UNIVERSITÉ DE GENÈVE

Archive ouverte UNIGE
https://archive-ouverte.unige.ch

Master 2019

Open Access

This version of the publication is provided by the author(s) and made available in accordance with the copyright holder(s).

Le Filosofe della Scuola Pitagorica: il caso di Esara di Lucania

Migliorati, Manuela

How to cite

MIGLIORATI, Manuela. Le Filosofe della Scuola Pitagorica: il caso di Esara di Lucania. Master, 2019.

This publication URL: https://archive-ouverte.unige.ch/unige:131201

© This document is protected by copyright. Please refer to copyright holder(s) for terms of use.

UNIVERSITÉ
DE GENÈVE

FACULTÉ DES LETTRES, DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

Maitrise universitaire ès lettres avec spécialisation (Philosophie)

“Le filosofe della scuola pitagorica: il caso di Esara di Lucania”

Relatore: Prof. Laurent Cesalli
Correlatrice: Prof.ssa Maddalena Bonelli

Tesi di Manuela Migliorati

Matricola n. 15-342-967

ANNO ACCADEMICO
2018/2019

UNIVERSITÉ DE GENÈVE
FACULTÉ DES LETTRES

AUTORISATION DE DEPOT DE MEMOIRE

Le jury propose le versement du présent mémoire soutenu le 10/06/2013, et amendé par son auteur-e, dans « l'Archive ouverte » de l'Université de Genève.

Signature du directeur / de la directrice de mémoire :

Mme / M. *[biffer ce qui ne convient pas]*

Nom Migliorati

Prénom(s) Manuela

N° d'immatriculation : 15-342-967

Auteur-e du mémoire intitulé :

Le filosofe delle Scuole pitagoriche.
Il caso di Essere di Lucania

en autorise / n'en autorise pas *[biffer ce qui ne convient pas]* le versement et la consultation dans l'Archive ouverte.

Genève, le 12/06/2013

Signature :

DISPOSITIONS RELATIVES AUX DEPOT ET CONSERVATION DES MEMOIRES DE MAITRISE

- L'étudiant-e transmet par voie informatique un exemplaire de son mémoire (déjà corrigé et approuvé par le/la professeur-e) au secrétariat du Département, 8 à 10 jours avant la soutenance.

- La présente feuille d'autorisation dûment complétée devra être intégrée au mémoire lors du versement électronique.

A Lola (01/07/2007 - 08/02/2019)

"Io non sarei mai così ambiziosa da osare [...] suggerire agli studiosi la possibilità di riscrivere la storia, benché debba dire che, così com'è, spesso sembra un po' strana, irreale, storta; ma perché non possono aggiungere un supplemento alla storia; chiamandolo, naturalmente, con qualche nome poco cospicuo, in modo che esso possa includere le donne senza ferire nessuno?" Virginia Woolf, '*Una stanza tutta per sé'*.

INDICE

PREMESSA 3
RINGRAZIAMENTI 5
INTRODUZIONE 7
1. FONTI E DIFFICOLTÀ DI RICOSTRUZIONE PER UNO STUDIO DELLA FILOSOFIA PITAGORICA FEMMINILE 9
1.1 Le fonti antiche 9
1.2 Gli scritti pitagorici femminili negli studi filologici e filosofici moderni: questioni di datazione, attribuzione e classificazione 15
2. ESARA DI LUCANIA, *SULLA NATURA UMANA* 19
2.1 Esara di Lucania: un personaggio dall'identità ancora ignota 19
2.2 Αἰσάρας Πυθαγορείου Λευκανᾶς ἐκ τοῦ Περὶ ἀνθρώπω φύσιος: breve esegesi filosofica 21
2.3 Stabilire la datazione del frammento Sulla Natura Umana: alcune ipotesi a confronto 43
CONCLUSIONE 51
BIBLIOGRAFIA 53

PREMESSA

La presente ricerca, avente come oggetto le filosofe della scuola pitagorica, intende far luce su un frammento del trattato *Sulla Natura Umana* di Esara di Lucania. Si tratta di un testo che si distingue dal resto del materiale a noi pervenuto ad opera di altre autrici dello stesso ambiente per la sua rilevanza filosofica, dal momento che fornisce una ricca analisi della struttura dell'anima umana.

Dopo una breve introduzione che permetterà di acquisire un quadro molto generale sui problemi di ricostruzione dei testi femminili della suddetta scuola, una sezione sarà dedicata ad un elenco delle fonti antiche. Si proseguirà quindi con una rapida presentazione del contesto storico degli scritti pitagorici, per poi concentrarsi sul frammento in oggetto: l'attenzione sarà rivolta primariamente ai suoi contenuti, che fanno del testo un pezzo molto raro se messo a confronto col resto del materiale a noi pervenuto, perlopiù di ordine morale. In secondo luogo, col supporto di studi filologici condotti nel secolo scorso, si cercherà di fornirne una datazione quanto più convincente.

RINGRAZIAMENTI

Vorrei esprimere la mia gratitudine in primis alla mia maestra e ispiratrice di studi filosofici ellenici (e ginevrini) Maddalena Bonelli (Università degli Studi di Bergamo), dalla quale ho ricevuto anche l'incoraggiamento ad avvicinarmi alla filosofia antica al femminile, quindi ad avviare la presente ricerca che lei ha pazientemente seguito a distanza arricchendomi di preziosissimi consigli e correzioni. Sono ugualmente grata al professor Laurent Cesalli (Université de Genève) per la codirezione del lavoro e per la sua costante disponibilità lungo tutta la durata del mio percorso di specializzazione.

In secondo luogo la mia riconoscenza va alle colleghe e amiche (in particolare Ludovica De Luca) con cui si è discusso e lavorato in più occasioni intorno alla filosofia femminile nell'antichità, tema di grande interesse, ma purtroppo ancora poco esplorato. Ringrazio affettuosamente anche la docente e amica Sophie Gällnö (Université de Genève), per la sua preziosissima e insostituibile presenza nel mio percorso di studi filologici, e per la sua energia positiva contagiosa. Infine – ma non per importanza – un doveroso ringraziamento alla professoressa Catherine Trümpy (Université de Genève), per avere gentilmente letto e revisionato la mia traduzione del frammento *Sulla Natura Umana* di Esara di Lucania.

Rimangono molte altre persone da ringraziare al di fuori dell'ambito accademico per la loro presenza (diretta o da lontano) durante il periodo del mio master, in primis mia madre e mio padre (per il sostegno economico e per la loro costante presenza), mia sorella Simona, i miei "bestiolini" Martina e Giulia, e ovviamente Sonia.

Sarebbe impossibile racchiudere in due righe i nomi di tutte le persone che hanno incrociato il mio cammino durante il mio soggiorno elvetico, quindi mi limiterò a menzionare (facendo una selezione brutale) le carissime Sofia, Mapie, Perla, e la mia nocciolina. E grazie alle amiche e agli amici di sempre – soprattutto Laura.

INTRODUZIONE

Sebbene nell'ambito della filosofia femminile antica le pitagoriche rappresentino il gruppo di pensatrici di cui attualmente possediamo più materiale, la quantità di scritti – più che altro frammenti dossografici tramandati di fonte in fonte – a nostra disposizione rimane piuttosto scarsa. Aggiungendo a ciò il fatto che si tratta perlopiù di testimonianze aneddotiche, o di frammenti epistolari a carattere morale, oppure di opere di filosofia in senso ampio – poichè in alcuni casi comprendono altre discipline come la matematica[1] –, ogni tentativo di ricostruzione risulta davvero arduo, non soltanto da un punto di vista quantitativo, ma anche e soprattutto qualitativo. Un altro ostacolo è infatti costituito dall'autenticità e dalla datazione dei frammenti, spesso contraffazioni ad opera di autori neopitagorici, o prodotti di pensatori che talvolta ricorrono strategicamente anche alla pseudonimia – chiamando in causa filosofe precedenti – al fine di potere esprimere più liberamente pensieri giudicati probabilmente contro corrente nei loro contesti dottrinali[2].

Ad ogni modo, le fonti che possediamo ci permettono quantomeno di concludere quasi per certo che la filosofia pitagorica femminile si configura principalmente come uno stile di vita, caratterizzato da pratiche di purificazione del corpo e delle sue impurità (punto di vista, questo, che in generale, passando per Socrate, si estenderà fino agli stoici). I lettori che hanno una certa famigliarità con la scuola,

[1] Stobeo riporta nell'*Antologium* un passaggio del frammento di Teano intitolato *Sulla Pietà*, che allude a concetti di imitazione, nella fattispecie ad un'analogia tra cose e numeri. Cf. anche Arist., *Met.* 1090a22.

[2] È il caso, per esempio, di membri dissidenti della scuola di Archita. Di questo ultimo punto ci si occuperà più specificamente nei paragrafi seguenti (vedi *infra*,

noteranno come un tale atteggiamento si trovi in perfetta linea con la teorizzazione, di origine per l'appunto religioso-pitagorica, del dualismo anima-corpo, con la conseguente identificazione tra io e anima[3].

pp. 47, 48).

[3] Vedi su questo punto ad es. Platone, *Alc. ma.*, 129a-130c, che eredita dal pitagorismo.

1. FONTI E DIFFICOLTÀ DI RICOSTRUZIONE PER UNO STUDIO DELLA FILOSOFIA PITAGORICA FEMMINILE

1.1 Le fonti antiche

Le opere delle donne filosofe in generale sono solitamente omesse dalle moderne storie della filosofia. Cionondimeno, in passato, classicisti e filologi si sono preoccupati di riportarle alla luce, anche se – come anticipato – si tratta di testi molto frammentari, che – come fa notare ad esempio R. Pietra[4] – talvolta si rivelano anche fornire informazioni diverse intorno alla stessa persona, quando provenienti da fonti differenti.

A questo riguardo, un caso emblematico è senz'altro quello di Teoclea, la donna da cui Pitagora avrebbe appreso le proprie dottrine morali: le fonti divergono sia circa il suo nome, sia relativamente al legame tra i due. Nella sua *Vita di Pitagora*, porfirio chiama Aristoclea[5] colei che Diogene Laerzio (8. 8; 21) chiama Temistoclea[6]

[4] Cf. Pietra, R., *Les femmes philosophes de l'Antiquité gréco-romaine*, L'Harmattan, Paris, 1997, p. 15.

[5] Porph., *VP* 41, 6: παρὰ Ἀριστοκλείας τῆς ἐν Δελφοῖς («E dava anche altri ammaestramenti che tutti sosteneva di aver sentiti da Aristoclea, sacerdotessa a Delfi" (tranne quando segnalato, le traduzioni sono mie)).

[6] D. L. 8. 8: τὰ πλεῖστα τῶν ἠθικῶν δογμάτων λαβεῖν τὸν Πυθαγόραν παρὰ Θεμιστοκλείας τῆς ἀδελφῆς ("Aristosseno narra che Pitagora ha preso la maggior parte delle dottrine etiche dalla sorella (*adelphēs*) Temistoclea"). D. L. 8. 21: ὡς προείρηται, καὶ τὰ δόγματα λαβεῖν αὐτὸν παρὰ τῆς ἐν Δελφοῖς Θεμιστοκλείας ("La stessa fonte (Aristosseno), come abbiamo detto (riferimento a 8. 8), asserisce che egli desunse le sue dottrine da Temistoclea, la sacerdotessa di Delfi"). Qui e altrove: Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei filosofi più celebri*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2005.

e la *Suda* Teoclea[7]. Quanto al rapporto tra questo personaggio e quello di Pitagora, Diogene Laerzio (8. 8) lascerebbe pensare che si stia parlando della sorella di Pitagora[8] (informazione peraltro confermata anche dalla *Suda*), mentre D. L. 8. 21, con Porfirio, sembrerebbero riferirsi ad una sacerdotessa di Delfi.

L'indeterminatezza in cui ci si trova quanto all'identificazione delle filosofe pitagoriche, sia – come si è appena visto – per quel che riguarda i loro nomi, sia in rapporto alla relazione (di parentela o discepolato) con Pitagora, è soltanto uno dei numerosi ostacoli posti dalla quantità e dalla qualità delle fonti pervenuteci. Spesso si aggiunge infatti anche l'intreccio tra fittizio e reale, che fa sì, per esempio, che uno stesso aneddoto – seducente in quanto pittoresco – sia attribuito a più persone. A Teano di Crotone e a Timycha, per esempio, è ugualmente attribuito l'aneddoto – piuttosto popolare nel mondo antico – secondo cui queste donne si sarebbero recise la lingua per poi sputarla addosso a chi in quel momento le stava costringendo a rivelare verità da mantenere segrete[9].

Vediamo ora più da vicino quali sono le fonti antiche per uno studio delle filosofe della scuola pitagorica.

Due sono i periodi da prendere in considerazione quando si parla di filosofia pitagorica al femminile:

---

[7] *Suda s.v.* Πυθαγόρας: «<Pitagora> ricevette gli insegnamenti dalla sorella Teoclea» (τὰ δὲ δόγματα ἔλαβε παρὰ τῆς ἀδελφῆς Θεοκλείας).

