretto attribuire anche le affezioni
 dell'anima: il più alto è la capacità intelletti-
 va, il secondo il pensiero discorsivo, il terzo
 la credenza, il quarto l'immaginazione.

L'opera in questione ha un fine esplicitamente esegetico, e sembra nascere con
 l'intento di rintracciare una criteriologia nella *Repubblica* platonica, e di caratteriz-
 zarla in senso 'forte', con particolare attenzione al ruolo delle matematiche. Il fine
 dell'autore è, ancor più chiaramente che in Brotino, quello di ricondurre tutti gli og-
 getti conoscibili a due distinti criteri di conoscenza, che però costituiscono anche
 due irriducibili 'polarità' del reale, una propria degli intelligibili e una dei sensibili.
 Gli oggetti intelligibili e quelli sensibili non costituiscono la totalità degli oggetti
 conoscibili: essi sono affini in quanto conoscibili entrambi in maniera intuitiva; par-
 tendo da essi il λόγος può giungere alla conoscenza degli oggetti, rispettivamente,

della scienza e dell'opinione. Lo schema epistemologico proposto nel frammento di Brotino si ripete e viene definito in modo più preciso: l'intelletto e la percezione sono preposti all'indagine di due mondi totalmente differenti, irriducibili l'uno all'altro, e i loro oggetti si situano in una ben precisa zona rispetto allo schema metafisico platonico, e in particolare ai celebri 'generi sommi' del *Sofista*³³; in particolare, le Idee sono definite come realtà 'prime' in senso assiologico, le più degne, uniche, indivisibili, immobili e partecipi di eternità, quiete e identità. Questo modo d'intendere l'Idea è comune anche a Brotino, come rivela la sintetica definizione dell'Idea contenuta nel suo frammento, e si ritrova in altri *pseudopythagorica*³⁴.

La parafrasi da parte di Archita del Paragone della Linea si rivela dunque un'interpretazione piuttosto sorprendente: vale la pena di richiamare brevemente alcuni punti del Paragone nella *Repubblica* platonica, limitandosi al secondo segmento, quello dell'intelligibile, per cogliere il senso dell'operazione di Archita. Platone indica come processo dianoetico i ragionamenti dei matematici, che sono però soprattutto un esempio: questo procedimento considera le ipotesi come principi, realtà che non necessitano dimostrazione in quanto 'evidenti a ognuno' (R. 510c7-d3), appunto come i postulati e gli assiomi della matematica. Questo tipo di ricerca giunge direttamente dalle ipotesi alle conclusioni, perciò costringe l'anima ad avvalersi dei sensibili e quindi a procedere per analogia; essa utilizza però gli oggetti sensibili considerandoli nello stesso rapporto che le immagini avevano con essi nel primo segmento della Linea, in modo tale che l'indagine non diventi una ricerca del visibile, che sarebbe solo opinione, esattamente come i matematici, rappresentando figure sensibili, le utilizzano per *vedere ciò che non si può vedere se non con il pensiero* (R. 511a1). La dialettica, in Platone, non si distingue dal processo dianoetico perché si rivolga a oggetti differenti, ma per l'uso delle ipotesi (R. 511b3-c2), considerate appunto come ὑποθέσεις, 'punti d'appoggio' per raggiungere un *principio del tutto*, libero da ipotesi, che il discorso può soltanto *sfiurare* (ἀπτομαι), ma che, raggiunto, consente di ridiscendere alle conclusioni senza bisogno di ricorrere a nulla di sensibile. Le differenze tra il pensiero discorsivo, la διάνοια, anche nelle sue forme più elevate, come i procedimenti matematici, e la νόησις, intelletto puro, sono determinate soprattutto dal metodo: l'uso delle ipotesi come principi è causa, in Platone, di un discorso necessariamente debole che, utilizzando le realtà sensibili come immagini, tenta di spiegare le realtà oggetto di scienza con un procedimento prevalentemente analogico, mentre l'acquisizione di un principio libero da ipotesi, sia pur incompleta e inadeguata, consente un procedimento deduttivo, che non si avvale di analogie con la realtà sensibile³⁵.

³³ Vedi Pl. *Sph.* 254b-257a; è interessante notare che Archita chiama in causa il concetto di 'comunananza' nel senso della partecipazione delle Idee alla quiete e all'identità, ma stravolge in realtà lo schema delineato da Platone, escludendo per gl'intelligibili qualunque forma di dinamismo, e ammettendo persino la 'partecipazione' dei sensibili al moto e alla trasformazione. Cf. Centrone 2008, XL-L.

³⁴ Cf. e.g. Ti. Locr. p. 205.9-13 Thesleff: 'Tutte le cose sono, inoltre, tre: idea, materia, e il sensibile [...]. La prima è sempre, ingenerata e immobile, indivisibile e propria della natura dell'identico, intelligibile e modello delle realtà generate, quante sono in mutamento: l'idea viene detta e pensata all'incirca in questo modo'.

³⁵ Sulla metafora della linea la quantità di studi è sterminata e le posizioni degli studiosi sono anche molto distanti tra loro. I problemi sono numerosi, dalla corretta disposizione e proporzione dei

Archita distingue chiaramente gli oggetti di ciascuna delle quattro facoltà, e afferma la necessità per l'anima di attraversare tutti i segmenti della linea, come tappe per una conoscenza autentica, rivalutando anche i più bassi³⁶. L'autore prende le distanze dalla critica platonica alla debolezza dei ragionamenti dei matematici (510b-511c), ma utilizza il Paragone proprio per definire e distinguere il campo di studio delle matematiche, che vedono perciò rafforzato il loro *status* epistemologico, e il loro oggetto distinto dalle Idee e passibile di ἐπιστήμη, da quello della διαλεκτικά, che viene così a rappresentare una vera scienza del principio: essa si volge alla ricerca di ciò che non può essere assunto a ipotesi, del principio del tutto. Si tratta forse di un principio analogo a quello che Brotino aveva individuato in queste stesse pagine della *Repubblica*, ma anche qui l'intreccio di terminologia platonica e aristotelica rende il testo generico e difficile da collocare.

