

IL SILENZIO E L'OCCIDENTE.

1. I COSIDDETTI PITAGORICI

DOI: 10.7413/18281567029

di Sergio A. Dagradi

IIS "E. Mattei" di S. Donato Milanese (MI)

Silence and the West. 1. The so-called Pythagoreans.

Abstract

The aim of the essay is falsify the idea that western tradition doesn't know a culture of silence. The first exemplification of the presence of this culture in the western philosophy is the Pythagoreanism. In the philosophy of this movement silence plays two important and coordinated rules: to preserve the knowledge of the sect with the secret, and to permit to the members of the sect to improve self-dominion (silence as a technology of Self).

Keywords: history of Philosophy, silence, pythagoreans, technology of self, shamanism.

È sempre violenta la modernità che pretende di esaltare un nuovo benessere.

Morjane Baba

Insegnava Edmund Husserl che le mere scienze di fatto finiscono col creare meri uomini di fatto¹. Uno dei dati di fatto che caratterizzano alcune visioni in sorvolo di quella che si è soliti individuare come la cultura occidentale, sembrerebbe essere quello della mancanza di un'adeguata

¹ Edmund HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff's Boekhandel en Uitgeversmaatschappij, L'Aja 1959; tr. it. di Enrico Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1997 (ma in altra collana 1961), p. 35.

considerazione meditativa attorno al *silenzio*. La civiltà occidentale, detto altrimenti, non avrebbe sviluppato una *cultura del silenzio*, anzi – in modo ancor più radicale – non *sarebbe* una cultura del silenzio, a differenza di altre (o di un mitico Altro, sul quale si fonderebbe questo stesso discorso circa la mancanza esperia) che ne sarebbero paradigmaticamente portatrici. Rispetto ad un favoloso altrove, ad un Oriente misteriosofico, quella che viene individuata – con un espressione di per sé assai problematica – come la tradizione occidentale ne sarebbe priva: mostrerebbe una inopinata povertà. Paradossalmente e ironicamente, l'unico silenzio di cui sarebbe portatrice è il restare in silenzio proprio attorno al tema del silenzio.

L'assunto delle pagine seguenti vorrebbe, di contro, essere quello di falsificare il mero dato di fatto: l'intenzionalità che le ha originate è quella di mettere alla prova questa sorta di luogo comune, per così dire, dell'attuale riflessione culturale per testarne la tenuta, per soppesarne la validità. Detto altrimenti: sono stati presenti, sono esistiti *anche* nella dispersione della riflessione occidentale momenti di insistenza, di tematizzazione della pratica del silenzio? Come si sono eventualmente configurati? Ed è possibile – al di là di una loro ricognizione fenomenologica – ricondurre questa dispersione ad una qualche specificità? Oppure il dato di fatto di partenza mostra una sua tenuta, una sua fondatezza?

Certo, a queste domande non è possibile rispondere in poche battute, in poche pagine: in uno scritto. Mi sono pertanto prefissato di suddividere questo tentativo di falsificazione in più interventi, dei quali il presente vorrebbe essere quello inaugurale, centrato attorno all'elaborazione del silenzio all'interno della cosiddetta scuola pitagorica. Un primo momento, nel quale – e si tratterà di giustificarlo con le argomentazioni successive – il silenzio mi è sembrato aver giocato un ruolo primario quale dispositivo di funzionamento delle dottrine e, soprattutto, delle pratiche caratterizzanti questa stessa scuola.

Altre due tappe dovrebbero seguire a questa prima ricognizione, come due ulteriori momenti di emergenza di un certo ruolo che la dimensione del silenzio vi avrebbe giocato nella loro configurazione di senso: saranno dedicate al silenzio all'interno degli ordini monastici e nel percorso ascensionale proprio della mistica cristiana. Le analisi di questi tre fenomeni culturali, come detto, dovrebbero permettere il convergere dei risultati ottenuti nel tentativo – tutto incerto, tutto da sondare nella sua effettività – sia di tratteggiare considerazioni di ordine più generali sulla presenza/assenza del *silenzio* nella riflessione culturale di quel soggetto, in sé anche vago e

ineffabile, che avrebbe nome di Occidente, sia – retrospettivamente – anche su questi medesimi fenomeni. A questa prima fase, dedicata all’epoca pre-moderna, vorrei far seguire ulteriori carotaggi per quel che riguarda le modalità della presenza, o assenza, del *silenzio* appunto nella modernità e nella nostra contemporaneità.

1. I cosiddetti Pitagorici: una premessa precauzionale attorno all’oggetto d’indagine.

Gli studi critici attorno alla scuola pitagorica hanno posto sempre più in evidenza un aspetto che non può non costituire una premessa di ordine precauzionale anche della nostra analisi. Sarà solamente sulla scorta di questa premessa prudenziale che potremo poi cercare di avanzare alcune ipotesi di lavoro.

La premessa è pertanto la seguente: la storiografia ha fatto sempre più emergere, nel corso dei suoi studi, come la ricostruzione del pensiero pitagorico presenti difficoltà notevoli e – in alcuni casi – insormontabili nel cercare di individuarne i nuclei originari e le successive evoluzioni. Riprendendo, e sviluppando, alcune considerazioni poste all’inizio di un mio precedente scritto dedicato ai pitagorici², occorre infatti ricordare come tali difficoltà nascano da una serie di motivi puntualmente individuati dalla stessa storiografia e che classificavo in quell’occasione attorno ad alcuni gangli principali.