[8] Vedi *supra*, nota 6. Si noti però che l'edizione di Diogene di Oxford e la traduzione di Reale seguono la versione τῆς ἐν Δελφοῖς (la sacerdotessa di Delfi). Invece Ménage, [1690] 2005, 90, riporta la versione di Aldobrandini, cioè "sorella", affermando «E questa informazione, stando ad Aldobrandini, viene confermata dall'autorità di un antichissimo codice farnese".

[9] La testimonianza relativa a Teano è conservata nel manoscritto 3280 della Biblioteca Regia (foglio 14). La testimonianza relativa a Timycha si trova in Iamb. *VP* I, 32. Per altri esempi di personaggi antichi a cui l'aneddoto è attribuito,

(I) Il primo riguarda i secoli VI-IV a.C., e comprende le cosiddette "prime pitagoriche", ossia donne che si formarono direttamente presso il maestro in Italia, o sotto suoi diretti discepoli.

(II) Il secondo, che va dal III secolo a.C. al II secolo d.C., comprende le cosiddette "tarde pitagoriche" e si caratterizza per trattati e lettere riguardanti le virtù della donna[10] scritti sotto nomi femminili, la cui paternità è però oggetto di dibattito tra gli studiosi.

La prima evidenza intorno alla partecipazione di donne alla comunità di Pitagora risale a Dicearco (IV-III secolo a.C., discepolo di Aristotele), che testimonia la possibilità offerta alle donne di prendere parte alla scuola assistendo alle lezioni del maestro (Fr. 33 Wehrli[11]). Dell'importanza di Temistoclea per le dottrine pitagoriche testimoniata da Aristosseno e risalente allo stesso periodo (Fr. 15 Wehrli) si è già fatta menzione, mentre è utile rammentare che secondo Ermippo (III-II secolo a.C.), il filosofo sarebbe stato di tanto in tanto assistito nella sua attività dalla madre Pitai, a cui egli avrebbe ordinato di informarlo per iscritto circa gli eventi che accadevano intorno a lei (Fr. 20 Wehrli) durante il periodo trascorso nella propria abitazione sotterranea. Questo fatto – peraltro aneddotico – non implica direttamente che la madre di Pitagora facesse filosofia, ma lascia comunque aperta l'ipotesi – per nulla trascurabile – della presenza di una donna alfabetizzata nella vita di Pitagora.

È doveroso menzionare anche lo storico Filocoro (IV-III secolo a.C.), col suo libro sulle discepole di Pitagora (FGrHist 328 Fr. 1,

---

vedi Ménage [1690] 2005, pp. 102-105.

[10] Vedi ad es. Haskins, E., *Pythagorean Women*, in M. Ballif and M. G. Moran (eds.), *Classical Rhetorics and Rhetoricians*, Greenwood, Westport, 1995, pp. 315-319.

[11] Wehrli, F., *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar,* Schwabe, Berlin,

Suda 441, s.v. Philochoros).

Notizie sulla partecipazione femminile alla scuola pitagorica non mancano nemmeno nella commedia, basti pensare per esempio a Cratino (VI-V secolo a.C.) e Alessi (III-II secolo a.C.), con *La Donna Pitagorizzante* (D.L. 8.37[12].

Si tenga conto che, malgrado queste siano le testimonianze più antiche giunte a noi, esse risalgono quasi tutte ad almeno un secolo dopo la morte di Pitagora. Inoltre si tratta di documenti dal carattere frammentario, la cui affidabilità è perciò discutibile.

Un altro elemento che sicuramente contribuisce alla scarsa qualità delle notizie che possediamo circa il pitagorismo antico, riguarda la totale assenza di scritti di Pitagora stesso in primo luogo, e in seconda istanza il divieto che egli impose ai propri discepoli di lasciarne a loro volta (Aristosseno Fr. 43, D.L. 8.15, 8.85, Porph. *VP* 57, Iamb. *VP* 199). E in effetti i discepoli non disobbedirono al maestro, mantenendo per l'appunto il silenzio intorno ad alcune dottrine (Porph. *VP* 19, Iamb. *VP* 226-227), o astenendosi dallo scrivere (Iamb. *VP* 88, 150, 198, 255), oppure (caso questo molto raro) pubblicando sotto il nome di Pitagora (Iamb. *VP* 150).

Ben più dettagliate sono invece le biografie di Pitagora risalenti alla tardo antichità, nella fattispecie quelle scritte da Diogene Laerzio (II-III secolo d.C., *Vite* VIII), Porfirio (III-IV secolo d.C.) e Giamblico (III-IV secolo d.C.).

La *Vita di Pitagora* redatta da Giamblico costituisce senza dubbio la più completa opera biografica intorno al filosofo a noi pervenuta.

1968-74.

[12] Vedi Arnott, W. G., *Alexis: The Fragments. A Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 578-595.

Nel catalogo dei pitagorici collocato alla fine[13], a fianco dei duecentodiciotto discepoli conosciuti e ritenuti più illustri, egli elenca diciassette donne che, a suo avviso, rientrerebbero nella medesima cerchia. Parliamo di Timycha (moglie del crotoniate Millia), Philtys (figlia del crotoniate Teofrio e sorella di Bindaco), Okkelo ed Ekkelo (sorelle dei lucani Occelo ed Occilo), Cheilonis (figlia di Chilone lacedemone), Kratesikleia (moglie di Cleanore lacedemone), Teano (moglie di Brotino di Metaponto)[14], Myia (moglie di Milone di Crotone), Lastheneia arcade, Abroteleia (figlia di Abrotele di Taranto), Echekrateia di Fliunte, Tyrsenis di Sibari, Peisirrode di Taranto, Theadousa della Laconia, Boio e Babelyka di Argo, Kleaeichma (sorella dello spartano Autocarida) (Iamb. *VP* 267, DK 58 A).

Che una tale selezione sia motivata da ragioni di parentela con gli allievi maschi citati, oppure dalla capacità di queste donne di incarnare massimamente le virtù teoretiche e pratiche previste per il genere femminile dalla scuola pitagorica, purtroppo non ci è dato di sapere. Del resto, l'insieme degli scritti sopravvissuti sino ai giorni nostri si limita ad una lettera di Myia a Philtys (Thesleff 1965[15], pp. 123-124) e ad alcuni frammenti teorici ed epistolari – dalla paternità dubbia – redatti da Teano, nella fattispecie un trattato intitolato *Sulla Pietà*, (pp. 193-195) e nove lettere (pp. 195-201).

[13] Il catalogo è probabilmente attribuibile ad Aristosseno (Cf. Huffman 2016; Zhmud 2012, pp. 109-134; Zhmud 2011, pp. 235-243; Burkert 1972, p. 105. 40).

[14] Le notizie giunte a noi circa l'identità di Teano e la sua relazione con Pitagora sono tuttavia divergenti. Secondo l'anonimo autore della *Vita di Pitagora* citato da Fozio, la donna sarebbe figlia e discepola del maestro (Photius, 820-891, T.VII [249]). Sarebbe invece moglie del filosofo secondo Diogene Laerzio (*8.* 59) ed Ermesianatte di Colofone (Elegie in onore di Leonzio, libro III, in Ateneo, *Deipnosofisti*, libro XIII, 599a).

[15] Thesleff, H., *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Acta Academiae

Sappiamo poi, grazie a fonti diverse, dell'esistenza di altre donne nella vita filosofica di Pitagora, omesse però dal catalogo di Giamblico: le figlie Arignote (Porph. *VP* 4) e Damo (D.L. 8.42); Bitale, figlia di Damo che insieme alla madre avrebbe ereditato gli scritti del nonno (Iamb. *VP* 146); Deino, moglie di Brontino (*VP* 132).

In Stobeo (fonte principale per le pitagoriche "tarde") incontriamo ulteriori donne pitagoriche non presenti nella lista di Giamblico. Si tratta di figure non connesse direttamente a Pitagora per legami di parentela o discepolato, ma vissute qualche secolo più tardi (forse in età ellenistica) ed appartenenti comunque alla stessa scuola. È il caso di Melissa, di cui possediamo una lettera indirizzata a Cleareta (Thesleff 1965, pp. 115, 116); Finti, che avrebbe composto un trattato *Sulla Moderazione delle Donne* (pp. 151-154); Perizione, ugualmente autrice di due trattati, *Sulla Saggezza* e *Sulla Donna Armoniosa* (pp. 142-146); Aresa, il cui trattato *Sulla Natura Umana* si rivela di notevole interesse filosofico (pp. 48-50).

In effetti, come vedremo più da vicino con il frammento di Esara, si può cominciare a dire che la datazione di tali scritti è questione molto dibattuta nella critica attuale.

Un'altra fonte molto importante è Clemente di Alessandria (II-III secolo d.C.), che dedica i capitoli XIX e XX dei suoi *Stromati* a donne antiche, menzionando alcune filosofe pitagoriche (XIX, 121).

Come già anticipato, la più parte dei – pochi – testi attribuibili alle pitagoriche in nostro possesso, verte più che altro su tematiche legate ad aspetti concreti della condotta femminile, in linea con l'etica pitagorica. Essa prevede un tipo di vita ordinato ed armonioso, con la donna al centro dell'*oikos*, che si configura come microcosmo della

---

Aboensis, ser. A, Humaniora XXX. 1, Abo, 1965.

città, il cui buon funzionamento è invece regolato dai maschi. Potremmo in tal senso raggruppare grossomodo i contenuti di questi scritti in quattro categorie tematiche[16]: l'educazione dei figli, il trattamento delle domestiche, il pudore richiesto a una donna, i rapporti con il marito.

Tra i frammenti dal carattere invece più teorico, il testo di spicco è sicuramente il sopravvissuto passaggio del libro *Sulla Natura Umana* di Esara di Lucania, di cui ci si occuperà nella seconda parte di questa ricerca.

1.2 Gli scritti pitagorici femminili negli studi filologici e filosofici moderni: questioni di datazione, attribuzione e classificazione

Le difficoltà che si incontrano di fronte ad uno scritto femminile antico presentate nell'introduzione, complicano qualsiasi operazione volta a stabilire quando e da chi il testo in oggetto sia stato composto. Nel caso delle pitagoriche la questione è molto dibattuta: in generale, la critica si divide tra coloro che collocano i documenti lungo una linea cronologica che segue l'andamento storico della scuola, e coloro che invece li farebbero risalire tutti all'età ellenistica. Indipendentemente dalla soluzione adottata, questione di disaccordo è anche stabilire se i testi sono stati redatti da donne o uomini.

Tra chi opta per una datazione che segue il criterio cronologico, una strada possibile è quella intrapresa da Waithe (1987, pp. 11-74)[17], che

[16] Cf. Jufresa, M., *Savoir féminin et sectes phytagoriciennes*, Clio » 2, Presses Universitaires du Mirail, Paris, 1995, pp. 17-40, p. 23.
[17] Waithe, M.E., *A History of Women Philosophers*, Volume I: *Ancient*

divide i testi pitagorici femminili in tre gruppi:

(I) gli scritti risalenti al primo pitagorismo (VI secolo a.C.), redatti da donne appartenenti alla famiglia di Pitagora. In questo gruppo rientrano Temistoclea, Teano, Arignote, Myia e Damo.

(II) Gli scritti risalenti ad una generazione successiva , il tardo pitagorismo (IV-III secolo a.C.) in cui incontriamo figure come Esara di Lucania, Finti e Perizione, autrice del trattato *Sulla Donna Armoniosa*, ma anche di una seconda Teano autrice delle lettere, e di una seconda Perizione autrice del trattato *Sulla Saggezza*.

(III) Gli scritti di una terza generazione, il neopitagorismo (dal I secolo a.C. al III d.C.).

Così come Waithe, anche Wider (1986, pp. 26-40)[18] e Deslauriers (2012, p. 346[19]) distinguono tra opere prime e opere tarde, anche se Deslauriers non rifiuta la possibilità per cui alcune lettere avrebbero una paternità maschile.

In modo alternativo, Nails (1989, pp. 291-297)[20], Plant (2004, pp. 68-91)[21], Montepaone (2011)[22], Harper (2013, pp. 117-138)[23] e

---

Women Philosophers, 600 BC - 500 AD, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, Boston, 1987.

[18] Wider, K., *Women Philosophers in the Ancient Greek World: Donning the Mantle*. *Hypatia* 1, Wiley-Blackwell, 1986, pp. 21-62.

[19] Deslauriers, M., *Women, Education, and Philosophy.* In S. James, S. Dillon, *A Companion to Women in the Ancient World*, Wiley-Blackwell, Hoboken, 2012, pp. 343-353.

[20] Nails, D., *The Pythagorean Women Philosophers: Ethics of the Household.* In K. Boudouris, *Ionian Philosophy vol. I*, Ionia, Athens, 1989, pp. 291-297.

[21] Plant, I., *Women Writers of Ancient Greece and Rome: an Anthology*, Equinox, London, 2004, pp. 68-91.

[22] Montepaone, C., *Pitagoriche. Scritti femminili di età ellenistica*, Edipuglia, Bari, 2011.

[23] Harper V. L., *The Neopythagorean Women as Philosophers*, in S. B. Pomeroy, *Pythagorean Women. Their History and Writings*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2013, chap. 7, pp. 117-138.