La definizione dell'Idea come τύπωσις τῷ ὄντι che troviamo nel frammento è comune in Filone di Alessandria³⁷, e presenta l'Idea come un modello che dà forma all'essere, grazie alla volontà di un Dio creatore, che agisce razionalmente, e rende l'uomo partecipe delle sue prerogative, giustizia e intelletto: questo schema, comune a diversi *pseudopythagorica*³⁸, giustifica la ricerca, anche in questo frammento, di una epistemologia che non neghi all'uomo la possibilità di accedere agli intelligibili. Archita, d'altra parte, pone una profonda corrispondenza tra gli oggetti della conoscenza e le relative facoltà dell'anima, che tradisce, a mio parere, un approccio aristotelico al problema della conoscenza all'interno dell'anima³⁹; l'analogia stabilita tra percezione e intelletto e la loro assunzione a *kriteria*, in particolare, sembra risalire ancora una volta al *De Anima* di Aristotele⁴⁰.

2. Eccelo e Aresa; armonia e gerarchia nell'anima e nello stato.

Rimane da chiarire come questa dottrina dei principi sia in relazione con il mondo sensibile e gli conferisca quella struttura cui si è accennato. Abbiamo visto come Archita e Brotino teorizzino una radicale separazione tra intelligibile e sensibile; allo stesso tempo, però, i sensibili sono in qualche modo modellati sugli intelligibili, gra-

segmenti all'identificazione degli oggetti delle diverse forme di conoscenza, dal rapporto con l'analogia del Sole all'identificazione del processo descritto con quello dell'allegoria della Caverna. L'interpretazione che ho riportato non è certo la sola possibile, ma mettere ordine in una tale mole d'interpretazioni è un lavoro che va ben oltre il fine di questo scritto, e mi sono limitato a considerare alcuni dei punti di maggior interesse ai fini del confronto con Archita e Brotino. Rimando in particolare alle note *ad l.* in Sartori – Vegetti – Centrone 2001; a Franco Repellini 2003, 355-404; Trabattoni 2003, 151-86.

³⁶ Archita non sembra condividere le osservazioni platoniche sulla debolezza dei ragionamenti analogici; d'altra parte Platone stesso, in altri dialoghi, riconosce l'importanza dell'analogia tra sensibile e intelligibile ai fini dell'intuizione delle realtà intelligibili (cf. e.g. *Phd.* 74d-e).

³⁷ Cf. *Ph. Leg.* 1.22.

³⁸ Si vedano ad esempio Aresas *de Nat. Hom.* p. 49.8-11 Thesleff; Archyt. *de Sapient.* p. 44.6-15; Crito *de Prud.* p. 109.5-16.

³⁹ Una simile divisione delle facoltà conoscitive dell'anima si trova in *Tim. Locr.* p. 206.7-11 Thesleff, e *ibid.* p. 219.13 s. L'affinità tra la teoria della conoscenza presente in questo scritto, quella di Archita e il loro legame con Aristotele sono stati rilevati in un recente studio: Ulacco – Opsomer 2014, 154-206.

⁴⁰ Vedi n. 31.

zie all'azione di un Dio. Per comprendere quali siano la natura, le funzioni e l'azione di questo Dio, mi sembra interessante presentare un altro scritto, quello di Eccelo Lucano⁴¹. *Sulla Giustizia*, di cui sopravvive un solo frammento, che appare ancora una volta modellato sulla definizione della giustizia presente in *R.* 444d (pp. 75.15-76.16 Thesleff; Stob. 3.9.51 p. 362 He.):

Ἐκκέλου Πυθαγορείου Λευκανοῦ Περί δικαιοσύνης. Δοκεῖ μοι τῶν ἀνδρῶν τὰν δικαιοσύναν ματέρα τε καὶ τιθήναν τᾶν ἄλλᾶν ἀρετᾶν προσειπέν· ἄτερ γὰρ ταύτας οὔτε σόφρονα οὔτε ἀνδρείον οὔτε φρόνιμον οἶόν τε ἦμεν. ἁρμονία γάρ ἐστι καὶ εἰρήνα τᾶς ὅλας ψυχᾶς μετ' εὐρυθμίας. Δηλοφανέστερον δέ κα γένοιτο τὸ ταύτας κρᾶτος ἐτάζουσιν ἅμιν τὰς ἄλλας ἕξιαις. μερικὰν γὰρ ἔχοντι αὗται τὰν ὀφέλειαν, καὶ ποθ' ἓνα· ἃ δὲ ποθ' ὅλα τὰ συστάματα, καὶ ἐν πλάθει. ἐν κόσμῳ μὲν ὧν αὐτὰ τὰν ὅλων ἀρχὰν διαστραταγοῦσα πρόνοιά τε καὶ ἁρμονία καὶ δίκαια καὶ νῶς τινὸς θεῶν οὔτω ψαφισαμένω· ἐν πόλει δὲ εἰρήνα τε καὶ εὐνομία δικαίως κέκληται· ἐν οἴκῳ δ' ἔστιν ἀνδρὸς μὲν καὶ γυναικὸς ποτ' ἀλλάλως ὁμοφροσύνα, οἰκετᾶν δὲ ποτὶ δεσπότης εὐνοια, δεσποτᾶν δὲ ποτὶ θεράποντας καδεμονία· ἐν σώματι δὲ καὶ ψυχᾷ πρῶτα μὲν ἃ πᾶσιν ἀγαπατοτάτα ζῳά, ἃ τε ὑγίεια καὶ ἀρτιότης, σοφία τ' ἐκ τᾶς ἐπιστάμας τε καὶ δικαιοσύνας γενομένα ἃ παρ' ἀνθρώποις. εἰ δ' αὐτὰ τὸ ὅλον καὶ τὰ μέρη οὔτω παιδαγωγεῖ τε καὶ σφίξει ὁμόφρονα καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις ἀπεργαζομένα, πῶς οὐ <κα> μάτηρ καὶ τιθήνα πασᾶν τε καὶ πάντων παμψαφει λέγοιτο;