In primo luogo ci troviamo di fronte ad una massa di scritti copiosi, ma spesso contraddittori e crescenti nel tempo: quanto più ci allontaniamo dal tempo storico nel quale visse ed operò Pitagora, tanto più le testimonianze aumentano, andandosi altresì a collocare lungo due linee direttrici principali. Assistiamo, in tal senso, o al tentativo di leggere il pensiero pitagorico platonizzandolo, per così dire, ossia interpretandolo alla luce delle posteriori dottrine delle idee e dell’uomo sviluppate da Platone, distorcendo inevitabilmente il contenuto dottrinario originario e falsandone necessariamente la comprensione; oppure, di vedere il pensiero pitagorico come anticipatore di quello platonico, appiattendolo quest’ultimo al primo (interpretazione, come noto, osteggiata già da Aristotele) e facendo inoltre discendere entrambi da un ancor più originario sapere di matrice

² Mi permetto di rimandare al mio Ideale filosofico del *bíos*, regime di vita e tematizzazione della sessualità nel pensiero dei pitagorici, «Atene e Roma», n. s., a. XLV (2000), fasc. 3-4, pp. 140-149 (ora in Sergio DAGRADI, *Il Vuoto e la Carne: il pensiero filosofico e la problematizzazione della sessualità*, Bonomi Editore, Pavia 2002, pp. 19-28).

arcaica e sapienziale, affondante le proprie radici nei contatti con le culture orientali (Egizi, Caldei, Fenici, Magi ed Ebrei *in primis*)³.

Su quest'ultima matrice sapienziale – anche di origine indiscutibilmente sciamanica – ritornerò in seguito per sviluppare alcune considerazioni relative alla pratica del silenzio in ambito pitagorico, ma occorre dire da subito che proprio questo aspetto ha indotto a centrare molte testimonianze in particolare sulla figura ed il tipo di vita dello stesso Pitagora, idealizzando entrambe e determinando, nei confronti di quest'ultimo, atteggiamenti o agiografici o denigratori, che precludono ad una piena intellesione del contenuto autentico ed originario del suo messaggio.

Allo stesso tempo, questi elementi furono alla base del costituirsi – attorno a lui – di un consesso di discepoli (e discepole, raro caso nella storia del pensiero greco antico) che assunse il carattere di una comunità sempre più ristretta e segreta, ulteriore fattore che non ha facilitato, di conseguenza, il compito dello storico: si formò, infatti, in tale comunità un insegnamento compatto e dominato – irrealisticamente – dalla sola figura del maestro, al quale ogni dottrina veniva rimandata (secondo la nota formula *autos epha, lo ha detto lui*⁴), che ha reso difficilmente discernibili – e solamente per via congetturale – quali elementi della dottrina stessa possano ritenersi arcaici e quali posteriori⁵.

³ Un primo stimolante orientamento attorno all'annosa e dibattuta questione del rapporto tra cultura orientale e Grecia arcaica è rappresentato dal contributo di Walter BURKERT, *Da Omero ai Magi*. La tradizione orientale nella cultura greca, a cura di Claudia Antonetti, Marsilio, Venezia 1999. Il volume collettivo *The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East* (The University of Chicago Press, Chicago 1946, tr. it. di Elémire Zolla, *La filosofia prima dei Greci. Concezioni del mondo in Mesopotamia, nell'antico Egitto e presso gli Ebrei*, Einaudi, Torino 1963) è, viceversa, un riferimento classico, sebbene superato in alcuni punti dalla ricerca successiva, in primis nella mancanza di una netta e radicale distinzione tra il pensiero mitopoietico ed il pensiero astratto, sulla scorta del processo prodotto dall'invenzione e diffusione della scrittura alfabetica, alla quale lo stesso pensiero astratto risulta costitutivamente legato, come le ricerche in primo luogo di Eric A. Havelock hanno successivamente mostrato. Molto controversa e criticata, infine, la ricostruzione offerta da Martin BERNAL, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Free Association Books, London 1987, tr. it. di Luca Fontana, *Atene Nera. Le radici afroasiatiche della civiltà classica*, Pratiche Editrice, Parma 1991.

⁴ Per questo aspetto si cfr., come significativi esempi, un paio di passi dello scritto di Giamblico dedicato alla vita di Pitagora, ossia *Iambl.*, v. *Pyth.* 88 e 198.

⁵ Sulla comunanza del sapere all'interno della comunità pitagorica, sui suoi caratteri e sull'uso di un nome collettivo – quello appunto di Pitagora – come dispositivo della comunanza di questo sapere mi sono brevemente soffermato in Sergio A. DAGRADI, *Senti chi parla. La produzione del sapere e la sua attribuzione, tra riflessione privata e dimensione collettiva*, in alcuni momenti della filosofia greca antica, in AA. VV., *Saggi in ricordo di Aristide Tanzi*, Giuffrè Editore, Milano 2009, pp. 167-201 (in part. pp. 180-184). Una originale soluzione – sicuramente non di matrice filologica – di alcuni problemi ermeneutici della massa di testimonianze relative a Pitagora potrebbe essere offerta dall'interpretazione della figura dello stesso Pitagora quale nome multiplo, come proposto da LUTHER BLISSETT, *Mind invaders*, Castelvechi, Roma 1995, pp. 96-97.