Huizenga (2013)[24], fanno risalire le lettere al periodo ellenistico, senza metterne in discussione l'autorialità femminile.

Se si accetta l'interpretazione proposta da Thesleff (1961, pp. 30-45), la classificazione degli scritti pitagorici non riflette l'andamento cronologico della scuola nel suo plurisecolare perdurare (VI secolo a.C.-IV secolo d.C.), ma si basa su aspetti linguistici e criteri di prossimità – famigliare e filosofica – al maestro fondatore. In questo senso, la suddivisione prevede un primo gruppo conosciuto come "classe prima", e un secondo insieme conosciuto come "classe seconda"[25], i quali, nostro malgrado, nel complesso mancano entrambi di espliciti riferimenti storici e geografici, complicando così ulteriormente il lavoro di ricostruzione filologica.

(I) La prima classe racchiude gli scritti attribuiti a Pitagora stesso, o a membri della sua famiglia, oppure testi concernenti strettamente il filosofo e i suoi insegnamenti. I personaggi femminili ivi inclusi sono per esempio Arignote (figlia di Pitagora), Myia (anche lei figlia di Pitagora e forse moglie di Milone), Teano (probabilmente moglie di Pitagora, e madre di Arignote e Myia). Ad eccezione della lettera di Myia (volendo sempre circoscrivere il discorso agli scritti femminili), abbiamo qui a che fare con prose ioniche o attiche, o con poemi in esametri.

(II) Alla seconda classe appartengono i frammenti – scritti perlopiù in prosa dorica – attribuiti ad altri pitagorici, o ad autori sconosciuti. Le donne che incontriamo in questo insieme sono per

[24] Huizenga, A. B., *Moral Education for Women in the Pastoral and Pythagorean Letters: Philosophers of the Household.*, Brill, Boston 2013.
[25] Per una classificazione più dettagliata, vedi Thesleff, H., *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Acta Academiae Abôensis, Humaniora XXI V.3, Àbo, 1961, pp. 75-77.

esempio Melissa, Teano II, Finti, Perizione ed Esara di Lucania.

Le divergenze filologiche intorno allautenticità di questi scritti, e in particolare del testo attribuito ad Esara di Lucania, hanno portato gli studiosi ad avanzare almeno tre ipotesi:

(I) la prima, "ipotesi della contraffazione", vuole che gli scritti in questione provengano da un gruppo di trattati filosofici contraffatti, altresì noti come "*Pseudoepigrapha Pythagorica*", ad opera di neopitagorici del primo e del secondo secolo d.C., presso i quali era costume attribuire alle proprie opere una paternità femminile. Secondo questa teoria, le autrici originali dei testi risalirebbero al primo pitagorismo.

(II) La seconda, "ipotesi della pseudonimia", considera gli scritti come produzioni sotto pseudonimi da membri dissenzienti della scuola di Archita.

(III) La terza ritiene che si tratta di testi autentici.

Nel prossimo capitolo si cercherà di attribuire una datazione al frammento tratto da *Sulla Natura Umana* di Esara di Lucania.

2. ESARA DI LUCANIA, *SULLA NATURA UMANA*

2.1 Esara di Lucania: un personaggio dall'identità ancora ignota

Fino ad ora non è stato possibile stabilire con certezza in che periodo Esara di Lucania (Αἰσάρα) sia vissuta: la vaghezza intorno a questo dato non si riduce ad anni o decenni, ma è questione di secoli, in un intervallo di tempo che va dal 425 a.C. al 100 d.C. circa. Del resto, l'unica sua notizia biografica che potremmo affermare con una certa sicurezza, è che proveniva dalla Lucania, nota sede di parecchie comunità pitagoriche.

Per il resto, Esara è conosciuta soltanto grazie a un frammento del suo trattato filosofico *Sulla Natura Umana* che, se analizzato nel suo aspetto formale, farebbe pensare che la filosofa sia o una tardopitagorica (vissuta all'epoca di Platone circa) o una neopitagorica (attiva all'epoca di Cristo) dallo stile e dal linguaggio piuttosto arcaici.

Il fatto stesso di avere a che fare con un personaggio femminile è tuttavia un dato di per sé assai discutibile. La tradizione manoscritta tramanda Αἰσάρας, nome femminile noto soltanto tramite Stobeo. Più precisamente, il codice F legge Αἰσάρας Πυθαγορείου Λευκάνας, mentre il codice P Αἰσάρας Πυθαγόρου Λευκάνας. Diversamente da Wachsmuth che accetta questa versione del nome e da Heeren che la corregge in Ἀρέσα, Thesleff rende ᾽Αρεσᾶ e attribuisce il frammento citato al filosofo pitagorico lucano Aresà[26] (Ἀρεσᾶ Πυθαγορείου Λευκανοῦ) a cui Giamblico si riferisce nella sua Vita di Pitagora 266:

[26] Thesleff 1965, p. 48, 15 - 50, 23.

> χρόνῳ μέντοι γε ὕστερον Ἀρεσᾶν ἐκ τῶν Λευκανῶν, σωθέντα διά τινων ξένων, ἀφηγήσασθαι τῆς σχολῆς
> «<Si dice che> tempo dopo Aresa, uno dei lucani, salvato da alcuni stranieri diresse la scuola».

Prendendo perciò Stobeo alla lettera, è legittimo pensare che egli si stia riferendo ad una figura maschile. Se si volesse invece optare per l'identificazione di questo personaggio con una donna, bisognerebbe sostituire Πυθαγορείου con Πυθαγορείας e assumere che esisteva una donna pitagorica di nome Aisara. Anche in questo caso, però, non possediamo ancora documenti attestanti l'uso di questo nome (Pomeroy 2013, p. 99), se non una congettura per Σάρα in Fozio ’. A questo proposito, Thesleff (1965, p. 48) ritiene che il lemma di Stobeo Αἰσάρας Πυθαγορείου Λευκανᾶς […] sarebbe stato influenzato dalla tradizione riportata dall'Anonimo di Fozio[27]:

> καὶ ὁ μὲν Μνήσαρχος, εἷς τῶν υἱῶν αὐτοῦ, λέγεται νεώτερος τελευτῆσαι, Τηλαύγης δὲ ὁ ἕτερος διεδέξατο. καὶ Αἰσάρα καὶ Μυῖα αἱ θυγατέρες· καὶ ἡ Θεανὼ δὲ λέγεται οὐ μαθήτρια μόνον, ἀλλὰ καὶ μία τῶν θυγατέρων αὐτοῦ εἶναι.
> «E da una parte Mnesarco, uno dei suoi (scil. di Pitagora) figli, si dice sia morto giovane, ma l'altro (figlio) Telauge, (gli) succedette. Ed Esara e Myia (erano) le sue figlie; ma Teano si dice (che non fosse) soltanto la sua discepola, ma anche che fosse una delle sue figlie».

Secondo questa testimonianza Pitagora avrebbe avuto tre figlie, Aisara, Myia e Teano, ma si tratta di un dato piuttosto dibattuto. Ne risultano almeno tre versioni interpretative:

(I) Brown (1941, p. 25 nota 2) corregge il testo sostituendo Aisara con Arignote sulla base di quanto scrive Porfirio (Porph. VP

[27] Anon. Phot., Phot. cod. 249 438b = Thesleff 1965, p. 237, 4-242, 9.

4), per il quale le figlie di Pitagora sono Arignote e Myia.

(II) Ménage ([1690] 2005, p. 102) segue la tradizione manoscritta dell'Anon. Poht. (AB), che tramanda σάρα.

(III) Thesleff (1965, p. 237, 16), seguendo la correzione di Bentley, legge Αἰσάρα.

In generale si può dire che riguardo all'identità di Esara la critica si divide in due fondamentali filoni: da una parte, una minoranza di studiosi del Pitagorismo riconosce nell'autore del frammento Περὶ ἀνθρώπω φύσεως una figura maschile, nello specifico Aresa di Lucania (cfr. Mullach 2, 1860, p. 51; Thesleff 1965, p. 48, 21 e relativa nota; Centrone 1990, p. 282). Seguendo la tradizione manoscritta, altri esponenti, i più (cfr. Ménage 1690, p. 102; Wachsmuth 1884, p. 355; Waithe 1987, pp. 19-29; Jufresa 1995, p. 35; Plant 2004, p. 81; Taylor 2006, p. 242; Pomeroy 2013, p. 99), vi riconoscono una donna di nome Aisara.

Tenendo perciò conto della scarsità di documenti per ora a nostra disposizione che ostacola la ricostruzione dell'identità di Esara, al di là di quanto ci restituisce Stobeo, non ci resta che aprire semplicemente la strada a possibili congetture che abbiano un minimo di plausibilità.

2.2 Αἰσάρας Πυθαγορείου Λευκανᾶς ἐκ τοῦ Περὶ ἀνθρώπω φύσιος[28]: breve esegesi filosofica

Il frammento, composto di cinquanta righe scritte in prosa dorica, è

[28]L'edizione Thesleff riporta Περὶ ἀνθρώπω φύσεως. Mullach (2, 1860, p. 51) e Wachsmuth rendono Περὶ ἀνθρώπω φύσιος. ἀνθρώπω φύσιος è emendato da Meineke mentre i mss. riportano ἀνθρώπων φύσεως.

tradotto e commentato da Vichi Lynn Harper in Mary Ellen Waithe (1987, pp. 19-26). Il testo greco, che si trova in Stobeo, *Florilegium* I.49.27, è stato editato con note (sotto la variante "Aresa" per "Esara") da Holger Thesleff (1965, pp. 48-50). Thesleff riprende il testo greco dall'edizione critica di Stobeo curata da C. Wachsmuth e O. Hense[29] (pp. 355-357), costruita sui codici manoscritti *Vindobonensis Sambuci* philol. gr. 67 (S) *Escorialensis Mendozae* 90 (M) *Parisinus Prior* 1984 (A), e dai cosiddetti codici trincavelliani, *Editio Trincavelliana* (Tr)[30].

La traduzione qui proposta è mia, con la preziosa revisione di Maddalena Bonelli (università di Bergamo) e Catherine Trümpy (università di Ginevra).

Consideriamo ora il testo:

> Φύσις ἀνθρώπω κανών μοι δοκέει νόμω τε καὶ δίκας ἦμεν καὶ οἴκω τε καὶ πόλιος. Ἴχνια γὰρ ἐν αὐτῷ στιβαζόμενος[31] εὕροιτό κά τις καὶ μαστευόμενος· νόμος γὰρ ἐν αὐτῷ καὶ δίκα ἀ τᾶς ψυχᾶς ἐστι διακόσμασις. Τριχθαδία γὰρ ὑπάρχοισα ἐπὶ τριχθαδίοις ἔργοις συνέστακε· γνώμαν καὶ φρόνασιν ἐργαζόμενος <ὁ νόος>[32] καὶ ἀλκὰν καὶ <ὁρμὰν[33] ἀ>[34] θύμωσις καὶ ἔρωτα καὶ φιλοφροσύναν ἀ ἐπιθυμία. Καὶ οὕτω συντέτακται

[29] Stobaeus, *Anthologii*, a cura di. C. Wachsmuth, voll. I-II, Berlin, 1884 e voll. III-V, a cura di O. Hense, Berlin, 1894, 1911, 1912.
[30] Cfr. anche Fohalle 1928, pp. 27-49; Thesleff 1961, pp. 28, 75, 115; Jufresa 1995, p. 35; Plant 2004, pp. 81-82; Taylor 2006, p. 242.
[31] Secondo Fohalle, στιβάζω, termine tipico del dialetto greco di Sicilia, è creazione tarda, di età ellenistica (Fohalle, R., La Langue d'un Texte 'Dorien',*Étrennes de linguistique ofertes par quelques amis a Emile Benvéniste,* Geuthner, Paris, 1928, pp. 40, 41).
[32] ὁ Thesleff (1965, p. 49, 4) accetta l'inserimento di <ὁ ς> da parte di Heeren.
[33] Wachsmuth (1884, p. 355, 8) corregge ὁρμὰν (dorico per ὁρμή, "impeto"). Thesleff (1965, p. 49, 5), invece, seguendo i manoscritti, legge δύναμιν ("abilità").
[34] ἀ θύμωσις è inserimento di Heeren accettato da Thesleff (1965, p. 49, 5).

> ταῦτα ποτ᾽ ἄλλαλα πάντα, ὥστε αὐτᾶς τὸ μὲν κράτιστον ἀγέεσθαι, τὸ δὲ χέρειον ἄρχεσθαι, τὸ δὲ μέσον μέσαν ἐπέχεν τάξιν, καὶ ἄρχεν καὶ ἄρχεσθαι.
> "Mi sembra che la natura umana sia un canone di legge e giustizia, sia per (la) casa, sia per (la) città. Infatti, qualcuno, seguendo delle tracce in se stesso e investigandole, le scoprirebbe: infatti la legge in esso stesso e la giustizia sono l'ornamento dell'anima. Venendo all'esistenza come tripartita, <l'anima> è costituita secondo funzioni tripartite: <l'intelletto> che produce giudizio e pensiero, l'animosità che produce forza e impulso, il desiderio che produce amore e gentilezza. E così sono tutte reciprocamente connesse, cosicché la più elevata è al comando, quella inferiore è governata, quella nel mezzo occupa una posizione intermedia, infatti governa ed è governata."