Dallo scritto del pitagorico Eccelo Lucano *Sulla Giustizia*: Mi pare corretto definire la giustizia madre degli uomini e nutrice delle altre virtù: senza di essa infatti non si potrebbe essere né temperanti, né coraggiosi, né sapienti. Essa è armonia e pace dell'anima intera ottenuta con un ordine ritmico. Diverrà per noi ancora più chiaro il suo potere, se la porremo a confronto con gli altri stati dell'anima. Questi, infatti, hanno un'utilità particolare e relativa ad una sola cosa; la giustizia invece l'ha in relazione a tutti i livelli e in molteplici cose. Nell'universo è quella provvidenza, armonia, Dikē e l'intelletto di un qualche dio, che così ha deliberato, che conduce al suo fine il principio del tutto. Nella città invece è stata chiamata a ragione pace e buon governo; nella casa è la concordia reciproca tra uomo e donna, la fedeltà degli schiavi al padrone, la cura dei padroni per i propri servitori. Nel corpo e nell'anima innanzitutto è vita, il bene più caro a tutti, e poi la salute e il vigore fisico, e infine quella sapienza che gli uomini ricevono dalla scienza e dalla giustizia. Se la giustizia dunque regola e preserva il tutto e le sue parti così da renderle perfettamente concordi e in armonia tra loro, come si potrà evitare di definirla all'unanimità madre e nutrice di ogni cosa?

Già l'indagine platonica sulla giustizia assumeva un'analogia tra anima e stato,⁴² ma qui quest'analogia è estesa all'intera realtà, giungendo a regolare le relazioni non

⁴¹ Il personaggio è altrimenti ignoto; sembra trattarsi di uno di quei pensatori lucani cui diversi *pseudopythagorica* sono attribuiti, come Aresa e Ocello: per una trattazione su queste attribuzioni, si veda Horkey c.s., 1-17; Thesleff 1962, 8-36.

⁴² Si vedano le caute affermazioni di Socrate all'inizio dell'indagine sull'anima, in *Pl. R.* 434d-435a: in Platone l'analogia tra la dimensione politica e quella psichica non appare affatto perfetta, né priva di difficoltà metodologiche. Se un confronto tra i due aspetti può portare a una definizione della giustizia, questo avverrà per via intuitiva, come la scintilla si genera dallo sfregamento di due pietre focaie. Cf. Vegetti 1998, 40-5.

soltanto nella πόλις, ma anche all'interno delle case private⁴³. La giustizia non è solo ἀρετή, ma anche armonia, intelletto divino, principio vitale. Come osserva Horkey⁴⁴, la Giustizia assume qui caratteri arcaizzanti; l'autore si rifà forse anche alle più antiche tradizioni mitiche su Dikē, che in effetti è ricordata in Esiodo come sorella di εἰρήνη ed εὐνομία⁴⁵. La Giustizia è inoltre presentata come un divino Intelletto, che interviene 'a tutti i livelli' dell'esistenza modellando il cosmo a immagine del Principio, 'conducendo al suo fine il principio'; sembra qualcosa di molto simile a ciò che nella tradizione platonica viene chiamato Anima del Mondo⁴⁶. La virtù propria di questo intelletto è la capacità di conservare l'armonia tramite il mantenimento di un ordine gerarchico: questa definizione della giustizia come virtù conservativa e gerarchia secondo l'ordine naturale ha origine, in ultima analisi, in *R.* 444d, dove si descrive l'atto di produrre la giustizia, con paragone medico, come τὰ ἐν τῇ ψυχῇ κατὰ φύσιν καθιστάναι κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ'ἀλλήλων, formulazione molto fortunata negli *pseudopythagorica*⁴⁷.

Per la verità, le affermazioni di Eccelo sulla giustizia ricordano anche quelle contenute nella *Repubblica* riguardo la temperanza, che Socrate definisce, come dice Eccelo per la giustizia, 'simile a una sinfonia e un'armonia' (*R.* 430e4-5), che, a differenza del coraggio e della sapienza, 'si estende allo stato intero', determinando 'un accordo secondo natura tra l'elemento migliore e quello peggiore, su quale dei due debba comandare, tanto nella città quanto in ciascuno' (*R.* 431e7-432a9)⁴⁸. La gerarchia alla base dell'anima e dello stato è così conservata non tanto da un rapporto di forza, quanto da un'armonia che consiste nell'accordo e nell'assenso interiore di tutte le parti: questo motivo era probabilmente percepito come genuinamente pitagorico dagli autori degli *pseudepigrapha* dorici, e costituisce il vero caposaldo della loro dottrina politica e della loro psicologia⁴⁹. Si è spesso osservato come gli *pseudopy-*

⁴³ È noto che nella *Repubblica* la dimensione dell'οἶκος non trova posto nella società perfetta: la sua abolizione è teorizzata nel libro V. In particolare, in *R.* 462c, Platone chiarisce come espressioni quali 'il mio' e 'il non mio', riferite non solo ai beni materiali, ma anche alle relazioni e alle parentele, debbano essere adoperate da tutti i cittadini in riferimento ai medesimi oggetti perché l'analogia tra individuo e stato sia perfetta. Le celebri ondate del libro V non trovano posto negli *pseudopythagorica*, forse influenzati in questo senso anche dalle critiche di Aristotele (si veda specialmente *Pol.* 1261a1-25).