Infine, poiché la storiografia ha quasi unanimemente appurato che Pitagora non lasciò alcuno scritto, tutti gli scritti che presero a circolare dopo la rottura del vincolo comunitario alla segretezza sono da considerarsi apocrifi (molti dei quali – inoltre – prodotti nell'alveo del cosiddetto movimento neopitagorico, implicante un ulteriore problema storiografico per la trasmissione delle dottrine: quello della continuità o della frattura tra questo stesso movimento e i circoli pitagorici originari)⁶.

Sulla scorta di queste premesse e seguendo nuovamente le indicazioni della letteratura storiografica più recente, uno strumento euristico di una certa efficacia per cercare di comprendere cosa sia stato il movimento pitagorico si è rivelato essere quello dello stile di vita praticato dagli stessi pitagorici (il cosiddetto *Pythagóreios bíos*). L'essere identificato come *pitagorico*, detto altrimenti, richiedeva l'attenersi a precisi stili comportamentali, radicati in un certo quadro dottrinale – seppur oscillante tra aspetti rituali (gli *acusmi*) e teorie maggiormente scientifiche (indagini matematiche) – che ha consentito di indirizzare l'orizzonte d'indagine verso alcuni elementi ritenuti maggiormente significativi di altri. Ma, anche in questo caso, con l'accortezza di intendere il modello stesso della vita pitagorica un prodotto di sedimentazione di quella rilettura interpretativa che questo movimento – come detto – ha costantemente subito nel corso della sua stessa storia.

Se ogni discorso attorno ai pitagorici non può dunque essere che solamente congetturale, proprio quest'ultimo aspetto viene assunto anche qui come punto di partenza per un tentativo di ricostruzione attorno alla pratica del silenzio e alle sue articolazioni all'interno delle dottrine pitagoriche.

⁶ Rimando inoltre, per una prima panoramica sulle problematiche storiografiche relative al pitagorismo a: Charles H. KAHN, *Pythagorean Philosophy before Plato*, in A. MOURELATOS (ed.), *The Presocratics. A Collection of Critical Essays*, Doubleday, Garden City (N.Y.) 1974, pp. 161-185, tr. it. di Linda Napolitano, *Il pitagorismo prima di Platone*, in Walter LESZL (a cura di), *I presocratici*, Il Mulino, Bologna 1982, pp. 287-314; Bruno CENTRONE, *Introduzione a i pitagorici*, Laterza, Roma-Bari 1999² (1ª ed. 1996), pp. 3-23; Eric A. HAVELOCK, *The Preplatonic Thinkers of Greece. A Revisionist History*, inedito, tr. it. di Liana Lomiento, *Alle origini della filosofia greca. Una revisione storica*, introduzione, revisione e note a cura di Thomas Cole, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 151-179. È inoltre interessante notare come alcune delle questioni storiografiche esaminate compaiano – quali problemi per una corretta intellesione delle dottrine pitagoriche – già nell'avvio del summenzionato *Peri tou pythagorikou biou* di Giamblico (Iambl., v. Pyth. 2).

2. Pitagora tra orfismo e sciamanesimo.

Se, sulla scorta di quanto detto fino ad ora, il modello di vita pitagorico, il *Pythagóreios bíos*, si presta come fecondo punto di avvio di ogni riflessione attorno al pensiero pitagorico, occorre valutare a) il problematico legame tra questo stile di vita e quello orfico; b) vedere come su questo modello agisca quella cultura sciamanica soggiacente l'emergenza del pensiero sapienziale arcaico e a cui solo in tempi più recenti la storiografia ha prestato la dovuta attenzione investigativa. Queste due operazioni, occorre ancora ricordare, dovranno sempre tener saldo che l'obiettivo ultimo del presente lavoro è quello di rintracciare l'origine e la valenza di una cultura del silenzio presso gli stessi pitagorici.

Proprio in funzione di quest'ultima indicazione metodologica, potremo allora tranquillamente solo accennare al problematico legame tra orfismo e pitagorismo. Questo rapporto – come noto – è stato fatto oggetto di una diffusa disamina da parte della storiografia filosofica e reso avviluppato dalle difficoltà intrinseche alla ricostruzione delle origini e dello sviluppo delle stesse dottrine orfiche. Le posizioni antagoniste emerse nel dibattito che ne è scaturito hanno cercato di argomentare o a favore della presenza di un sostrato pitagorico nell'elaborazione di parte delle dottrine orfiche – con particolare riguardo per la dottrina della metempsicosi –, come esemplarmente illustrato da Giovanni Pugliese Carratelli⁷, o, di contro, per un deciso ribaltamento di tale rapporto, come nel caso paradigmatico di Giorgio Colli⁸, assai dubbioso anche sul sincretismo tra orfismo e pitagorismo. Per altre interpretazioni tale legame sarebbe posteriore, tardo e non originario. In qualunque caso non sembrerebbe emergere nell'orfismo quel ruolo centrale che, viceversa, nel modello pitagorico di vita si mostrerebbe avere la dimensione e la pratica del silenzio, connesso – come vedremo – anche alla trasmissione di una qualche forma di conoscenza come pratica purificatoria e salvifica (altro elemento di differenziazione, come noto, dall'orfismo)⁹.