La prima cosa che anche il lettore meno attento può cogliere da queste righe, è senza dubbio l'idea di un'anima tripartita, vicina in certi aspetti a quella Platonica. In questo senso, l'anima sarebbe organizzata secondo una divisione in tre parti fisicamente distinte, ognuna delle quali assolverebbe ad una funzione specifica:

- L'intelletto, che produce giudizio e pensiero (γνώμαν καὶ φρόνασιν ἐργαζόμενος <ὁ νόος>);
- L'animosità, che produce forza e impulso (ἀλκὰν καὶ <ὁρμὰν ἁ> θύμωσις);
- Il desiderio, fonte di amore e gentilezza (καὶ ἔρωτα καὶ φιλοφροσύναν ἁ ἐπιθυμία).

Sul nesso che lega le tre parti Esara si soffermerà più specificatamente nei paragrafi a venire[35]; cionondimeno, questa prima – densa – porzione di testo ci consente già di stabilire che esse sono tutte disposte in relazione l'una con l'altra, in modo che la parte più elevata comandi (τὸ μὲν κράτιστον ἀγέεσθαι), quella inferiore a tutte

[35] La divisione del testo è del tutto convenzionale.

sia governata (τὸ δὲ χέρειον ἄρχεσθαι), e quella nel mezzo – governando ed essendo al tempo stesso governata (τὸ δὲ μέσον μέσαν ἐπέχεν τάξιν, καὶ ἄρχεν καὶ ἄρχεσθαι) – occupi un posto intermedio.

Un elemento non meno importante, è quello che sembra emergere dalle parole di apertura del testo: la natura umana è ritenuta essere un canone di legge e giustizia per la casa e per la città. Esse sono conoscibili tramite introspezione, dal momento che "la legge [...] e la giustizia sono l'ornamento dell'anima".

In altre parole, esiste un canone di legge e giustizia nella casa e nella città: lungi dal trattarsi di una convenzione istituzionale, parliamo al contrario di una regola che troverebbe origine nella natura umana, dunque una legge naturale: è la natura umana a costituire il criterio con cui l'uomo può arrivare a scoprire che cosa sono legge e giustizia per la casa e per la città.

Prioritaria alla conoscenza di queste ultime, perciò, è per l'essere umano la conoscenza della propria essenza, ossia l'anima.

Che il testo sia stato scritto con precise finalità socio-politiche non lo si può affermare con sicurezza stando alla porzione sopravvissuta. È però forse possibile intravedere un parallelismo tra anima umana, casa e città, nella misura in cui, essendo la natura umana il canone ed essendo l'anima umana sede di legge e giustizia, si potrebbe ritenere che la città e la casa siano organizzate secondo lo stesso criterio che regola l'anima, cioè la tripartizione.

In effetti, una lettura di questo tipo – che ha convinto interpreti come ad esempio Waithe[36] – si inquadrerebbe perfettamente nella dottrina

[36] Waithe intravede nell'introspezione intorno alla natura dell'anima umana un mezzo per capire la struttura tecnica di tre aree della legge: (a) la moralità individuale, (b) le leggi alla base della morale famigliare, (c) le leggi che regolano

pseudopitagorica dei sistemi. L'idea di un singolo sistema strutturale presente in tutte le realtà, trova per l'appunto molti riscontri negli scritti pseudopitagorici, alla base dei quali si trova la nozione di *systama*[37] e all'insieme dei quali, interpreti come Centrone[38] farebbero appartenere questo trattato.

Un parallelismo similare è quello che troviamo nella *Repubblica*. Se accettiamo che il frammento di Esara sia di origine pseudopitagorica, questo non dovrebbe costituire una novità, dal momento che una delle caratteristiche distintive degli scritti pseudopitagorici è proprio l'avere ereditato elementi (che in effetti ritroveremo anche nel seguito dell'analisi) sia dell'Accademia, sia della tradizione peripatetica.

Ora, è noto che nella *Repubblica*, dall'analogia[39] tra stato e

---

i fondamenti morali delle istituzioni sociali. Da ciò conclude che, così come l'anima è organizzata secondo tripartizione, allo stesso modo lo sono anche la casa e la città (Waithe 1987, pp. 22, 23).

[37] Un *systama* si definisce come una struttura complessa costituita da tante parti diverse tra loro, ma tutte governate da una regola comune per cui la parte migliore deve comandare, la peggiore deve essere governata, mentre quella intermedia governa ed è al tempo stesso governata. Ciò deve avvenire in vista del bene comune, e soprattutto può realizzarsi soltanto quando le parti in questione si trovano in un rapporto di armonia. L'armonizzazione delle parti di un sistema è descritta tramite la metafora della lira, piuttosto ricorrente in ambito pitagorico: ogni lira ha bisogno di componenti materiali, armonizzazione e tocco. Questo in un sistema corrisponde ad una presenza di parti che lo compongono, unita ad un reciproco adattamento tra esse e ad un andamento lineare del sistema. Se le cose non stanno in questo modo, il risultato è un sistema mal funzionante. Il rapporto tra diversi sistemi è analogicamente organizzato secondo una struttura microcosmo-macrocosmo, che prevede che i sistemi inferiori (microcosmi) imitino quelli immediatamente superiori ad essi (i "loro macrocosmi più prossimi"). Se prendiamo quindi l'esempio dell'universo, secondo questa prospettiva esso sarebbe un sistema complesso articolato in diversi sottosistemi: mondo, città, famiglia, individuo, anima individuale, tra cui intercorrono relazioni di somiglianza (strutturale) e imitazione (ad es. individuo-famiglia-città). Vedi Centrone 2014, pp. 320, 321 (Centrone, B., *The pseudo-Pythagorean writings*, in C. A. Huffman (ed.), *A History of Pythagoreanism*, Chambridge: Cambridge University Press, 2014, pp. 315-340).

[38] Cf. Centrone 2014. Vedi anche *infra*, pp. 48, 49.

[39] Nel tentativo di dare una definizione di giustizia, Socrate analizza – per

individuo operata da Socrate al fine di stabilire che cosa è giustizia, deriva la necessità di teorizzare un'anima tripartita (perché tre sono anche le classi sociali nello stato), affinchè la giustizia vi trovi una collocazione adatta.

Le tre parti dell'anima platonica[40] corrispondono alle tre classi dello stato, ed ognuna possiede una virtù ad essa propria[41]:

- La parte razionale possiede la saggezza;
- La parte impulsiva possiede il coraggio;
- La parte appetitiva possiede la quantità maggiore di temperanza, che però è diffusa anche nel resto dell'anima.

Se il criterio per conoscere che cosa sono legge e giustizia nella casa e nella città risiede per Esara nella natura umana, è al contrario lo stato stesso, presso Platone, il modello a cui l'anima individuale si deve rifare.

In entrambi i casi vi sarebbe cioè una corrispondenza tra giustizia dell'anima umana e giustizia della città, spiegabili però in termini di derivazione logica (della casa e della città dall'anima umana) nel caso di Esara, e analogica (dell'anima umana con la città ideale) nel caso di Platone (*Resp.* 368c-369b).

---

analogia (*Resp*. 368c-369b) – la struttura dello stato ideale (essendo una realtà più grande, lo stato consente di comprendere in modo più chiaro che cosa sia la giustizia), per poi usare la definizione della giustizia cittadina come modello per la definizione di quella individuale.

[40] Cf. *Resp*. 435d-441c.

[41] Se pur senza argomentazioni a supporto della propria scelta, in *Resp*. 432d-433c, Socrate fornisce una lista di quattro virtù, con rispettive funzioni e "sedi" nello stato ideale: (a) saggezza (conoscenza), situata nella classe dei guardiani; (b) coraggio (capacità di preservare l'opinione intorno a ciò di cui avere e non avere paura), proprio della classe degli ausiliari ; (c) temperanza (una sorta di armonia che si realizza quando la classe dei guardiani – la migliore – controlla la totalità dello stato), diffusa in tutte le aree sociali; (d) giustizia, identificata con la situazione in cui ognuna delle tre classi compie il proprio lavoro senza cercare di svolgere quello altrui.

Come che sia, in questo "parallelismo" tra la *Repubblica* e il testo di Esara, è possibile rintracciare una corrispondenza quasi netta tra il prodotto della parte razionale dell'anima di Esara e quello della corrispettiva parte platonica: da un lato (in Esara) la razionalità come facoltà di formulare pensieri (saggi), dall'altro (in Socrate) la parte razionale come sede della saggezza.

Quanto alle caratteristiche comuni alle due parti rimanenti, benchè la coincidenza sembri almeno in prima battuta farsi più labile, in realtà gli elementi di incontro non sono irrilevanti.

Sia l'anima platonica che quella di Esara possiedono una parte che chiamerei trivialmente "istintiva", rispettivamente una parte impulsiva che possiede il coraggio, e l'animosità che produce forza e impulso. Di nuovo quindi la distinzione tra un vero e proprio "luogo" in cui ha sede qualcosa[42] (il coraggio), e una facoltà atta a produrre qualcosa (la forza e l'impulso). A differenza di quanto si è visto circa la razionalità, in questo caso il risultato non è propriamente identico, ma abbiamo comunque a che fare con l'impulso (in quanto sede di qualcosa e in quanto prodotto di qualcosa).

Vale a questo punto la pena di spendere qualche parola anche sulla rimanente parte dell'anima, che per Platone è la cosiddetta parte appetitiva che possiede la quantità maggiore di temperanza, mentre per Esara è il desiderio, fonte di amore e gentilezza. Come si è visto, per Platone la temperanza, a differenza degli "oggetti" propri alle prime due parti dell'anima, non ha sede soltanto nell'anima appetitiva,

[42] Per la concezione platonica non solo delle funzioni di ogni parte dell'anima, ma anche delle parti stesse come aventi sede in veri e propri luoghi specifici, cf. ad es. *Tim*. 69c-d: la parte razionale dell'anima è collocata nella testa, mentre quella irrazionale nel torace, dove il diaframma costituisce la linea di confine tra la parte irascibile (localizzata nel cuore) e quella appetitiva (situata nel fegato).

bensì anche nelle altre parti, allo scopo di mantenere quella totale armonia che farà dell'anima un'anima giusta.

Dal canto suo, Esara, nell'esporre in che cosa consiste la facoltà del desiderio, si limita per ora a dire che esso è fonte di amore e gentilezza, mostrando così di considerare questa parte come già armonizzata. Vedremo infatti che nel seguito del frammento, una volta illustrato cosa è giustizia, la lucana menzionerà l'amore e la gentilezza (insieme all'amicizia) come i prodotti di un'anima giusta.

In entrambi i casi, condizione necessaria per un corretto funzionamento di un'anima giusta è l'armonia tra le sue parti: da un lato (in Platone) garantita dalla temperanza, dall'altro (in Esara) come ciò da cui scaturiscono amicizia, amore e gentilezza. L'anima appetitiva e la facoltà del desiderio, quindi, si rivelano, in ambedue le ipotesi, fondamentali nella realizzazione di un'anima giusta.

Questa speculazione ci consente di confermare come la matrice platonica giochi un ruolo non poco rilevante in Esara.

> Ταῦτα δ' οὕτως ἐμάσατο κατὰ λόγον ὁ θεὸς ἔν τε ἐκτυπώσι καὶ ἐξεργασίᾳ τῶ ἀνθρωπίνω σκάνεος[43], ὅτι μόνον ἄνθρωπον ἐνοάσατο νόμω τε καὶ δίκας ἐπιδέκτορα γενέσθαι καὶ οὐδὲν ἄλλο τῶν θνατῶν ζώων.
> "Il dio quindi ha perseguito tali cose secondo ragione, sia nel tracciare che nel completare la dimora umana, perché ha ritenuto che solo l'uomo e nessun altro degli animali mortali potesse diventare ricevitore di legge e giustizia."

Due, a mio avviso, sono i punti salienti di questa seconda porzione:

[43]σκάνος = dor. per σκήνος. Cfr. LSJ s.v. σκῆνη: "tenda dell'anima", il corpo umano. Sul significato del termine, di sapore arcaizzante, da ricollegare alla provvisorietà dell'anima nel corpo, cfr. Centrone, B., *Pseudopythagorica Ethica: i trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifamo*, Bibliopolis, Napoli, 1990, p. 191.

in primo luogo, la netta distinzione tra l'essere umano e il resto dei viventi (nella fattispecie gli animali mortali) segnata dal marchio di "ricevitore di legge e giustizia" attribuito per l'appunto soltanto all'uomo. Vedremo infatti come l'organizzazione – secondo tripartizione – peculiare all'anima umana, consenta agli individui di realizzare la giustizia, strettamente correlata alla legge.

Si noti poi l'affermazione – non meno importante – per cui è volontà divina conferire all'uomo il suddetto status, ragione per la quale dio avrebbe disposto "secondo ragione" le tre funzioni costitutive dell'anima umana nel modo in cui sono state organizzate.