⁴⁴ Horkey c.s., 10 s.

⁴⁵ Hes. *Th.* vv. 900 s.

⁴⁶ Si vedano a riguardo le interessanti congetture di J. Dillon, il quale ritiene che Senocrate stesso parlasse dell'Anima del Mondo come Dikē, in veste mitica, come confermerebbe anche la testimonianza di Filone; Dillon 2003, 102-9.

⁴⁷ Cf. Aresas *de Nat. Hom.* p. 49.6-8 Thesleff; Archyt. *de Leg.* p. 33.12-8; Archyt. *de Princ.* p. 20.4; Damippos *de Prud. et Beat.*, p. 68.26; Metopos *de Virt.* p. 119.28. Non trova riscontro, invece, la definizione della giustizia come τὰ αὐτοῦ πράττειν (*R.* 433a-b).

⁴⁸ Una parziale sovrapposizione tra le prerogative della giustizia e quelle della temperanza è riscontrabile già nel testo della *Repubblica*, in cui però la giustizia emerge come l'unica virtù in senso proprio; rimando, su questo problema, a Gastaldi 1998, 205-37.

⁴⁹ La riflessione sulla giustizia è sviluppata, in alcuni *pseudopythagorica*, ricorrendo alla teoria delle proporzioni: già in Platone (*Leg.* VI.757a-d) e in Aristotele (*EN.* 1131a10-b25) si tenta di ricondurre diverse tipologie del 'giusto' a differenti sistemi di retribuzione, propri di diverse forme di governo; in particolare Archyt. *de Leg.* p. 34.6-8 Thesleff, a differenza di Platone e Aristotele, accosta esplicitamente la proporzione geometrica alla democrazia, a causa dell'uguaglianza costante dei rapporti (vedi anche Aresas *de Nat. Hom.* pp. 48.21-49.23 Thesleff). Cf. Moraux 2000, 238 s.

thagorica dorici facciano riferimento all'armonia in modo superficiale, con l'intento di darsi un 'colorito' pitagorico⁵⁰. A mio parere, Eccelo, come molti altri autori di *pseudopythagorica*, intende il concetto di *armonia* in un modo, piuttosto lontano da quello del pitagorismo di età classica, che affonda le sue radici proprio nella riflessione sulla giustizia portata avanti nella *Repubblica* platonica.

L'analogia tra la struttura gerarchica dell'anima e quella dello stato è portata alle estreme conseguenze in un altro frammento, dallo scritto *Sulla Natura Umana* attribuito a un altro pitagorico lucano, Aresa⁵¹, che affronta il tema della ripartizione dell'anima umana e delle sue relazioni interne, rifacendosi in modo evidente alla tripartizione dell'anima nella *Repubblica* (pp. 48.20-50.23 Thesleff; Stob. 1.49.27 p. 355 Wa.).

Ἀρεσᾶ Πυθαγορείου Λευκανοῦ ἐκ τοῦ
Περὶ ἀνθρώπου φύσεως. Φύσις
ἀνθρώπου κανὼν μοι δοκεῖ νόμῳ τε καὶ
δίκῃς ἡμεν καὶ οἴκῳ τε καὶ πόλιος.
ἴχνια γὰρ ἐν αὐτῷ στιβαζόμενος
εὖροιο κά τις καὶ μαστευόμενος·
νόμος γὰρ ἐν αὐτῷ καὶ δίκῃ ἅ τᾶς
ψυχᾶς ἐστὶ διακόσμησις. τριχθαδία γὰρ
ὑπάρχοισα ἐπὶ τριχθαδίῳ ἐργοῖς
συνέστακε· γνῶμαν καὶ φρόνασιν
ἐργαζόμενος <ὁ νόμος> καὶ ἀλκὰν καὶ
δύναμιν <ἅ θύμῳσις> καὶ ἔρωτα καὶ
φιλοφροσύναν ἅ ἐπιθυμία. καὶ οὕτω
συντέτακται ταῦτα ποτ' ἄλλαλοι
πάντα, ὥστε αὐτᾶς τὸ μὲν κράτιστον
ἀγέεσθαι, τὸ δὲ χεῖρον ἄρχεσθαι, τὸ δὲ
μέσον μέσαν ἐπέχεν τάξιν, καὶ ἄρχεν

Dallo scritto del pitagorico Aresa Lucano *Sulla Natura Umana*: Ritengo che la natura umana sia il modello della legge e del diritto, della famiglia e della città. Ne potrà infatti trovare le tracce dentro di sé, chi, seguendola, si metterà in cerca di essa: sono appunto la legge e il diritto che sono in lui a costituire la disposizione ordinata dell'anima. Essendo tripartita, essa consta di tre diverse attività: l'intelletto, che produce il pensiero e la saggezza, l'ira, che produce il coraggio e il vigore, e la passione, che produce il desiderio e gli affetti. Tutte queste componenti sono disposte ordinatamente tra loro in modo tale che sia la più forte ad avere il controllo, che la più vile sia soggetta al comando e che quella

D'altra parte, l'affermazione di Eccelo per cui 'la giustizia dunque regola e preserva il tutto e le sue parti così da renderle perfettamente concordi e in armonia tra loro' fa pensare che egli condivida l'idea di una giustizia 'distributiva', efficace non solo sul piano etico e politico, ma anche cosmologico: è particolarmente interessante, a questo proposito, il confronto con un altro apocrifo pitagorico, il *De Natura Mundi et Animae* di Timeo di Locri, in cui la proporzione geometrica (chiamata 'proporzione di Dike') ha una funzione conservativa che garantisce l'equilibrio tra tutte le componenti del cosmo consentendone l'incorruttibilità (Ti. Locr. pp. 207.19-208.4 Thesleff).