⁷ Si cfr. Giovanni PUGLIESE CARRATELLI, *Orphikà e Orphikòs Bíos*, in ID., *Tra Cadmo e Orfeo, Il Mulino*, Bologna 1990, rispettivamente pp. 391-402 e 403-419.

⁸ Si vedano anzitutto le note di commento ai frammenti orfici e alle testimonianze relative da lui pubblicate in Giorgio COLLI, *La sapienza greca*, vol. I, Adelphi, Milano 1992² (1ª ed. 1990), in particolare pp. 399-401-

⁹ Per una prima visione del dibattito attorno ai rapporti tra orfismo e pitagorismo è per lo meno doveroso rimandare anche a: W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion*, Methuen, London 1935, pp. 216-221; Karl KERÉNYI, *Pythagoras and Orpheus*, Rhein Verlag, Zürich 1953 (ma prima edizione Amsterdam-Leipzig 1940); Walter BURKERT, *Orpheus und die Vorsokratiker: Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre*, «Antike und Abendland», a. 14 (1968), pp. 93-114 ed a Marcel DETIENNE, *Les chemins de la déviance: orphisme, dionysisme et*

Viceversa, sulla scorta anzitutto delle convincenti delucidazioni di Walter Burkert¹⁰, occorre considerare il tipo di sapere di cui Pitagora sarebbe stato originariamente portatore come correlato a quella cultura di origine sciamanica che ha attraversato la civiltà greca arcaica, costituendone lo sfondo di buona parte del pensiero sapienziale¹¹.

A sostegno della collocazione di Pitagora, nonché di aspetti rilevanti del suo pensiero, in tale orizzonte interpretativo concorrono, del resto, numerosi passi di testimonianze a lui riferibili. Gli episodi narrati, ad esempio, in 14 A 7 DK richiamano direttamente una dimensione sciamanica, ma anche in Diogene Laerzio VIII, 1, 4-5 e 11 sarebbero facilmente individuabili alcuni tratti propri di tale tradizione. Più puntualmente. La dimensione del *ricordo* delle precedenti trasmigrazioni, tipica in generale delle culture sapienziali¹², è sottolineato in Porfirio (Porphy. v. *Pyth.* 26 e 45), come in Giamblico (Iambl. v. *Pyth.* 63; 134 e 143), in cui compare la capacità di Pitagora a fare rammemorare anche ai suoi interlocutori le loro. Porfirio (Porphy. v. *Pyth.* 23-29) elenca poi una serie di prodigi dello stesso Pitagora che sono ascrivibili a quelle capacità caratterizzanti la figura dello sciamano, quali la sua influenza su esseri animati (Porphy. v. *Pyth.* 23-25) ed inanimati (Porphy. v. *Pyth.* 27 e 29¹³), nonché la sua ubiquità o bilocazione (Porphy. v. *Pyth.* 27 e 29; ma analogamente Iambl. *V. Pyth.* 134 e 136) o le sue predizioni (Porphy. v. *Pyth.* 28-29)¹⁴. Sotto questo aspetto viene associato ad altri 'sciamani' come Empedocle, Epimenide ed Abari (Porphy. v. *Pyth.* 29). Sulla sua influenza su esseri inanimati ci dà notizia anche Giamblico (Iambl. v. *Pyth.*

pythagorisme, in *Orfismo in Magna Grecia*. Atti XIV Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 6-10 ottobre 1974, Ed. Arte Tipografica, Napoli 1975, pp. 49-79.

¹⁰ Walter BURKERT, *Lore and Science in the Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Mass.) 1972, pp. 208-217 (sebbene in questa edizione del testo la sua stessa posizione appaia in parte attenuata rispetto alla precedente edizione originale tedesca).

¹¹ A riguardo Karl MEULI, *Scythica*, «Hermes», a. 70 (1935), pp. 121-176; Walter BURKERT, *Γόνος*. Zum griechischen Schamanismus, «Rheinisches Museum» a. 105 (1962), pp. 36-55; Peter KINGSLEY, *Greeks, Shamans and Magi*, «Studia Iranica», a. 23 (1994), pp. 187-198, ma soprattutto Angelo TONELLI, *Essere conoscenza: una nota intorno alla Sapienza greca*, «Glaux. Rivista annuale di filosofia» a. 2 (2002), pp. 65-70. La conclusione che si può storiograficamente trarre è che dal VII secolo a.C. il commercio e la colonizzazione della Tracia e del mar Nero mettono sicuramente in contatto i Greci con le civiltà nordiche e la loro tradizione sciamanica.

¹² Per il legame tra ricordo e verità nelle culture sapienziali greco arcaiche ancora fondamentale Marcel DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Maspero, Paris 1967; tr. it. di Augusto Fraschetti, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Laterza, Roma-Bari 1977.

¹³ Sul fiume Nesso che lo saluta Iambl. v. *Pyth.* 134.

¹⁴ La sua capacità di predire esattamente il futuro è ricordata, del resto, anche da Giamblico (Iambl. v. *Pyth.* 135-136 e 142).