Queste righe non permettono di identificare il dio a cui Esara si sta riferendo, tuttavia è interessante notare che la medesima idea di una divinità provvidenziale che ha reso l'uomo (soltanto l'uomo) capace di legge e giustizia, è di nuovo un motivo tipicamente pseudopitagorico. La presenza di espressioni come "secondo ragione" o "ha ritenuto", è indice del fatto che abbiamo a che fare con un'entità divina intelligente, idea che trova ancora una volta fondamento in Platone.

Del resto, è proprio in Platone che affonda le sue radici anche il sistema metafisico pseudopitagorico basato sulla dottrina dei principi, secondo cui la realtà sarebbe governata da due principi. Il primo, che contiene le cose determinate e ordinate, è benefico. Il secondo, contenente le cose indeterminate e disordinate, è malefico e causa rovina e dissolutezza[1]. L'armonia tra i due è garantita dalla presenza di un terzo principio – ed è qui che subentra la figura di dio – definito come causa movente e auto movente, che imprime forma alla materia

secondo regole numeriche[44].

Nel *Timeo*, il demiurgo, "Costruttore e padre del tutto[45]" (*Tim*. 28c), è "buono" (29e e *passim*) e possiede abilità sia tecniche che intellettuali: plasma la cera (74c), fonde i metalli e lavora il legno (28c; 33b), riunisce armoniosamente le diverse parti della sua opera (30b; 33d). In ciò, fa apparire l'ordine universale nel disordine cosmico (53b; 75d), secondo leggi matematiche (34a-36b).

Gli scritti pseudopitagorici non rimangono assolutamente estranei a questa prospettiva, dal momento che dio è ugualmente concepito come un demiurgo che imprime forma alla materia, agendo attivamente su qualcosa di passivo[46].

Ma l'aspetto che qui forse più interessa, è che, così come il dio di Esara che agisce secondo ragione e che giudica[47], allo stesso modo il demiurgo è dotato di un'intelligenza che "riflette" (*Tim*. 30b; 34a; 52d; 55c), "considera" (33b), "parla" (41a-e), "si rallegra" (37c) del prodotto realizzato.

Del resto, è il termine stesso δημιουργός ("demiurgo") a significare – nella sua polisemia – da un lato l'attività produttrice del demiurgo come l'artigiano che lavora la materia informe, dall'altra parte la sua funzione di "magistrato" che regola e stabilisce l'ordine della realtà da lui stesso forgiata.

È perciò sensato pensare il dio di Esara in questi termini, sia per quanto concerne il suo agire in modo razionale, sia per la sua capacità di decidere volontariamente quale sia, tra le specie di viventi, quella a

[44] Cf. Centrone 2014, pp. 321-325.
[45] Trad. F. Fronterotta, in Platone, *Timeo*, testo Greco a fronte, a cura di F. Fronterotta, Classici Greci e Latini, Rizzoli, Milano, 2003.
[46] Cf. Centrone 2014, p. 326.
[47] Si veda nel testo di Esara μόνον ἄνθρωπον ἐνοάσατο νόμω τε καὶ δίκας

cui spetta il privilegio di ricevere legge e giustizia.

> Οὔτε <γὰρ> ἐξ ἑνὸς σύσταμα[48] κοινανίας[49] γένοιτό κα, οὔτε μὰν ἐκ πλειόνων, ὁμοίων δὲ τούτων (ἀνάγκα γάρ, ἐπεὶ τὰ πράγματα διαφέροντά ἐντι[50], καὶ τὰς ἐν ἁμῖν μοίρας τᾶς ψυχᾶς διαφόρως ἦμεν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶ σώματος <ἄψιος ὄργανα καὶ>[51] ὁράσιος καὶ ἀκοᾶς καὶ γεύσιος καὶ ὀσφράσιος, οὐ γὰρ πάντα ποτὶ πάντα τὰν αὐτὰν ἔχει συναρμογάν[52]).
> "Un sistema di comunanza non potrebbe derivare né da una sola cosa, né da molteplici, essendo queste simili (infatti è necessario, poiché le cose sono differenti, che siano differenti anche le parti dell'anima in noi, come anche per il corpo lo sono la vista, l'udito, il gusto e l'odorato. Infatti, non tutte le cose hanno una combinazione armoniosa con tutte le cose)."

Da questo punto in poi, Esara si concentra su un'analisi più ravvicinata della struttura dell'anima, nella fattispecie sull'interazione tra le parti che la compongono e sulle relazioni che vi sussistono.

Esara parla innanzitutto di un "sistema di comunanza", che si definisce come un insieme ("non potrebbe derivare né da una sola cosa") i cui elementi sono tra loro dissimili ("né da molteplici, essendo queste simili", cioè qualora esse fossero simili).

Una tale eterogeneità, in effetti, è richiesta necessariamente dalla diversità di "cose" la cui natura non viene qui esplicitata, ma che costituiscono il motivo per cui anche le parti del corpo – posto in analogia con l'anima – sono diverse tra loro. Secondo tale corrispondenza, così come il corpo possiede organi come la vista,

---

ἐπιδέκτορα γενέσθαι καὶ οὐδὲν ἄλλο τῶν θνατῶν ζώων.
[48]I manoscritti tramandano l'alternanza σύσταμα (dor.)/σύστημα (Thesleff 1965, p. 49, 11).
[49]Dorico per κοινωνία.
[50]Dorico per ἐστι, tipico del siracusano letterario (Fohalle 1928, p. 36).
[51] ἄψιος ὄργανα καὶ è inserimento di Wachsmuth.
[52]Dorico per συναρμογή. V. LSJ s.v.… Cfr. Plu. *Aem*., 32; Iamb. *VP* 114; Diotog.

l'udito, il gusto e l'odorato, allo stesso modo anche l'anima deve possedere delle parti.

L'argomento, presentato a mio avviso in modo poco chiaro, può essere – per questo stesso motivo – soggetto a più interpretazioni. Mi limiterò ad esporre quella che al momento mi sembra La più allettante. Partendo dalla tesi per cui "non tutte le cose hanno combinazione armoniosa con tutte le cose", Esara costruisce un argomento per analogia:

(I) così come
le cose differenti (cioè le funzioni) per il corpo (vista, udito, gusto e odorato) sono differenti come le parti del corpo (i corrispettivi organi) (e hanno combinazione armoniosa),

(II) analogamente
le cose differenti (cioè le funzioni) per l'anima (produzione di pensiero, forza e desiderio) sono differenti come le parti dell'anima in noi (e hanno combinazione armoniosa).

(III) Conclusione:
un sistema di comunanza (quello del corpo e, per analogia, quello dell'anima) deriva da cose molteplici e dissimili (che hanno combinazione armoniosa).

Per riassumere, quello che Esara starebbe cercando di spiegare è che siccome l'anima (parimenti al corpo) è un sistema di comunanza e un sistema di comunanza è formato da più cose diverse, allora è necessario che le parti dell'anima siano differenti tra loro, altrimenti essa non sarebbe un sistema di comunanza.

Volendo dunque chiarire la natura delle "cose" menzionate da Esara, se l'interpretazione qui proposta è corretta, si potrebbe allora

---

apud Stob. 4.7.62.

credere che la lucana si stia riferendo alle funzioni specifiche assolte da ciascuna parte dell'anima parallelamente alle funzioni svolte dal corpo: la funzione "vista", per esempio, si trova in una determinata parte del corpo (l'occhio). Quindi, secondo l'analogia pocanzi presentata, così come gli organi del corpo assolvono a compiti particolari, anche alle parti dell'anima spetterebbero ruoli ben precisi.

In ciò che concerne l'assunto per cui "non tutte le cose sono in combinazione armoniosa con tutte le cose", credo che esso designi una situazione altra dalla realtà di un sistema di comunanza: in base a quanto esplicitato dall'analogia e stando – come vedremo – alla continuazione del frammento, un sistema di comunanza si definirebbe come un assemblamento armonico tra i diversi elementi che lo compongono, i quali, normalmente, si troverebbero in una condizione di disarmonia.

Per concludere, malgrado le difficoltà poste dall'argomento, mi sembra che l'intento di questo passaggio sia mostrare che l'anima si configura come un insieme costituito da più parti differenti tra loro, poichè così come il corpo è formato da parti diverse, a cui spettano funzioni specifiche, anch'essa deve essere organizzata alla stessa maniera. Caratteristica distintiva e peculiare al sistema di comunanza "anima" è l'armonia che deve sussistere tra tali parti e funzioni, normalmente non armonizzate.

Con le righe appena analizzate, abbiamo quindi nuovamente un rimando alla *Repubblica*, dove Socrate cerca di persuadere Adimanto che la città ideale (che abbiamo detto fungere da modello per l'anima umana) è giusta quando ognuna delle classi di cui essa si costituisce svolge il proprio compito senza eccedere invadendo il campo d'azione altrui, né mancando nel proprio dovere (*Resp*. 420c-d).

> οὔτε μὰν ἐκ πλειόνων μὲν καὶ ἀνομοίων, τῶν τυχόντων μέντοι γε, ἀλλὰ τῶν ποττὰν τῶ ὅλω συστάματος ἐκπλάρωσιν καὶ σύνταξιν καὶ συναρμογὰν τευχθέντων· οὐ μόνον δὲ ἐκ πλειόνων καὶ ἀνομοίων καὶ τῶν ἐς τὸ ὅλον καὶ τέλεον τευχθέντων, ἀλλὰ καὶ αὐτῶν τούτων οὐκ εἰκαίως καὶ ὡς ἔτυχε συνταχθέντων, ἀλλὰ μετά τινος νόμω καὶ ἔμφρονος ἐπιστασίας.
> "E neppure potrebbe provenire da parti numerose e dissimili messe a caso, ma da cose che si sono formate per riempimento, ordine e disposizione armoniosa dell'intero insieme. Ma l'anima è formata non solo da parti numerose e dissimili, conseguite in vista di un intero e del compiuto, ma anche da queste parti combinate non fortuitamente e a caso, ma secondo una legge e un'autorità razionale."

La differenza tra le parti che costituiscono il sistema di comunanza, afferma Esara, non è tuttavia casuale. Non abbiamo cioè a che fare con un insieme la cui eterogeneità si riassume in un assemblamento di elementi che non hanno completamente nulla a che fare l'uno con l'altro. Al contrario, le parti sono combinate secondo una disposizione armoniosa con la completezza dell'intero, per riempimento, e secondo un ordine. Una tale disposizione ha come fine l'intero stesso compiuto.

Questo significa che l'anima è sì costituita da parti dissimili in base alla funzione che spetta loro, ma è modellata in modo tale che ognuna di queste sia conforme al tutto. Tale arrangiamento, come si è anticipato, è dettato da una legge razionale.

> Αἵ τε γὰρ τὰν ἴσαν ἐφέρετο μοῖραν καὶ δυνάμιος καὶ τιμᾶς, ἀνόμοια ἐόντα καὶ τὰ μὲν χερείονα τὰ δὲ κάρρονα[53] τὰ δὲ μέσα,

[53] Dorico per κρείσσων (da κρατύς). Secondo Fohalle (1928, pp. 32; 36; 38) questa forma testimonierebbe una conoscenza approfondita del dorico da parte di chi ha composto il frammento.

οὔ κα ἐδύνατο ἁ κατὰ ψυχὰν τῶν μερέων κοινανία συναρμοσθῆμεν· αἵ τε ἀνίσας, μὴ τὰ κάρρονα δὲ τὰν μείζονα μοῖραν ἐφέρετο, ἀλλὰ τὰ χερείονα, πολλά <κα> ἀφροσύνα καὶ ἀταξία περὶ τὰν ψυχὰν ὑπᾶρχεν· αἵ τε τὰ κάρρονα μὲν τὰν μείζονα, τὰ χερείονα δὲ τὰν μείονα, μὴ ποτὶ λόγον δὲ ἕκαστον τούτων, οὔ κα ἐδύνατο ὁμόνοια καὶ φιλία καὶ δικαιότας ἦμεν περὶ τὰν ψυχάν, ἐπεὶ ὦ ἕκαστον ἓν ποτὶ λόγον συντέτακται τὸν ἁρμόσδοντα, τὸ τοιοῦτον φαμὶ ἐγὼ δικαιότατα ἦμεν. Καὶ μὰν ὁμόνοιά τις καὶ ὁμοφροσύνα ὀπαδέει τᾷ τοιαύτᾳ διατάξι.

"Se infatti queste contenessero la medesima parte di potere e onore, poiché le componenti inferiore, superiore e intermedia sono differenti, la comunanza delle parti nell'anima non avverrebbe in armonia; e se anche avesse una proporzione diseguale e non quella superiore contenesse la parte più grande ma quella inferiore, nell'anima ci sarebbero molte cose dissennate e disordinate; e se la superiore avesse la parte più grande, quella inferiore la parte più piccola, ma ciascuna non secondo proporzione, non ci potrebbe essere concordia, amicizia e giustizia in relazione all'anima, poiché questa combinazione io dico essere la più giusta: quando ciascuna di esse è combinata secondo una proporzione armoniosa; e certa concordia e sintonia si accompagnano a questa sistemazione."

Alla tripartizione dell'anima viene aggiunta una spiegazione riguardante il rapporto ottimale tra le stesse parti. Tale relazione deve soggiacere a quello che Waithe – a ragione – identifica nel testo come un "principio di proporzione appropriata"[54]. Esso consiste non solo in una distribuzione diseguale, e al contempo proporzionata, del potere proprio ad ogni parte nel tutto anima, ma anche nel fatto che non vi deve sussistere alcuna supremazia, nè riguardante le funzioni migliori, nè concernente quelle peggiori.