⁵⁰ Moraux 2000, 248-50.

⁵¹ Le notizie su Aresa Lucano sono scarse e confuse; sappiamo da Giamblico che fu il successore di Gartida alla guida della scuola pitagorica (Iamb. *VP* 266), predecessore della figura negativa di Diodoro d'Aspendo, e dunque ultimo 'vero' scolarca dei Pitagorici. Thesleff sembra inoltre convinto che sia da identificarsi con Aresa l'*Oresandros* sempre citato, tra i Pitagorici lucani, nel Catalogo di Giamblico (*VP* 267). Un solo frammento di un'opera che porta il suo nome, *Sulla Natura Umana*, ci è tramandato in Stob. 1.49.27: il nome dell'autore riportato nei codici è però *Aisarar*, nome di una figlia di Pitagora; d'altra parte, se la lezione fosse corretta, non sarebbe spiegabile l'epiteto 'Lucano', ed è quindi praticamente certo che l'emendamento di Thesleff (e già di Heeren) sia da accogliere. Se è corretta inoltre l'identificazione con l'*Arkesos* citato da Plutarco (*de Gen. Socr.* 13), possiamo collocare la sua vecchiaia dopo la rivolta dei ciloniani che distrusse quasi completamente la scuola pitagorica, dopo la quale il filosofo avrebbe persino avuto contatti con Gorgia da Lentini. Cf. Horky c.s., 5 s.

καὶ ἄρχεσθαι. ταῦτα δ' οὕτως ἐμάσατο κατὰ λόγον ὁ θεὸς ἔν τε ἐκτυπώσει καὶ ἐξεργασίᾳ τῷ ἀνθρωπίνῳ σῶματι, ὅτι μόνον ἀνθρώπον ἐνοήσατο νόμῳ τε καὶ δίκῃ ἐπιδέκτορα γενέσθαι καὶ οὐδὲν ἄλλο τῶν θνατῶν ζώων. [...]

τὸ δὲ τοιοῦτον δικαίως κα λέγοιτο εὐνομία ἡμεν τὰς ψυχᾶς, ἅτις ἐκ τῷ ἄρχεν μὲν τὸ κάρρον, ἄρχεσθαι δὲ τὸ χέρειον κράτος ἐπιφέροιτο τὰς ἀρετᾶς. καὶ φιλία δὲ καὶ ἔρωσ καὶ φιλοφροσύνα σύμφυλος καὶ συγγενῆς ἐκ τούτων ἐξεβλάστασε τῶν μερέων, συμπεῖθει μὲν γὰρ ὁ νόος ὄρανοῦμενος, ἔραται δὲ ἅ ἐπιθυμία, ἅ δὲ θύμωσις ἐμπιπλαμένα μένεος, ἔχθρα ζέουσα φίλα γίγνεται τᾶ ἐπιθυμία, ἀρμόσας γὰρ ὁ νόος τὸ ἀδὺ τῷ λυπηρῷ συγκατακρεόμενος καὶ τὸ σύντονον καὶ σφοδρὸν τῷ κούφῳ μέρει τὰς ψυχᾶς καὶ διαχυτικῷ· ἕκαστόν τε ἕκαστῳ πράγματος τὰν σύμφυλον καὶ συγγενέα προμάθειαν διαμεμέρισται, ὁ μὲν νόος ὄρανοῦμενος καὶ στιβαζόμενος τὰ πράγματα, ἅ δὲ θύμωσις ὁρμᾶν καὶ ἀλκᾶν ποτιφερομένα τοῖς ὄρανασθεῖσιν· ἅ δὲ ἐπιθυμία φιλοστοργία συγγενῆς ἕασσα ἐφαρμόζει τῷ νόῳ ἴδιον περιποιούμενα τὸ ἀδὺ καὶ τὸ σύννον ἀποδιδούσα τῷ συννώῳ μέρει τὰς ψυχᾶς. ὅνπερ ἕκατι δοκέει μοι καὶ ὁ βίος ὁ κατ' ἀνθρώπως ἄριστος ἡμεν, ὅκα τὸ ἀδὺ τῷ σπουδαίῳ συγκατακραθῆ καὶ ἀδονὰ τᾶ ἀρετᾶ. ποθαρμόξασθαι δ' αὐτὰ ὁ νόος δύναται, παιδεύσις καὶ ἀρετᾶς ἐπήρατος γενόμενος.

di mezzo abbia una posizione intermedia, e che insieme comandi e sia comandata. Questo l'ha concepito razionalmente, nel modellare e definire il corpo umano, Dio, che ritenne solo l'uomo capace di accogliere la legge e il diritto, e nessun altro tra i viventi mortali. [...]