36), per il quale (Iambl. v. *Pyth.* 60-62) la parola di Pitagora ha la capacità di rasserenare e ammonire persino gli animali, nonché di ammansirli (Iambl. *V. Pyth.* 142). O ancora: Porfirio (Porphyrr. v. *Pyth.* 1 e 2) lo fa allievo di Ferecide di Siro, indiscutibilmente collegato alla cultura sciamanica, e lo colloca – anche leggendariamente – in relazione agli ambienti della divinazione e dunque, nuovamente, dello sciamanesimo. Ci riferisce inoltre sul suo apprendimento delle capacità divinatorie e dell'interpretazione dei sogni (Porphyrr. v. *Pyth.* 11). Ulteriore tratto tipico dello sciamanesimo lo troviamo nella capacità di Pitagora di intervenire sulle affezioni della psiche e del corpo attraverso la musica ritmica, i canti, le danze e le formule incantatorie e magiche (Porphyrr. v. *Pyth.* 30; 32; 33 ma anche Iambl. v. *Pyth.* 64-67; 110-114; 164 e 244)¹⁵. Sull'uso, invece, di alimenti magici in grado di placare fame e sete – e connesso a notizie analoghe su Epimenide – ne dà notizia Porfirio (Porphyrr. v. *Pyth.* 34)¹⁶.

Pitagora si presenta, dunque, come maestro di vita, di sapienza, più che portatore di una scienza della natura (*physiologia*)¹⁷. È colui che rivela un sapere religioso-rituale (14 A 4 DK), di origine divina (Iambl. v. *Pyth.* 1), attraverso una relazione diretta avuta dalla sua anima con Apollo (Iambl. v. *Pyth.* 7-8)¹⁸, e che si dispiega come una capacità di governo – mediante l'uso del *lógos* e dell'adeguata conoscenza delle dinamiche psichiche dell'individuo – del soggetto umano, in particolare della sua componente irrazionale¹⁹. Ed è un sapere che, sulla scorta degli esempi riportati, dobbiamo collocare sicuramente – come detto – nell'alveo della più vasta cultura appunto sciamanica²⁰.

Questa relazione ci conduce – inoltre – al cuore del nostro problema, poiché declina la determinazione dei caratteri della dimensione del silenzio presso i pitagorici, nonché il suo

¹⁵ Per l'uso della musica come cura dalla follia d'amore Iambl. v. *Pyth.* 195 e – in uno più generale come equilibratrice dell'anima – Iambl. v. *Pyth.* 224.

¹⁶ Tralascio di discutere a fondo il problema del regime alimentare dei pitagorici nella sua complessità e completezza, ritornando poco oltre solamente su alcuni aspetti viceversa significativi, sulla scorta della non stretta pertinenza rispetto alla linea argomentativa qui seguita. Per un quadro introduttivo al problema, da un punto di vista in primo luogo rituale e morale, rimando comunque a Marcel DETIENNE, *La cuisine de Pythagore*, «Archives Sociologie des Religions», a. 29 (1970), pp. 141-162.

¹⁷ Si cfr. 14 A 5 DK.

¹⁸ O per il tramite di Orfeo, secondo Iambl. v. *Pyth.* 145-147 e 151.

¹⁹ Corrado EGGERS LAN, *El pitagorismo y el descubrimiento de lo irracional*, «Méthexis», a. 1 (1988), pp. 17-31.

²⁰ Una prima discussione critica attorno a questa ipotesi interpretativa in Antonio MADDALENA, *Pitagora sciamano?*, «Rivista di filologia e di Istruzione Classica», a. 92 (1964), pp. 103-117.

significato nel quadro più generale del loro pensiero, in una peculiare relazione con il contesto culturale e sociale delle *poleis*, in particolare nella loro fase di democraticizzazione.

3. La triangolazione sciamanesimo-pitagorismo-polis come chiave interpretativa al tema del silenzio.

Pur esulando dal presente scritto discutere diffusamente il regime di vita alimentare della setta pitagorica, un suo aspetto credo sia significativo come punto d'avvio per intendere il rapporto problematico tra gli stessi pitagorici e le istituzioni cittadine (in particolare – come detto – nella loro trasformazione democratica). Occorre in tal senso soffermarsi, anzitutto, sulla loro astinenza dal consumo di carne, sebbene a riguardo le testimonianze non siano totalmente concordi.

Come mostrato da Marcel Detienne, data la connessione tra consumo di carne, sacrificio e orizzonte di valori condivisi all'interno della comunità politica che le ritualità del sacrificio contemplava, il rifiuto di mangiare carne sarebbe da porsi in sintonia con il rifiuto ultimo anche di questo orizzonte di valori. L'assunzione di certe pratiche alimentari e di correlati divieti può essere significativamente letto come un primo sintomo di estraneità della comunità pitagorica alle dialettiche che la comunità politica andava ad istituire o a rafforzare. L'astinenza dalla carne farebbe del resto parte di una precettistica volta alla purificazione interiore quale cifra ultima dello stesso stile di vita pitagorico, nel quale la pratica del silenzio si innesterebbe e che individuerrebbe i membri della setta in una logica di opposizione alla restante comunità politica. Mario Vegetti²¹ ha in tal senso evidenziato come il tentativo attuato dai pitagorici sarebbe stato quello di modellare uno stile di vita in grado di garantire loro un tratto distintivo e di superiorità nei confronti del restante corpo sociale, attuando una pratica della separatezza da intendersi come contemporaneo rifiuto di *polemos*, del conflitto in un senso politico-sociale, ossia come la conflittualità caratterizzante i processi di trasformazione in atto nella divisione e gestione dei poteri all'interno della *polis* che si avviava verso un ordinamento sempre meno aristocratico-oligarchico²². L'affermazione di una presunta superiorità nei confronti dei non pitagorici, e quindi rispetto al resto della popolazione

²¹ Mario VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1998⁵, pp. 73-108.