Esara presenta tre casi in cui il principio non potrebbe attuarsi:

(I) Caso in cui le parti dell'anima possiedono la stessa porzione di potere e onore (la comunanza armonica delle parti sarebbe impedita

[54] Waithe 1987, p. 22.

dalla diversità tra esse stesse);

(II) Caso in cui le parti dell'anima possiedono porzioni diverse di potere, in modo che la parte peggiore – avendone la maggior quantità – prevalga sulle altre (le conseguenze sarebbero disordine e dissenno);

(III) Caso in cui le parti possiedono porzioni diverse di potere, in modo che alla parte migliore ne spetti in maggior quantità, mentre a quella peggiore in minor quantità, ma in modo del tutto sproporzionato (il risultato sarebbe ugualmente la mancanza di concordia, amicizia e giustizia in relazione al tutto anima).

Il principio di proporzione appropriata, dunque, richiede che ogni parte dell'anima (con la rispettiva funzione) sia arrangiata in modo equilibrato con l'intero: è questo ciò in cui, secondo Esara, consiste la giustizia.

Per avere un'idea più chiara e riassuntiva del tutto anima, si può concludere che le condizioni necessarie per un suo corretto funzionamento, che equivale alla giustizia, sono:

(I) Un insieme di parti dissimili tra loro, ma modellate in modo da essere conformi allo stesso intero;

(II) Una specificità funzionale propria ad ogni parte dell'insieme;

(III) Un principio di proporzione appropriata che regola la distribuzione del potere di cui ogni parte dell'intero è dotata, sia nel suo rapporto con le altre parti, sia relativamente alle sue singole funzioni specifiche.

Tali condizioni faranno sì che l'anima si trovi in una situazione di armonia, garantita dalla presente combinazione di concordia, amicizia e giustizia in relazione alla sua totalità.

Anche in questo caso è doveroso richiamarsi alla *Repubblica*, dove Socrate, in riferimento all'uomo giusto, afferma che ognuna delle parti che costituiscono la sua anima deve svolgere la funzione che le compete in armonia con le altre parti, con giusto equilibrio[55]:

> "Invero, come sembra, la giustizia [...] non riguarda l'azione esterna delle facoltà dell'individuo, *ma quella interiore che concerne lui stesso e le cose che gli competono*. In tal modo, l'individuo non permette che ciascuna sua parte compia uffici che sono propri di altre, o che le differenti specie dell'anima invadano l'una il campo dell'altra, ma disponendo in buon ordine le proprie cose e prendendo il comando di sé, dandosi un equilibrio e interiormente rappacificandosi - ossia raccordando le tre parti dell'anima come se fossero suoni di un'armonia: l'alto, il basso, il medio e altri ancora intermedi, se mai ce ne fossero - legati insieme questi elementi *e diventato uno di molti*, temperato ed equilibrato, così d'ora innanzi operi, quando decida di operare, o per l'acquisto di ricchezze, o per la cura del corpo, o per qualcosa riguardante la vita pubblica, o per i commerci privati" *(Resp.* 443c9-e4)[56].

Vediamo però da quanto segue che quelle appena esposte sono condizioni necessarie ma non sufficienti perché un'anima possa dirsi giusta.

> Τὸ δὲ τοιοῦτον δικαίως κα λέγοιτο εὐνομία ἦμεν τᾶς ψυχᾶς, ἅτις ἐκ τῶ ἄρχεν μὲν τὸ κάρρον, ἄρχεσθαι δὲ τὸ χέρειον κράτος ἐπιφέροιτο τᾶς ἀρετᾶς. Καὶ φιλία δὲ καὶ ἔρως καὶ φιλοφροσύνα σύμφυλος καὶ συγγενὴς ἐκ τούτων ἐξεβλάστασε τῶν μερέων. Συμπείθει μὲν γὰρ ὁ νόος ὁραυγούμενος, ἔραται δὲ ἁ ἐπιθυμία, ἁ δὲ θύμωσις ἐμπιπλαμένα μένεος, ἔχθρᾳ ζέοισα φίλα γίνεται τᾷ ἐπιθυμίᾳ.

[55] Per ciò che concerne il tema dell'anima come armonia – molto ricorrente in Platone – cf. ad es. anche *Tim.* 36a-b, *Phaed.*93a11-94b3.
[56] Platone, *Repubblica, testo greco a fronte,* a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2009.

> "Questo giustamente potrebbe dirsi un buon ordine dell'anima, cui qualcuno, a partire dalla parte superiore che governa e dall'inferiore che è governata, aggiungerebbe la virtù. E amicizia, amore e gentilezza, affini e dello stesso genere, germogliano da queste parti dell'anima. Infatti, l'intelletto che osserva attentamente persuade, il desiderio ama, l'animosità colmata di vigore, ribollente di odio, diventa amica del desiderio."

Un ulteriore elemento di capitale importanza è la virtù, complemento alla condizione di armonia. Dopo avere esposto le caratteristiche proprie al tutto anima, Esara torna sui suoi passi iniziali (vedi *supra*, pp. 22, 23), ribadendo che il buon ordine dell'anima consiste nel governare della parte migliore e nell'essere governata della parte inferiore, ma aggiungendo a tutto ciò, per l'appunto, la virtù. Unitamente ad essa, le condizioni pocanzi mostrate fanno si che sentimenti come amicizia, amore e gentilezza possano affiorare, e che ogni parte dell'anima possa svolgere la funzione che le spetta:

- L'intelletto persuade,
- Il desiderio ama,
- L'animosità diventa amica del desiderio.

Che la virtù sia un fattore indispensabile alla giustizia dell'anima, per ora non viene esplicitato nel testo. Al contrario, il fatto che "qualcuno aggiungerebbe" – per l'appunto – la virtù, apre un altro interrogativo circa l'identità di questo "qualcuno": Esara pensa ad una cerchia di individui (virtuosi) oppure si tratta di un riferimento – se pur indiretto – a qualche dottrina altrui? Un richiamo peripatetico può a mio avviso essere plausibile, nella misura in cui si consideri l'aggiunta dell'ἀρετή come "completamento" volto alla perfezione dell'ἔργον umano, che in Aristotele è attività dell'anima secondo ragione (*EN* 1098a7-18). In questo senso, così come in Aristotele il

citarista si distingue dal buon citarista (*EN* 1098 43-46) e l'attività dell'uomo dall'attività dell'uomo secondo virtù, si potrebbe ugualmente pensare, nel caso di Esara, ad un'anima caratterizzata semplicemente da un "buon ordine" (εὐνομία), distinta da un'anima che è giusta grazie all'aggiunta della virtù.

Da un'anima armonica e virtuosa scaturiscono, come abbiamo visto, sentimenti come amore, gentilezza e amicizia, che per Esara sono "affini e dello stesso genere". Per quanto riguarda i primi due, la loro conformità potrebbe trovare spiegazione nel loro essere il prodotto della parte desiderativa dell'anima.

Quanto all'amicizia, significativo è di nuovo un richiamo a Platone (*Tim.* 32c2), e – prima di lui – ad Empedocle, per il quale essa si caratterizza come una "forza" cosmica a cui si contrappone la discordia. L'amicizia sarebbe responsabile della perfetta unione del tutto (l'universo), e secondo Platone costituirebbe il risultato di un rapporto matematico di proporzioni. Sempre il *Timeo* si fa portavoce della dottrina per cui l'universo rappresenta un macrocosmo per gli individui: secondo un modello analogico che ha come metro di riferimento microcosmico ogni essere vivente individuale dotato di anima e corpo, il *Timeo* estende il medesimo modello su scala macrocosmica, nella fattispecie all'universo (dotato di anima al pari dei viventi individuali)[57].

Se dunque – come è stato ipotizzato – il frammento di Esara si inserisce nella dottrina pseudopitagorica dei sistemi, essendo l'individuo un microcosmo dell'universo, allora l'amicizia dovrebbe svolgere nell'anima individuale la stessa funzione unificatrice tesa alla

[57] Cf. ad es. F.M. Cornford, *Plato's cosmology.* The *Timaeus* of Plato translated with a running commentary, Routledge & Kegan Paul, London, 1937, pp. 57 ss.

perfezione a cui assolve nell'universo. Esara ci dice infatti che, al cospetto della razionalità (che osserva e persuade) posta al comando dell'anima, la parte desiderativa (che ama) diventa amica di quella impulsiva (normalmente colma di odio e vigore). Ciò ci permette di cogliere l'azione della *philia* come garante della perfezione armonica dell'anima.

L'affinità dell'amicizia con i prodotti della parte desiderativa dell'anima, quindi, potrebbe meramente risiedere nel fatto che, al pari di amore e gentilezza, anche l'amicizia si configura come un sentimento teso alla concordia, contrariamente a quelli che invece sono i prodotti della parte impulsiva dell'anima.

> Ἁρμόξας γὰρ ὁ νόος τὸ ἁδὺ τῷ λυπηρῷ συγκατακρεόμενος[58] καὶ τὸ σύντονον καὶ σφοδρὸν τῷ κούφῳ μέρει τᾶς ψυχᾶς καὶ διαχυτικῷ· ἕκαστόν τε ἑκάστω πράγματος τὰν σύμφυλον καὶ συγγενέα προμάθειαν διαμεμέρισται, ὁ μὲν νόος ὁραυγούμενος καὶ στιβαζόμενος τὰ πράγματα, ἁ δὲ θύμωσις ὁρμὰν καὶ ἀλκὰν ποτιφερομένα τοῖς ὁραυγαθεῖσιν· ἁ δὲ ἐπιθυμία φιλοστοργίᾳ συγγενὴς ἐᾶσα[59] ἐφαρμόσδει τῷ νόῳ ἴδιον περιποιουμένα τὸ ἁδὺ καὶ τὸ σύννοον ἀποδιδοῖσα τῷ συννόῳ μέρει τᾶς ψυχᾶς. Ὥνπερ ἕκατι δοκέει μοι καὶ ὁ βίος ὁ κατ᾽ ἀνθρώπως ἄριστος ἦμεν, ὅκκα[60] τὸ ἁδὺ τῷ σπουδαίῳ συγκατακραθῇ καὶ <ἁ> ἁδονὰ τᾷ ἀρετᾷ. Ποθαρμόξασθαι δ᾽ αὐτὰ ὁ νόος δύναται, παιδεύσιος καὶ ἀρετᾶς ἐπήρατος γενόμενος.
>
> "Infatti, poiché la mente combina il piacevole e doloroso e mescola l'intenso e il forte alla parte leggera e che si dissolve dell'anima, ciascuno - affine e dello stesso genere -è distribuito

[58]Secondo Fohalle (1928, p. 46) questo participio pone alcuni problemi di traduzione. I manoscritti, seguiti da Thesleff, tramandano συγκατακρεόμενος alternato a συγκατακρεώμενος. Le correzioni proposte da Heeren (συγκατακερώμενος) e da Meineke συγκατακεραίων μέρος non hanno soddisfatto Wachsmuth che emenda συγκατακεραίει μέρος (cfr. Thesleff 1965, p. 50, 13 e commentario critico).

[59]Forma dorica del participio di εἰμί, che i codici riportano come ἐᾶσσα (femminile). Cf. Thesleff 1965, p. 50, 18; Fohalle 1928, pp. 37, 38).

[60]Dorico per ὅταν (Cf. Thesleff 1965, p. 50, 21).

> con attenzione per ogni cosa: l'intelletto che osserva attentamente e segue le tracce delle cose, l'animosità che porta forza e impulso a ciò che è attentamente osservato; il desiderio, essendo dello stesso genere dell'affetto, si adatta all'intelletto, conservando il proprio piacevole e restituendo il riflessivo alla parte riflessiva dell'anima. Da queste cose a me sembra anche che la vita migliore per l'uomo si realizzi qualora il piacevole vada a mescolarsi con il serio e il piacere con la virtù. L'intelletto può far sì che queste stesse cose si combinino, diventando amabile grazie all'educazione e alla virtù."

Prima di entrare nel merito delle specificità funzionali proprie a ciascuna parte dell'anima con cui il frammento si chiude, ritengo opportuno soffermarmi brevemente sull'enunciato iniziale ("Infatti [...] che si dissolve dell'anima"), da cui si evince che l'anima umana si compone di una parte mortale e da una indissolubile. Esara non fornisce alcuna spiegazione a riguardo, tuttavia è ragionevole richiamarsi al *Timeo*, con cui si intravede una certa affinità.

A differenza del *Fedro* (245c-246b) in cui l'anima è ritenuta immortale nella sua totalità, nel *Timeo* (69c-71a), così come nella Repubblica (608c10-612a7), è presentato come immortale soltanto l'intelletto. Sarebbe invece mortale (*Tim.* 69e) il resto dell'anima, costituito da una mescolanza di tre ingredienti: le affezioni terribili a cui non si può sfuggire (cioè piaceri e dolori, temerarietà e paura, collera e speranza), la sensazione (estranea alla ragione) e il desiderio appassionato.