Si può con ragione definire una buona costituzione dell'anima quella che persegue il possesso della virtù ponendo al comando l'elemento migliore, e riducendo all'obbedienza quello peggiore. Da ciascuna delle parti allora germogliano amicizia, amore e benevolenza, tra loro affini e congeneri. L'intelletto, con un'attenta osservazione, esercita la persuasione, mentre la passione ricerca l'oggetto del suo desiderio, e l'ira, piena di potenza, da ribollente d'odio che era, diviene cara alla passione, poiché l'intelletto regola il piacere e il dolore, temperando la parte violenta e impetuosa dell'anima con quella più lieve e diluente. Ciascuna parte si è distribuita secondo una provvidenza congenere e innata in ognuna: l'intelletto contempla e indaga la realtà, l'ira rivolge il proprio impeto e la propria forza agli oggetti della contemplazione; la passione poi, che è affine agli affetti, si adegua all'intelletto procurandosi il proprio piacere, e affidando gli oggetti del pensiero alla parte pensante dell'anima. In virtù di questo, ritengo, la vita è la migliore possibile per l'uomo, se riesce a conciliare la dolcezza e l'eccellenza del vivere, il piacere e virtù. L'intelletto è in grado di accordare questi aspetti, una volta divenuto desiderabile con l'educazione e la virtù.

Aresa, nelle prime parole di questo frammento, che costituivano probabilmente l'inizio dello scritto, enuncia la sua tesi di fondo: esiste una profonda corrispondenza tra la legge e il diritto interni all'uomo e quelli della società e della famiglia, perché i primi sono modello dei secondi: ogni indagine sulla giustizia dovrà quindi partire dalla ricerca della natura umana, ricerca che assume una connotazione etica: il filosofo, spiega Aresa con una metafora venatoria, dovrà cercare 'dentro di sé' le orme di quella διακόσμησις che osserva nel mondo⁵². La ragione di questa particolare

⁵² Quello di διακόσμησις è un concetto fondamentale per la letteratura apocrifita pitagorica; il termine è una costante nell'intero *corpus*, e trae naturalmente origine dall'ambito cosmologico:

condizione dell'uomo rispetto agli altri viventi mortali è subito chiarita. L'anima dell'uomo è tripartita, e consta di tre attività (ἔργα) differenti⁵³: l'intelletto, l'ira e la passione. La vera peculiarità dell'anima umana, però, conferitale da Dio stesso, è la capacità di instaurare un rapporto conforme alla legge e alla giustizia tra queste parti, rapporto che è delineato da Aresa con parole simili a quelle di *R.* 444d: 'Tutte queste componenti sono disposte ordinatamente tra loro in modo tale che sia la più forte ad avere il controllo, che la più vile sia soggetta al comando e che quella di mezzo abbia una posizione intermedia, e che insieme comandi e sia comandata'⁵⁴. La legge e la giustizia di cui parla Aresa si rivelano essere nient'altro che quell'ordine gerarchico, garantito dall'assenso di tutte le parti, rintracciabile anche nel frammento di Eccelo.

Aresa, dopo aver esaminato diverse forme di giustizia fondate su diversi criteri di distribuzione⁵⁵ e aver definito quella che, a suo avviso, è la sola distribuzione veramente giusta, si dedica a delineare le attività delle parti dell'anima: emerge così un quadro per certi aspetti sorprendente. 'Amicizia, amore e benevolenza' germogliano da tutte le parti dell'anima, persino da quella irascibile; l'intelletto esercita una funzione persuasiva e contemplativa, e inoltre tempera l'impeto della parte irascibile mediante la passione, che viene detta 'più lieve e diluente'⁵⁶. Il ruolo della passione diviene fondamentale nella psicologia di Aresa: mentre nella *Repubblica* la parte appetitiva dell'anima è presentata soprattutto come una potenza irragionevole che l'anima irascibile e quella intellettuale devono tenere sotto costante sorveglianza per il bene dell'anima intera e dello stato⁵⁷, Aresa sembra cogliere un aspetto differente della psicologia platonica⁵⁸, presentando la passione come un potente alleato

l'ordinamento del cosmo si riproduce nell'ordinamento politico, nelle anime individuali e persino nelle relazioni domestiche; cf. Centrone 1990, 13-44; Moraux 2000, 245-50.

⁵³ Aresa si riferisce alle parti dell'anima sia con il termine platonico μέση sia con l'inconsueto ἔργα, che sembra rimandare a una concezione peripatetica dell'anima: essa, com'è noto, già nel pensiero di Aristotele si risolve non tanto in parti quando in facoltà (δυνάμεις). Cf. *de An.* 414a31 ss.

⁵⁴ Vedi n. 47.

⁵⁵ Vedi n. 49.

⁵⁶ È piuttosto difficile intendere a cosa si riferisca precisamente Aresa con l'*hapax* διαχυτικός, 'diluente': sembra che l'intelletto, regolando, a livello corporeo, l'interazione tra ira e passione, sia in grado di controllare l'anima provocando piacere e dolore. Questa concezione, che tradisce un'identità di anima e corpo, potrebbe rifarsi anche al *Timeo*: in particolare, in *Tim.* 71a3-d4, una simile funzione sembra esercitata dall'intelletto sul fegato, sede della parte appetitiva.

⁵⁷ Cf. *Pl. R.* 439e2-441c3: Platone sottolinea l'affinità tra la parte razionale e quella irascibile, paragonando il ruolo di quest'ultima a quello dei guardiani nello stato. Guardando all'esperienza comune, infatti, emerge come in genere, contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, la parte irascibile si schiera con la ragione per tenere a bada la parte appetitiva, quando queste entrano in contrasto. È evidente, perciò, che non ci può essere posto, nella concezione dell'anima delineata nella *Repubblica*, per una προμήθεια propria di ogni parte: ciascuno stimolo segue, infatti, un proprio ordine di finalità, e volge i propri sforzi a prevalere nell'insieme dell'individuo; in questo senso, la possibilità, prospettata da Aresa, di un accordo e di un'armonia fondata sull'assenso delle singole parti dell'anima è difficilmente ammissibile nel quadro tracciato da Platone. Cf. Vegetti 1998, 29-40.