²² Lo stesso comunismo dei beni, praticato dai pitagorici, è da intendersi come ulteriore elemento distintivo rispetto alla polis, alla proprietà privata dei beni in essa vigente e alle nascenti dinamiche di mercato per l'allocazione dei beni. Sul comunismo dei beni: Timeo, FGrHist 566 F 13; Diogene Laerzio VIII, 1, 10 e 23; Porphyry. v. Pyth. 20 e 33; Iamblych. V. Pyth. 29-30; 32; 92 e 168.

cittadina, portava con sé una messa in discussione ultima delle medesime strutture politico-rappresentative della *polis*.

Questo ideale di vita, che ha strutturato le comunità pitagoriche che si sono venute a creare soprattutto nella Magna Grecia, era imperniato – come noto – attorno ad forte legame tra ricerca scientifica, comportamento etico e condotta politica, e per il quale la conoscenza assumeva un valore guida rispetto sia alla condotta etica personale che a quella politica collettiva, in particolare alla luce anche del motivo pedagogico che rendeva possibile il sorgere, per apprendimento, della virtù nell'uomo. Quest'ultima costituiva la base tanto della separatezza suddetta nei confronti della restante parte sociale, quanto della pretesa dei pitagorici a farsi guida della città: la capacità di autogoverno, che la raggiunta armonia testimoniava, diveniva il criterio distintivo tra chi era in grado di governare anche gli altri e chi no²³. È evidente – da questo punto di vista – come la setta rappresentò esemplarmente quel processo di resistenza alla democratizzazione delle *poleis* (nel senso letterale di un'apertura al *demos* nella gestione della cosa pubblica), ma anche di estraneità del sapere di matrice sapienziale a quel nuovo ordine di sapere, legato alla *téchne*, che le città stavano contemporaneamente elaborando²⁴, e che è indirettamente testimoniato proprio dai tratti della tipica rivolta democratica contro un regime oligarchico che assunse la sommossa antipitagorica a Crotone, come documentata da Giamblico (Iambl. v. *Pyth* 254-262)²⁵. Proprio questo aspetto oppositivo, rispetto all'inarrestabile processo di trasformazione della gestione del potere nelle *poleis* greche, ha reso il pitagorismo una delle «[...] minoranze settarie, estranee allo spazio della politica e insediate nelle periferie sociali e geografiche del mondo greco²⁶». Nella ricostruzione di Mario Vegetti questo ha anche fatto sì che il pitagorismo sia stato a lungo – come

²³ Per l'accusa che la filosofia fosse servita ai pitagorici a nascondere l'ambizione politica e la volontà di prendere il potere per instaurare una tirannide si cfr. la testimonianza di Teopompo, FgrHist 115 F 73.

²⁴ È la linea interpretativa sviluppata anzitutto da Jean-Pierre VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, P.U.F., Paris 1962.

²⁵ Le rivendicazioni degli insorti, non a caso, furono: il diritto di tutti a partecipare alle assemblee e di essere eletti alle cariche pubbliche, nonché l'obbligo dei magistrati a render conto del loro operato a uomini sorteggiati fra tutti (Iambl. v. *Pyth* 257). Sulle rivolte antipitagoriche rimando anche a Domenico MUSTI, *Le rivolte antipitagoriche e la concezione pitagorica del tempo*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», a. 65 (1990), pp. 35-65.

²⁶ Mario VEGETTI, *Passioni antiche: l'io collerico*, in Silvia Vegetti Finzi (a cura di), *Storia delle passioni*, Laterza, Roma-Bari 2000 (ma in altra collana 1995), p. 44. Sull'alterità di Pitagora rispetto allo spazio urbano e civile, prima ancora che politico, della polis valgono due passi da Porfirio (Porphy. v. *Pyth*. 9, ripreso poi in 16) e Giamblico (Iambl. V. *Pyth*. 27) nei quali si narra che lo stesso Pitagora scelse fuori città una grotta come luogo adatto alla sua filosofia, dove trascorreva la maggior parte del giorno e della notte e in compagnia di pochi sodali.

puritanesimo religioso e misticheggiante – «[...] marginale benché non influente» nel percorso storico del pensiero greco pre-platonico²⁷.

4. Del silenzio pitagorico.

Siamo così giunti al cuore del problema: gli elementi fin qui delineati permetteranno ora di ragionare attorno al ruolo (o, per meglio dire, ai ruoli) avuto dalla pratica del silenzio nel pensiero pitagorico.