Se Esara supportasse davvero l'idea di un'anima unitaria composta da parti mortali e parti immortali, cadrebbe nella medesima contraddizione a cui è esposto il testo platonico, ossia la divisibilità di una entità parzialmente immortale. Ritengo però che questo frammento non fornisca una quantità sufficiente di elementi necessari

a corroborare questa tesi.

Consideriamo ora il punto centrale di questa ultima porzione, cioè la spiegazione – che trovo particolarmente oscura – delle attività proprie all'intelletto, lasciandoci in parte guidare ancora dal *Timeo*. Compito della mente è innanzitutto quello di mescolare alcuni elementi, nella fattispecie il piacevole e il doloroso, l'intenso e il forte. Si tratta di cose che appartengono alla parte mortale dell'anima, la quale, stando al paragone appena fatto, corrisponderebbe in Esara al desiderio e all'animosità). Tali elementi, afferma la lucana, sono affini e dello stesso genere. Si tratta di un'idea che ritroviamo anche in Platone: nel *Timeo* (64a-65c), per esempio, essi sono presentati come sensazioni indissociabili, affezioni che si riferiscono alla parte desiderativa dell'anima e che interessano il corpo nella sua interezza (cf. anche *Phaed.* 60b-c e *Phaedr.* 258e).

Nel *Protagora* (350e-351b), invece, incontriamo la coppia temerarietà-paura associate al coraggio, virtù legata all'aggressività. Niente di esplicito, a questo riguardo, è di fatto presente nel nostro frammento. Vi è tuttavia una menzione alla coppia intenso-forte, che – se pur in via congetturale – potremmo associare all'animosità, produttrice di coraggio.

La distribuzione di tali elementi, così come la distribuzione dei ruoli svolti da ciascuna parte dell'anima, avviene con attenzione (stando alle righe precedenti, potremmo dire "secondo un'organizzazione proporzionale"). La realizzazione di questo equilibrio interiore, unito alla virtù e ad un'educazione sistematica (aspetto notoriamente rilevante in ambito pitagorico), permetterà all'individuo di condurre una vita migliore.

2.3 Stabilire la datazione del frammento Sulla Natura Umana: alcune ipotesi a confronto

Il lavoro più completo fino ad ora mai svolto intorno al frammento *Sulla Natura Umana*, è senz'altro quello del filologo Holger Thesleff (1965). Di un certo rilievo sono ugualmente l'analisi di Fohalle (1928) e di Waithe (1987)[61].

In generale, il disaccordo tra gli studiosi circa la datazione del testo, si traduce in una propensione a considerarlo (1) o come autenticamente composto da una donna appartenente al primo pitagorismo, (2) o come il lavoro di un uomo che scriveva sotto pseudonimi agli inizi dell'Età Ellenistica, (3) oppure, ancora, come una produzione più tardiva, databile ai primi secoli dopo Cristo, cioè una contraffazione che avrebbe riproposto un'opera risalente al pitagorismo antico.

Di certo c'è che, in mancanza di evidenza, qualsiasi ipotesi si scelga di appoggiare richiede il supporto di argomenti sia di tipo storico, che letterario, che linguistico, elementi necessari questi, ma comunque non sufficienti per arrivare a conclusioni positive inconfutabili.

L'ipotesi meno convincente mi pare ad ogni modo quella della contraffazione. Come anticipato (vedi *supra*, p. 18), secondo questa teoria i testi non sarebbero che riproduzioni di scritti del primo pitagorismo ad opera di filosofi neopitagorici operanti tra il II e il III secolo d.C.. Gli originali sarebbero dunque stati tramandati per generazioni, per poi venire rieditati nella suddetta epoca.

[61] Vedi anche nota 30.

Se da una parte è vero, come del resto ha rilevato Fohalle[62], che il trattato *Sulla Natura Umana* contiene motivi arcaici, e che tra il III e il II secolo a.C. la scuola pitagorica non era particolarmente attiva – ragione, questa, che ha spinto filologi come Zeller[63] e Gruppe[64] a collocare il nostro frammento in una raccolta più ampia di contraffazioni successive –, dall'altra parte credo che esistano almeno tre ragioni per abbandonare l'idea che il testo in nostro possesso sia contraffatto.

(I) Benché la scuola pitagorica vantasse il merito di rivolgere molta attenzione alla tradizione orale legata alle dottrine ivi professate, diversamente da interpreti come M. Jufresa[65], ritengo implausibile che le dottrine di filosofe come Esara siano state preservate talmente a lungo da raggiungere contraffattori di parecchi secoli posteriori. In altre parole, il lasso di tempo intercorso tra una eventuale Esara vissuta all'epoca di Pitagora e la possibile contraffazione del suo trattato di mezzo millennio successiva, è troppo lungo per aver consentito una sua fedele trasmissione, peraltro orale. Nulla esclude la possibilità dell'esistenza di documenti scritti da – o intorno a – queste filosofe che sarebbero circolati durante il suddetto intervallo temporale usati come riferimento dai contraffattori ma

[62] Fohalle 1928.

[63] Zeller ritiene che non ci sia alcuna evidenza che la filosofia pitagorica rappresentasse una scuola attiva durante il III e il II secolo a.C.; per questo egli preferisce collocare i frammenti di Esara di Lucania, Finti e Perizione tra il I secolo a.C. e il II secolo d.C., ritenendoli contraffazioni ad opera di autori neopitagorici (Zeller 1902, pp.97; 114; 122-126).

[64] Per Gruppe i testi sarebbero contraffazioni ad opera di filosofi ebrei di Alessandria (Gruppe 1840).

[65] Vedi Jufresa 1995, p. 20. Così come Waithe, Jufresa propende per l'ipotesi secondo cui frammenti come quello di Esara sarebbero autentici. Benchè nella pagina segnalata stia argomentando a favore della suddetta soluzione, accetta comunque l'eventualità di una quasi millenaria trasmissione orale degli scritti in

andati col tempo perduti. In mancanza di evidenza, tuttavia, non me la sentirei di propendere per una soluzione di questo tipo.

(II) Se anche accettassimo l'idea che le dottrine di Esara effettivamente raggiunsero per trasmissione orale i contraffattori, che questi autori riuscirono cioè a riscrivere i testi alla lettera, per quanto vicini ai contenuti originali, non avrebbero potuto metterne sul mercato che delle riproduzioni. Ma una riproduzione non è una contraffazione. In questo senso, quindi, l'ipotesi si smentirebbe da sé.

(III) Un altro fattore non trascurabile, inoltre, è la totale assenza di elementi stoici e cinici nei testi femminili del gruppo cui appartiene lo scritto di Esara. Questa è, a mio avviso, l'obiezione più convincente al fine di smentire una datazione tarda tanto quanto quella supposta. Ammettiamo infatti che (1) i testi in questione siano stati tramandati oralmente fino all'epoca della produzione delle contraffazioni (II-III secolo D.C.), e che, di conseguenza, (2) nella suddetta epoca circolassero alcune riproduzioni di testi femminili del primo pitagorismo. Ora, l'abbondante presenza di arcaismi (come si è visto nel trattato di Esara) può essere segno o di una datazione per l'appunto arcaica degli scritti in questione, o di una datazione più tardiva, in cui i suddetti arcaismi non sarebbero altro che artifici linguistico-letterari atti a fare sembrare il testo molto antico. In questo secondo caso, però, che un testo risalente al II-III secolo d.C. sia completamente scevro di elementi stoico-cinici sia dal punto di vista linguistico sia in ciò che concerne l'aspetto contenutistico, è qualcosa di assai improbabile. In questo senso, la massiccia presenza di arcaismi non soltanto smentirebbe l'ipotesi della contraffazione, ma suggerirebbe addirittura una datazione dei testi molto antica, precedente alle scuole stoica e

questione, possibilità che deporrebbe a favore dell'ipotesi della contraffazione.

cinica.

Dal punto di vista dei contenuti, bisogna tuttavia tener conto del fatto che il testo di Esara, così come le lettere di Teano II e i frammenti di Finti, di Perizione I e di Perizione II (e diversamente, per esempio, dagli scritti di Teano di Crotone e più in generale delle filosofe appartenenti al primo pitagorismo), non mostra interesse per Pitagora stesso, né fa menzione della dottrina segreta, di elementi mistici, o di riti di iniziazione al culto religioso. Questo forse potrebbe essere indice del fatto che la sua autrice (o il suo autore) appartenesse ad una scuola diversa, benché non lontana nelle dottrine, da quella pitagorica antica. Se teniamo per buona la divisione cronologica del pitagorismo vista in 1.1, si potrebbe trattare quindi di un pitagorismo più tardo, ma anche semplicemente di una delle scuole ad esso ispirate (come per esempio la scuola di Archita).

In ciò che concerne gli aspetti linguistici del testo, una delle prime tracce del dialetto dorico in letteratura risale ad un frammento di Alcmeone di Crotone databile al V secolo a.C. (Alkmaion fr. I (Diog. 8. 83). Del resto, è noto che ai tempi del primo pitagorismo l'uso del dialetto dorico era abbastanza popolare da consentire una datazione antica del frammento *Sulla Natura Umana*, posizione, questa, abbracciata da Waithe[66].

È tuttavia altrettanto evidente che, intorno al IV secolo a.C., Archita di Taranto impiegava – seguito dai suoi discepoli – la prosa dorica. Ebbene, pare che la scuola pitagorica di Archita (428-347 a.C. circa), al tempo della visita di Platone a Taranto (388-89 circa) fosse già molto attiva, e che vantasse una cospicua quantità di scritti conosciuti come *Corpus Architeum*.

È esattamente in questo contesto che Thesleff ipotizza la presenza di autori che, trovandosi probabilmente in disaccordo con le dottrine attribuite ad Archita, scrissero nascondendo strategicamente la propria identità sotto altri nomi. Se la congettura fosse vera, resterebbero da chiarire alcune questioni: perché proprio nomi femminili appartenenti al primo pitagorismo? In che modo una tattica del genere avrebbe potuto conferire un tono autorevole ai loro scritti? La risposta a questi quesiti rimane ancora incognita, tuttavia si potrebbe supporre o che si trattasse di una convenzione letteraria in voga all'epoca di Archita, oppure che donne come Esara effettivamente esistettero e godettero di una certa fama ai tempi del primo pitagorismo, per essere quindi ricordate da scrittori successivi.

Il testo di Esara (così come gli scritti di Finti e il frammento *Sulla Saggezza* di Perizione II) non sembra però essere stato influenzato da elementi attici e dalla *koine* caratteristica della prosa dorica dal IV secolo a.C. in poi. Tenendo conto di questo dato e insieme degli arcaismi ivi presenti, potrebbe pertanto essere fatto risalire – sulla base del solo linguaggio – ad un'epoca precedente al IV Secolo a.C..

Questa conclusione trova però smentite in Fohalle: tenendo conto della ricercatezza stilistica e di aspetti lessicali quali elementi ellenistici, termini poetici e neoformazioni, Fohalle data il frammento all'età ellenistica (Fohalle 1928, p. 48).

Anche secondo Thesleff il testo risalirebbe alla stessa epoca, in particolare al III secolo a.C. (Thesleff 1961, pp. 11; 72), e sarebbe specificatamente attribuibile al filosofo Aresa (vedi *supra*, p. 19). Si tratterebbe di un componimento appartenente al corpus delle cosiddette "pseudoepigrafi architane", una raccolta di testi scritti sotto

[66] Waithe 1987, p. 59

pseudonimo da membri dissidenti della scuola di Archita, differenti nei contenuti dai testi considerati genuini. Nella maggior parte degli scritti della scuola di Archita raccolti dal filologo e ritenuti genuini, è infatti riscontrabile una notevole divergenza tematica rispetto al trattato di Esara (e più in generale, rispetto ai testi femminili della seconda classe). Tra gli argomenti più ricorrenti nei primi, infatti, figurano l'aritmetica, la geometria, la musica, l'astronomia, la metafisica. Per contro, le pseudoepigrafi architane a cui Thesleff farebbe appartenere i frammenti delle donne filosofe riguardano perlopiù la natura dell'anima, la relazione tra virtù maschili e virtù femminili, e più in generale gli aspetti morali e sociali dei ruoli della donna nel matrimonio, nella comunità e nella religione.

Il metodo di datazione di Thesleff, si struttura in quattro fasi:

(I) identificazione della nazionalità di un dato autore;

(II) identificazione del dialetto in cui il frammento in questione è redatto;

(III) analisi dello stile e dei soggetti trattati;

(IV) determinazione del periodo in cui sia possibile rilevare una qualche coincidenza linguistica, stilistica e tematica nei circoli filosofici e letterari presenti nella zona d'origine del presunto autore del frammento.

È vero che, come argomenta Waithe, questo metodo potrebbe risultare problematico sotto certi aspetti: considerati i numerosi spostamenti di filosofi e letterati, i nomi avrebbero potuto almeno parzialmente perdere la loro identità regionale. Dal momento però che non si fonda soltanto su un'analisi dei nomi, ritengo che esso possa fornire molti altri elementi utili a fissare una datazione.