⁵⁸ Nel pensiero di Platone, l'importanza della passione come alleato della ragione, una pulsione capace di spingere l'uomo alla ricerca della bellezza e della verità e di renderlo veramente filosofo, ponendolo in una condizione intermedia tra sapienza e ignoranza, tra umano e divino, è ben documentata, specialmente nel *Simposio* (*Symp.* 201e 8-203a 8), ma non è del tutto estranea neppure

dell'intelletto, se indirizzata agli oggetti che le sono propri. Inoltre Aresa non condanna la ricerca del piacere da parte dell'anima appetitiva, ma afferma, al contrario, la necessità di combinare il piacere e la virtù, un compito che spetta all'intelletto, se adeguatamente educato. Infine, tutte e tre le parti dell'anima sono provviste di una propria *προμήθεια*, che permette loro di adeguarsi al proprio ruolo nell'ordinamento dell'anima: si potrebbe affermare che, per Aresa, l'intelligenza non è una prerogativa esclusiva dell'intelletto, ma anche all'ira e alla passione è riconosciuta una certa dose di discernimento. Le parti dell'anima presenti nella *Repubblica* e i rapporti tra esse sono perciò ripresi da Aresa, ma vengono anche profondamente reinterpretati alla luce di altri dialoghi platonici e, probabilmente, di concezioni peripatetiche, come sembra suggerire il riferimento alle parti come 'attività', così come l'esortazione finale a conciliare dolcezza ed eccellenza, piacere e virtù⁵⁹. Soprattutto, la gerarchia tra le parti non sembra più fondata sul dominio della parte migliore, che deve sopraffare gli appetiti con l'aiuto della parte irascibile, ma da un accordo fondato sull'assenso delle parti, tutte in grado di aderire razionalmente a un ordine che Dio ha stabilito nell'uomo, il quale dev'essere a sua volta modello dello stato.

I testi di Archita e Brotino sono, a mio giudizio, tra i più significativi dell'intero *corpus*, poiché sono tra i pochi che trattino testualmente di una dottrina dei principi e dell'intelligibile. La *Repubblica* mi sembra aver lasciato un'eredità importante nel sistema degli *pseudopythagorica*, non tanto perché questi autori riprendano superficialmente l'analogia tra cosmo, *polis* e anima su cui è incentrata l'indagine sulla giustizia nel dialogo platonico, ma perché trovano innanzitutto un punto di riferimento fondamentale in quelle pagine in cui ritengono di poter individuare, influenzati naturalmente dall'aristotelismo, dalla tradizione dell'Accademia antica e del platonismo successivo, una dottrina dei principi differente dal consueto dualismo Monade-Diade. Questo rinnovato interesse per il principio che nella *Repubblica* è chiamato Bene potrebbe aver contribuito ai successivi sviluppi in senso monistico della dottrina, che vanno di pari passo con il rinnovarsi dell'interesse per il Pitagorismo. Anche i riferimenti alle dottrine etiche e psicologiche del dialogo platonico contenute negli scritti di Eccelo e Aresa rivelano una relazione speciale con esso, non fondata sulla semplice esegesi o sull'imitazione, ma piuttosto su una radicale rielaborazione: la Giustizia diventa la virtù dell'armonia e dell'organizzazione gerarchica non solo dell'anima e dello stato, ma di tutta l'esistenza, e permette perciò che il principio agisca e comandi sul cosmo intero. Quest'ordinamento del tutto, chiamato *διακόσμησις*, si rivela fondato sul concetto di armonia, intesa come un accordo e un assenso delle singole parti.

Matteo Varoli
matteo.varoli@ymail.com

alla *Repubblica*: cf. R. 474c 8 ss. Su questo enorme tema, che costituisce uno dei nuclei centrali della filosofia platonica, e al quale Aresa appare particolarmente interessato, non è possibile dilungarsi in questa sede; è però necessario ricordare almeno il classico studio di Krüger 1939, tr. it. 1995, specialmente 139-250.

⁵⁹ È curioso che nel frammento di Aresa non sia presente, come nella maggior parte degli *pseudopythagorica* dorici, un riferimento esplicito alla dottrina peripatetica della *μετριοπάθεια*: se la conciliazione di piacere e virtù e il contenimento dell'ira sembrano alludere alla necessità di moderare alcuni moti dell'anima, è pur vero che il ruolo fondamentale attribuito alla passione è difficilmente conciliabile con un'etica del controllo sui *πάθη*; cf. Horkey c.s., 6-9.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Sui passi della *Repubblica* citati e sulla tradizione platonica:

- Berti 1977 = E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova 1977.
- Bonazzi 2005 = M. Bonazzi, *Eudoro di Alessandria alle origini del platonismo imperiale*, in M. Bonazzi – V. Celluprica (a c. di), *L'eredità platonica. Studi sul Platonismo da Arcesilao a Proclo*, Roma-Napoli 2005, 115-60.
- Bonazzi 2013 = M. Bonazzi, *Pythagoreanizing Aristotle: Eudorus and the Systematization of Platonism*, in M. Schofield (ed. by), *Aristotle, Plato, and Pythagoreanism in the first century B.C.*, Cambridge 2013, 160-86.
- Cattanei 1996 = E. Cattanei, *Enti Matematici e Metafisica*, Milano 1996.
- Cattanei 2003 = E. Cattanei, *Le matematiche al tempo di Platone e la loro riforma*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone, 'Repubblica'*, V, Napoli 2003, 473-539.
- Centrone 2008 = B. Centrone, *Platone, 'Sofista'*, Torino 2008.
- Dillon 2003 = J. Dillon, *The Heirs of Plato, a Study of the Old Academy*, Oxford 2003.
- Dillon 2010 = J. Dillon, *The Middle Platonists, 80 BC to AD 230*, London, I 1977, II 1996 (trad. it. *I Medioplatonici*, Milano 2010).
- Ferrari 2003 = F. Ferrari, *L'idea del bene: collocazione ontologica e funzione causale*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone, 'Repubblica'*, V, Napoli 2003, 287-326.
- Gastaldi 1998 = S. Gastaldi, *Sophrosyne*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone, 'Repubblica'*, III, Napoli 1998, 205-37.
- Halfwassen 1992 = J. Halfwassen, *Speusipp und die Unendlichkeit des Einen. Ein neues Speusipp-Testimonium bei Proklos und seine Bedeutung*, AGPh 74.1, 1992, 43-73.
- Franco Repellini 2003 = F. Franco Repellini, *La Linea e la Caverna*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone, 'Repubblica'*, V, Napoli 2003, 355-404.
- Isnardi Parente 1980 = M. Isnardi Parente (a c. di), *Speusippo, Frammenti*, Napoli 1980.
- Krüger 1995 = G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft, Das Wesen des Platonischen Denkens*, Frankfurt am Mein 1939 (trad. it. *Ragione e Passione, L'essenza del pensiero platonico*, Milano 1995).
- Reale 1987 = G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano 1987.
- Sartori – Vegetti – Centrone 2001 = F. Sartori – M. Vegetti – B. Centrone, *Platone, 'Repubblica'*, Roma-Bari 2001.
- Trabattoni 2003 = F. Trabattoni, *Il sapere del Filosofo*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone, 'Repubblica'*, V, Napoli 2003, 151-186.
- Trabattoni 2005 = F. Trabattoni, *la Verità Nascosta*, Milano 2005.
- Vegetti = M. Vegetti, *Introduzione al libro IV*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone, 'Repubblica'*, III, Napoli 1998, 11-45.
- Vegetti 2003 = M. Vegetti, *'Megiston Mathema'. L'idea del buono e le sue funzioni*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone, 'Repubblica'*, V, Napoli 2003, 253-86.

Sugli pseudopythagorica:

- Baltes 1972 = M. Baltes, *Timaios Lokros, Über die Natur des Kosmos und der Seele*, Leiden 1972.
- Bonazzi 2013 = M. Bonazzi, *Eudorus of Alexandria and the 'Pythagorean' pseudepigrapha*, in G. Cornelli – C. Macris – R. McKirahan (ed. by), *On Pythagoreanism*, Berlin 2013, 385-404.
- Burkert 1961 = W Burkert, *Hellenistische Pseudopythagorica*, Philologus 105, 1961, 16-43, 226-46.
- Centrone 1990 = B. Centrone, *Pseudopythagorica Ethica*, Napoli 1990.
- Centrone 1992 = B. Centrone, *The Theory of Principles in the Pseudopythagorica*, in K. Boudouris (ed. by), *Pythagorean Philosophy*, Athens 1992, 90-7.
- Centrone 1996 = B. Centrone, *Introduzione ai Pitagorici*, Bari 1996, 144-63.

Horky c.s. = P.S. Horky, *Italic Philosophy in the Hellenistic Age*, in W.S. Shearin – R. Fletcher (ed. by), *The Oxford Handbook of Roman Philosophy*, Oxford, in corso di stampa (2019).

Moraux 2000 = P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisia*, Berlin-New York 1984 (tr. it. *L'Aristotelismo presso i Greci*, II, 2, *L'Aristotelismo nei non-Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, Milano 2000).

Reale 1989 = G. Reale, *Mediopitagorici*, in *Storia della Filosofia Antica*, IV, Milano 1989, 367-90.

Thesleff 1961 = H. Thesleff, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Åbo 1961.

Thesleff 1962 = H. Thesleff, *Okkelos, Archytas and Plato*, *Eranos* 60, 1962, 8-36.

Thesleff 1972 = H. Thesleff, *On the Problem of the Doric Pseudo-Pythagorica. An Alternative Theory of Date and Purpose*, in *Pseudepigrapha I*, *Vandoeuvres-Genève* 1972, 59-87.

Ulacco – Opsomer 2014 = A. Ulacco – J. Opsomer, *Elements and Elemental Properties in Timaeus Locrus*, *RhM* 157.2, 2014, 154-206.

Zeller – Mondolfo 1979 = E. Zeller – R. Mondolfo, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1923 (tr. it. *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico, parte III, vol. IV, I Precursori del Neoplatonismo*, Firenze 1979).

Edizioni dei frammenti tradotti:

Mullach 1881 = F.W.A. Mullach, *Philosophorum Graecorum Fragmenta*, I-II, Parigi 1881.

Thesleff 1965 = H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo 1965.

Ulacco 2017 = A. Ulacco, *'Pseudopythagorica Dorica'; I trattati di argomento metafisico, logico ed epistemologico attribuiti ad Archita e a Brotino. Introduzione, traduzione e commento*, Berlin 2017.

Abstract: This paper deals with an anthology of the extant fragments of four writings included by Holger Thesleff in his collection of the pseudo-Pythagorean texts. The object of the survey is the link between these texts and the tradition of Plato's *Republic*. The aim of this article is, above all, to show the deep influence that the "system" of Plato's dialogue had on the late Pythagorean tradition, in particular with regard to the doctrine of principles, anthropology and psychology.

Keywords: *Pseudopythagorica*, *Republic*, Justice, Tripartite Soul, Doctrine of Principles.

Finito di stampare il 30 agosto 2019