Abbiamo visto che rispetto alle istituzioni nascenti della polis il pitagorismo si istituisce quale setta autonoma: è marcata da una estraneità dovuta allo stile di vita, teso ad una aristocratica separatezza che, a sua volta, si basava su una superiorità di conoscenze da non condividere con il resto della comunità politica²⁸. Proprio quest'ultimo tratto assume una valenza ancor maggiore in considerazione del fatto che le nascenti istituzioni civili della polis si fondavano sulla *téchne* della parola e di una parola condivisa: il sapere della comunità – tanto politico, che giuridico – si definiva nello scambio reciproco. È un sapere che si istituisce nel confronto e in un confronto mediante il quale vengono a stabilirsi le stesse procedure di tipo razionale e dialettico attraverso le quali la polis si governa. È, ancora, un sapere teso alla *omologhía*, al raggiungimento di un accordo, tanto nelle assemblee, quanto nei tribunali: di contro il sapere pitagorico vuole essere un sapere della separatezza e sul quale, per tanto, far vigere il silenzio²⁹.

La segretezza, come mantenimento del silenzio rispetto ai precetti della setta, è allora la prima dimensione esperienziale del silenzio all'interno del pitagorismo. Non casualmente – del resto – ancora la testimonianza 44 A 1a DK sul pitagorico Filolao ci informa che – secondo il costume della setta – anch'egli insegnava per *enigmi*, ovvero mediante una forma di comunicazione propria

²⁷ Mario VEGETTI, *Passioni antiche: l'io collerico*, op. cit., p. 44. Sul ruolo politico delle comunità pitagoriche si cfr. anche Giovanni CASERTANO, *I Pitagorici e il potere*, in ID. (a cura di), *I filosofi e il potere nella società e nella cultura antiche*, Napoli 1988, pp. 15-27.

²⁸ Il silenzio di cui parla 14 A 8a DK, ad esempio, è da riferirsi esplicitamente al mantenimento dell'insegnamento di Pitagora come segreto all'interno della setta fondata a Crotone. Anche Diogene Laerzio VIII, 1, 15 parla del silenzio come azione di mantenimento del segreto attorno alle dottrine proprie della setta rispetto agli esterni.

²⁹ Non a caso, del resto, l'allentamento del vincolo del silenzio fu seguente (secondo Porphyry. v. Pyth. 57) alla morte dello stesso Pitagora, dopo la rivolta democratica che lo costrinse ad abbandonare Crotone. Su questi aspetti rimandiamo anche a Luc BRISSON, *Usages et fonctions du secret dans le pythagorisme ancien*, in Philippe DUJARDIN (ed.), *Le secret*, CNRS-Presses Universitaires de Lyon, Lyon 1987, pp. 87-101.

della cultura sapienziale e aristocratica, tramite la quale la trasmissione del sapere assumeva una dimensione esoterica.

Ma questo esercizio del silenzio verso l'esterno è, al contempo, esercizio di contenimento rivolto anche a se stessi. L'addestramento al silenzio al quale erano sottoposti i neo discepoli della setta³⁰ riveste, allora, una duplice funzione: nell'esercitarsi a non rivelare ad altri quelle nozioni che costituivano la superiorità culturale e distintiva degli stessi pitagorici rispetto al resto della comunità, agiva al contempo, un processo di disciplinamento verso di sé che si traduceva nell'acquisire proprio quei tratti comportamentali a loro volta distintivi nei confronti degli altri cittadini. Emblematico il già frammento 14 B 4 DK dove, in riferimento all'esemplarità della condotta dei pitagorici, si afferma: «[...] quelli che si vantano di essere suoi discepoli [di Pitagora], sono, anche se *tacciono*, più ammirati di quanti hanno conseguito con la parola fama grandissima³¹». Altrettanto significativi, in tal senso, anche alcuni passi di Giamblico (Iambl. *V. Pyth.* 68; 72; 188; 195 e 225): il silenzio, non solo come riserbo, ma come pratica di educazione imposta per cinque anni agli aspiranti membri del consorzio pitagorico, era considerato la massima prova, poiché il tener a freno la lingua, il trattenere le parole (*echemythein*), era considerata la più alta forma di autocontrollo³².

La selezione per entrare a far parte dell'*eteria* pitagorica – che possiamo pienamente intendere, ora, nella sua triplice valenza di associazione al contempo religiosa, scientifica e politica – era, come noto, rigorosissima: solamente una parte dei novizi (gli *acusmatici*), che già avevano superato dure prove, compreso, come detto, un periodo di silenzio di vari anni, era ammessa nella confraternita ristretta dei *matematici*, ossia all'apprendimento delle dottrine più segrete della scuola³³. La regola

³⁰ Afferma esemplarmente Diogene Laerzio: «Per un quinquennio osservavano il silenzio, erano soltanto uditori e non vedevano mai Pitagora fino a quando non ne fossero stati giudicati degni; d'allora in poi divenivano di casa sua ed erano ammessi al suo cospetto (VIII, 1, 10)» (DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, a cura di Marcello Gigante, vol. II, Laterza, Roma-Bari 2002⁵ (1^a ed. 1993), p. 324).

³¹ I Presocratici. Testimonianze e frammenti, a cura di Gabriele Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 117, corsivo mio.

³² Su questo requisito degli aspiranti discepoli si cfr. anche Iambl. *V. Pyth.* 94; sul riserbo come tratto del messaggio pitagorico Porphy. *v. Pyth.* 19 e Iambl. *V. Pyth.* 226; 246.