Un'altra analisi che trovo ugualmente interessante, è senza dubbio

quella proposta da Centrone, che assegna al frammento di Esara un posto nel gruppo dei cosiddetti scritti pseudopitagorici[67], un *corpus* di composizioni databili tra il IV secolo a.C. e il II secolo d.C.. In effetti, *Sulla Natura Umana* presenta – come si è visto – parecchie caratteristiche tipicamente pseudopitagoriche. Da ricordare sono per esempio la lingua dorica in primis, impiegata in modo tale da ottenere uno stile ricercato e magniloquente, la dottrina dei sistemi, la teologia, la presenza di elementi tipici dell'Accademia e del Peripato.

Tra tutte quelle proposte, le soluzioni di Centrone e Thesleff mi sembrano quelle più accettabili almeno per ciò che concerne la datazione del frammento. Quanto all'identità della sua autrice/del suo autore, Centrone segue Thesleff optando quindi per Aresa, ma nessuna ipotesi intorno a questa questione è abbastanza forte da confutare quella opposta.

In generale, personalmente credo che i dati che per ora possediamo e intorno al frammento *Sulla Natura Umana,* e – soprattutto – intorno al personaggio stesso di Esara, costituiscano un insieme con un numero di elementi troppo scarso per permettere di stabilire con certezza chi fosse la persona che compose questo bellissimo testo, e quando l'abbia redatto. Col presente lavoro si è cercato di mostrare brevemente quali sono i principali risultati ad oggi raggiunti dalla filosofia e dalla filologia, ma trattandosi di una ricerca avviata da non molto, mi auguro di essere soltanto all'inizio di un percorso che conduca a mostrare che davvero, in qualche secolo remoto rispetto alla nostra era, esistette in Italia meridionale una filosofa di nome Esara, autrice di un trattato filosofico sull'anima umana.

[67] Cf. Centrone 2014, pp. 319, 320.

CONCLUSIONE

Una caratteristica peculiare alla scuola pitagorica, è sicuramente il fatto di avere permesso anche alle donne di dedicarsi alla filosofia, per volontà dello stesso fondatore (Cf. Porph., *VP* 18, 1-19, 4). Tra gli scritti a noi pervenuti –perlopiù di ordine morale – spicca invece per la sua rilevanza filosofica il frammento *Sulla Natura Umana* di Esara di Lucania, che propone un'analisi della struttura tripartita dell'anima, secondo il cui schema funzionerebbero anche la casa e la città. Sarebbe proprio la natura umana a fornire il criterio per conoscere, tramite introspezione, la legge e la giustizia della casa e della città, strutturate anch'esse alla stessa maniera dell'anima, su scala maggiore: ordine ed armonia sono le condizioni ideali per l'anima, la casa e la città perfette, realizzabili con una distribuzione proporzionata delle loro tre parti costitutive, unita alla forza della virtù e ad una buona educazione. Il principio regolatore di tutto questo sistema è razionale e divino, dunque in perfetta assonanza con l'organizzazione cosmica pitagorica.

Il frammento ha suscitato molti dibattiti tra gli studiosi circa la sua datazione e relativamente alla sua autenticità, senza che si sia giunti a soluzioni davvero soddisfacenti.

L'ipotesi per cui si tratterebbe della riproduzione di uno scritto del primo pitagorismo per mano di contraffattori operanti intorno al III secolo dopo Cristo, non conduce a conclusioni positive, considerando (a) il lunghissimo intervallo temporale intercorso tra il primo pitagorismo e il periodo dell'eventuale contraffazione in cui il testo sarebbe stato trasmesso oralmente di generazione in generazione, (b) la totale assenza di elementi stoici e cinici nel frammento, che porterebbe a collocarlo tutt'al più in un'epoca precedente alla nascita

di tali scuole.

Molto più verosimile sarebbe piuttosto datare il frammento al IV-III secolo a.C. circa, ritenendolo l'opera di un qualche membro della scuola di Archita che, al fine di giustificare un eventuale disappunto con le dottrine del maestro, avrebbe adottato la strategia dello pseudonimo. In effetti, questa tesi troverebbe qualche conferma plausibile (I) nella lingua in cui il testo è scritto (un dorico caratterizzato sia da arcaismi che da neologismi), e (II) nei soggetti trattati (più affini al gruppo delle pseudoepigrafi architane piuttosto che al *Corpus Architeum*).

Di uguale interesse è l'attribuzione del trattato di Esara alla raccolta degli scritti pseudopitagorici, databili al medesimo periodo e con i quali esso condivide numerose affinità linguistiche, stilistiche e tematiche.

Nessuna evidenza se non il nome Αἰσάρας in Anon. Phot., Phot. cod. 249 438b ripreso da Stobeo (condizione necessaria ma non sufficiente), per ora, ci permette invece di deporre per una datazione risalente al primo pitagorismo. Rimane ad oggi oscura anche l'identità del personaggio conosciuto sotto il nome di "Esara".

BIBLIOGRAFIA

LETTERATURA PRIMARIA

- Aetius, *Placita*, in H. Diels (ed), *Doxographi Graeci*, Berlin, 1879.
- Aristotele, *L'Anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano, 2003.
- * *Metafisica,* introduzione, traduzione e commentario di G. Reale, Bompiani, Milano, 2004.
- Clemente di Alessandria, *Gli Stromati*, Introduzione di M. Rizzi, traduzione e note di G. Pini, Paoline, Milano, 2006.
- Diogenes Laertius, *Lives of the Eminent Philosophers,* Cambridge: Harvard University Press, 1942.
- * *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2005.
- Iamblichus, *Life of Pythagoras,* translated by T. Taylor, John W. Watkins, London, 1965 (reprint of 1818 edition).
- * *Vie de Pythagore,* Les Belles Lettres, Paris, 1996.
- * *Vita di Pitagora*, a cura di M. Giangiulo, Rizzoli, Milano, 1991.
- Platone, *Alcibiade I*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2015.
- * *Fedone*, a cura di G. Cambiano, in Dialoghi Filosofici vol. I, Utet, Torino, 1970.
- * *Repubblica*, a cura di M. Vegetti, BUR, Milano, 2008.
- * *Timeo,* testo Greco a fronte, a cura di F. Fronterotta, Classici Greci e Latini, Rizzoli, Milano, 2003.
- Porfirio, *Vita di Pitagora, a cura di A.* R. Sodano, G. Girgenti, Rusconi, collana Testi a Fronte, Milano, 1998.
- Photius, *Bibliothèque*, Tomes I-IX, Les Belles Lettres, Paris, 1959-1991.

- *Souda*, ed. A. Adler, Leipzig, 1928-1935.
- Stobaeus, *Anthologii*, vol. I-II, a cura di C. Wachsmuth, Berlin, 1884.
- * *Anthologii*, vol. III-V, a cura di O. Hense, Berlin, 1894, 1911, 1912.
- * *Eclogae Physicae Dialecticae et Ethicae* bound with *Florilegium*, O.P. Hense (trans.), Berlin: Apud Weidmannas, 1884-1912.

RACCOLTE

- Bury, R. G., *Histoire Abregée des Philosophes et des Femmes Célèbres*, Monory, Paris, 1773.
- Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 1903; trad. it.: G. Reale, *I Presocratici, Testo greco a fronte*, Bompiani, Milano, 2006.
- Gruppe, O.F., *Über die Fragmente des Archytas und der alteren Pythagoreer*, Berlin: Eine Preisschrift, 1840.
- Martial, *Epigrams*, Translated by W.A.C. Ker., Cambridge: Harvard University Press, 1968.
- Ménage, G., *Historia Mulierum Philosopharum*, Lugduni: Apud Anissonios, Joan. Posuel, & Claudium Rigaud, 1690; trad. it. A. Parolotto, *Storia delle donne filosofe*, Ombre Corte, Verona, 2005; trad. fr. C. Tarrène, *Histoire des femmes philosophes*, arléa, Paris, 2006 .
- Meunier, M., *Fragments des lettres pythagoriciennes*, L'Artisan du livre, Paris, 1932.
- Mullach, F. W. A., *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, Paris, 1860-1881.
- Wehrli, F., *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*, Schwabe, Berlin, 1968-74.

- Wolf, J. Ch., *Mulierum Graecarum quae oratione prosa usae sunt fragmenta et elogia Graece et Latine*, Vanderhoeck, Hamburg, 1735.

STUDI

- Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Arnott, W. G., *Alexis: The Fragments. A Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Brown, H. A., *Philosophorum Pythagoreorum collectionis specimen*, Ph.D thesis, private edition distributed by the university of Chicago libraries, Chicago, 1941.
- Bruzzese, M., De Martino, G., *Le donne filosofe*, Liguori, Napoli, 1994.
- Burkert, W., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism,* translated by E.L. Minar, Cambridge: Harvard University Press, 1972.
- Campese, S., *La Prima Ondata: il "dramma femminile",* in M. Vegetti (a cura di), *Platone, 'Repubblica',* Vol. IV, Bibliopolis, Napoli, 2000, pp. 150-196.
- Centrone, B., *Pseudopythagorica Ethica: i trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifamo*, Bibliopolis, Napoli, 1990.
- Cornford, F. M., *Plato's cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*, Routledge & Kegan Paul, London, 1937.
- Cross, R. C., Woozley, A. D., *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*, Palgrave Macmillan, London, 1964.
- Delatte, A., *Études sur la Littérature Pythagoricienne,* Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Études, Paris, 1915.
- Deslauriers, M., *Women, Education, and Philosophy*, in S. James, S.

Dillon, *A companion to women in the ancient world,* Wiley-Blackwell, Hoboken, 2012, pp. 343-353.

- Fermani, A., Migliori, M., Napolitano Valditara, L. M. (a cura di), *Interiorità e Anima: la psyché in Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 2007.
- Fohalle, R., *La Langue d'un Texte 'Dorien', Étrennes de linguistique ofertes par quelques amis a Emile Benvéniste,* Geuthner, Paris, 1928.
- Harper, V. L., *The Neopythagorean women as philosophers*, in S. B. Pomeroy, *Pythagorean Women. Their History and Writings*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2013, pp. 117-138.
- Haskins, E., *Pythagorean Women*, in M. Ballif and M. G. Moran (eds.), *Classical Rhetorics and Rhetoricians,* Greenwood, Westport, 1995, pp. 315-319.
- Hawley, R., *The Problem of Women Philosophers in Ancient Greece*, in L. J. Archer, S. Fischler, M. Wyke (eds.), *Women in Ancient Societies, An Illusion of the Night*, Palgrave Macmillan, London, 1994, pp. 70-87.
- Huffman, C. A., *A History of Pythagoreanism*, Chambridge: Cambridge University Press, 2014.
- * *Pythagoreanism*, in E. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy 2016,* URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/pythagoreanism/>
- Huizenga, A. B., *Moral Education for Women in the Pastoral and Pythagorean Letters: Philosophers of the Household*, Brill, Boston, 2013.
- Jufresa, M., *Savoir féminin et sectes phytagoriciennes*, *Clio* » 2, Presses Universitaires du Mirail, Paris, 1995, pp. 17-40.
- Lorenz, H., *The Analysis of the Soul in Plato's Republic,* in Santas, G.

(ed.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, Oxford: Oxford University Press, 2006, pp. 146-65.

- Montepaone, C., *Pitagoriche. Scritti femminili di età ellenistica*, Edipuglia, Bari, 2011.
- Nails, D., *The Pythagorean Women Philosophers: Ethics of the Household*. In K. Boudouris, *Ionian Philosophy vol. I*, Ionia, Athens, 1989, pp. 291-297.
- Pietra, R., *Les femmes philosophes de l'Antiquité gréco-romaine*, L'Harmattan, Paris, 1997.
- Plant, I., *Women Writers of Ancient Greece and Rome: an Anthology*, Equinox, London, 2004.
- Pomeroy, S. B., *Pythagorean Women. Their History and Writings*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2013.
- Taylor, J. E., *Jewish women philosophers of first-century Alexandria. Philo's Therapeutae reconsidered*, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Thesleff, H., *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Acta Academiae Abôensis, Humaniora XXI V.3, Àbo Akademi, *Âbo*, 1961.
- * *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Acta Academiae Aboensis, ser. A, Humaniora XXX. 1, Abo Akademi, *Âbo*, 1965.
- Thyssen, H. P., *The Socratic Paradoxes and the Tripartite Soul*, in E. N. Ostenfeld (ed.), *Essays on Plato's Republic*, Aarhus: Aarhus University Press, 1998, pp. 59-72.
- Waithe, M.E., *A History of Women Philosophers*, Volume I: *Ancient Women Philosophers, 600 BC - 500 AD*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, Boston, 1987.
- Wider, K., *Women Philosophers in the Ancient Greek World:*

Donning the Mantle, *Hypatia* 1, Wiley-Blackwell, 1986, pp. 21-62.

- Zedler, B. H. (trans.), *The History of Women Philosophers,* Lanham, MD.: University Press of America, 1984.
- Zeller, E., *Philosophie der Griechen,* Vol.III, Leibzig, 1902.
- Zhmud, L., *Aristoxenus and the Pythagoreans*, in C. Huffman, *Aristoxenus of Tarentum*, University series in the classical humanities 16, New Brunswick, New York, 2011, pp. 223-249.
- * *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, Oxford: Oxford University Press, 2012.