³³ Per la distinzione tra *acusmatici* e *matematici* si cfr. Porphy. *v. Pyth.* 37. Come la critica è venuta congetturando questa distinzione potrebbe anche essere il riflesso e una schematizzazione di una opposizione – sviluppatasi sembra già nel corso del V secolo – tra i sostenitori di una eredità di insegnamento maggiormente centrata sulle dottrine orali di Pitagora, visto come figura sovraumana e proponente un modello di vita centrato sugli *akousmata* (o *symbola*), ossia

del silenzio, quindi, come parte integrante di un processo di purificazione personale volto ad accogliere i contenuti fondamentali del sapere pitagorico che – come ricordato in precedenza – assumevano anche una funzione di liberazione del soggetto dal ciclo delle metempsicosi. A questo riguardo, Eric R. Dodds ha opportunamente sottolineato come il rispetto della regola del silenzio per i novizi avrebbe a che vedere con l'austerità rimandante all'*askesis* implicito nella tradizione sciamanica. La purezza sarebbe da intendersi – presso le culture sciamaniche – come lo strumento principale di liberazione interiore e questa sarebbe raggiungibile con l'*askesis*, con l'ascesi e l'autocontrollo prodotti da pratiche di austerità, come appunto il silenzio³⁴. A conferma, Giamblico (Iambl. V. Pyth 197) fa riferimento al ritirarsi in silenzio e solitudine di chi è colpito dalla collera per placarsi l'animo, rimarcando la connessione dell'esercizio del silenzio con la capacità di autocontrollo, prodotta evidentemente dal disciplinamento di sé.

Il silenzio sarebbe dunque da porre in relazione, in ultima analisi, all'obiettivo di liberazione individuale perseguito dalla setta stessa. In quanto setta filosofico-religiosa, il pitagorismo si prefiggeva la definitiva liberazione dell'adepto dal ciclo delle metempsicosi. A tal fine era necessario un processo di distacco dalla realtà e di rientro in sé del soggetto per incamminarsi in una lunga via appunto di *askesis*, in uno sforzo dove un posto rilevante occupava l'esercizio della memoria per il ricordo delle vite pregresse e per il ricordo della verità originaria. La liberazione per i pitagorici era infatti attingibile esclusivamente attraverso la conoscenza, ossia la Verità: ma un modello di Aletheia ancora fortemente debitore degli stilemi del pensiero arcaico, sapienziale. La Verità coincideva con memoria. Circolarmente, nello scegliere la strada che conduceva alla Verità era implicito l'abbandono del terreno della *doxa* come terreno proprio della parola umana, di quella parola che la struttura politica stessa della polis aveva fatto propria: su di essa, come detto, si

una rigida precettistica, ed invece i sostenitori di una tradizione più razionalista, ossia volti a scientificizzare l'insegnamento dello stesso Pitagora.

³⁴ Dodds cita, a sostegno della sua tesi le testimonianze di Isocrate (II, 29) e Giamblico (Iambl. V. Pyth 68, 72). Rimando a Eric R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley 1951, tr. it. di Virginia Vacca De Bosis, *I Greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia, Scandicci (FI) 1997 (ma in altra collana 1959), pp. 203-204. Possiamo integrare indirettamente la nostra interpretazione, sul disciplinamento di sé come tratto centrale nello stile di vita perseguito dai pitagorici, con un ulteriore passo da Giamblico (Iambl. V. Pyth. 15-16). Imbarcatosi alla volta dell'Egitto, Pitagora si sedette e trascorse in silenzio i tre giorni e le tre notti del viaggio. L'atteggiamento austero, senza bere, né mangiare, né dormire che tenne durante il viaggio e il fatto che la navigazione si svolse agevolmente convinsero i marinai dell'imbarcazione che un demone divino viaggiasse con loro e fecero il resto del viaggio nel silenzio più religioso.

fondavano e si sviluppavano le nuove istituzioni. È la parola che si accompagnava ad Oblío, in opposizione a Memoria, Verità, *Áletheia*.

5. Una prima conclusione.

Una prima conclusione alla quale possiamo giungere, dopo la disamina del pensiero pitagorico, è che il silenzio, lungi dall'essere assente nella riflessione occidentale, sembrerebbe viceversa giocare un proprio ruolo fin dall'antichità classica. Ed un ruolo formativo, poietico verso i soggetti che lo praticano. Il silenzio, in tal senso, non si delineerebbe solamente come ritenzione di sé, segretezza, astinenza, ma mostrerebbe anche di possedere – nel quadro del pensiero pitagorico – un potere performativo, tanto di addestramento al contenimento di sé che di disciplinamento di sé. Chi ha imparato a tacere ha imparato a governare sé stesso, acquisendo un controllo di sé che, nell'ottica pitagorica, è preconditione ad ogni processo di ascesi e di liberazione dal ciclo delle metempsicosi: la capacità di meditare a fondo le conoscenze apprese, grazie alle quali raggiungere l'armonia di sé e quindi la liberazione di sé, deve coniugarsi – proprio perché queste conoscenze possano tradursi in modello esemplare di vita e quindi attingere l'effettiva liberazione – con una costante disciplina di sé che vede nella pratica del silenzio la propria via regia.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisce una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.