

EIRENE

STUDIA GRAECA ET LATINA

LVII / 2021 / I-II

Centre for Classical Studies
Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences, Prague

ARMONIA, CONCORDIA E POLITICA IN ERACLITO E NEI PITAGORICI*

DIEGO GARCÍA RINCÓN

Gli studi recenti mostrano un crescente interesse per il rapporto fra il pensiero di Eraclito e quello dei pitagorici intorno alle nozioni di armonia, limite e razionalità¹. Particolare attenzione è stata dedicata al rapporto fra Eraclito e Filolao, poiché la teorizzazione filolaica dell'armonia sembra operare una ricezione critica del pensiero dell'efesio², rapporto che si evidenzia nelle sfumature specificamente musicali della nozione di armonia nei due pensatori³. Tuttavia, mentre gli aspetti cosmologici e musicali della comparazione fra Eraclito e i pitagorici sono stati esaminati in più studi, l'aspetto politico non è ancora stato tematizzato esplicitamente. La questione non sarebbe però da trascurare: per Pitagora e la sua cerchia è attestato un intenso coinvolgimento politico, mentre Eraclito presenta una delle riflessioni politiche più sviluppate in età arcaica e, infine⁴, Archita riunisce in sé i tratti del pensatore politico e del governante.

* Vorrei esprimere la mia gratitudine verso M. M. Sassi, che ha guidato le mie prime esplorazioni di Eraclito e dei pitagorici, e verso F. Pelosi, per i suoi vari e dettagliati commenti ad una versione precedente di questo articolo.

¹ ROWETT 2013 offre considerazioni opportune in proposito, su cui ritornerò più avanti.

² È la tesi di HUFFMAN 2013 e GRAHAM 2014, che esaminano il rapporto fra Eraclito e Filolao in ambito ontologico e cosmologico.

³ SASSI 2015 tematizza l'aspetto musicale della comparazione. PELOSI 2016 si concentra invece sulle analogie fra la concezione dell'armonia in Eraclito e i riferimenti alla musica nel trattato ipocratico *De victu*, notando *en passant* anche alcune analogie con l'armonia filolaica.

⁴ Non considererò gli aneddoti politici sulla vita di Eraclito, la cui affidabilità non lascia andare oltre la mera speculazione. Diogene Laerzio racconta che Eraclito (i) fu eletto per legiferare ad Efeso, rifiutando la proposta (22 A1 DK = 9. HER. P6 LM [D.L. IX,2]); (ii) si ritirò nel tempio di Artemide Efesia, dove preferiva giocare agli astragali con i bambini piuttosto che πολιτεύεσθαι

Questo articolo mira quindi ad esaminare alcune somiglianze e differenze nel pensiero e nell'attività politica di Pitagora, Eraclito ed Archita⁵.

Prendendo come filo conduttore la nozione di ἁρμονία (“armonia”) e la nozione affine di ὁμόνοια (“concordia”), metterò in rilievo come esse abbiano un senso politico pregnante per i pensatori in questione. A questo fine, comincerò con la presentazione della nozione eraclitea di armonia e del suo aspetto politico (§1), per mostrare come l'efesio fonda la sua riflessione politica sulla cosmologia dell'armonia degli opposti, articolandola intorno al concetto di νόμος (“legge”) come elemento di origine divina che risulta centrale per la produzione di ordine nella città. Poi passerò ad esaminare la questione per i casi di Pitagora (§2) e di Archita (§3). Cercherò prima di individuare un collegamento fra la nozione di armonia e l'atteggiamento politico di Pitagora e della sua cerchia, simile a quello trovato in Eraclito sia per la centralità della legge per l'organizzazione e la concordia della città, sia per l'origine divina della legge stessa. Parlerò quindi di una *somiglianza strutturale* fra il pensiero di Pitagora e quello di Eraclito, cioè una somiglianza nei rapporti fra gli elementi del loro pensiero – l'armonia, la concordia, la legge, il divino e la città – che non suppone un influsso diretto fra questi pensatori, ma che piuttosto rende plausibile la tesi secondo cui entrambi hanno presso degli spunti decisivi da *influssi culturali condivisi*, come ad

con i cittadini (22 A1 DK = 9. HER. P6 LM [D.L. IX,3]); (iii) rinunciò al titolo di re che gli spettava come primogenito della famiglia regale (22 A1 DK = 9. HER. P3 LM [D.L. IX,6]). Il disprezzo delle cariche politiche evidenziato in queste notizie viene parzialmente attenuato da un episodio tramandato da Clemente Alessandrino, in base al quale Eraclito avrebbe costretto il tiranno Melancoma a deporre il potere e poi, tuttavia, rifiutato l'invito del re Dario a recarsi in Persia (22 A3 DK = 9. HER. P8 LM [CLEM. AL. *Strom.* I,65,4]). Seguendo RAAFLAUB 2017, 118-119; SCHUBERT 2017, 129, ritengo che queste testimonianze abbiano un certo valore storico, anche se esso è difficile da determinare precisamente e si possa valutare solo attraverso un riscontro con i frammenti di tema politico. L'esame delle testimonianze sul coinvolgimento politico di Pitagora nella §2, le cui fonti neoplatoniche certamente non sono più affidabili di quelle che ci informano su Eraclito, risulta invece necessario, poiché del Samio non ci sono stati tramandati gli *ipsissima verba* e non è nemmeno sicuro che ci siano mai stati scritti suoi. Per questa stessa ragione, come nel caso di Eraclito, anche per Archita le testimonianze ci interesseranno solo marginalmente e l'esame si centrerà intorno al frammento 47 B3 DK = 14. ARCHY. D4 LM.

⁵ Lascio quindi da parte Filolao, il cui pensiero non sembra avere una rilevanza politica immediatamente percepibile, anche se è possibile che egli collegasse la sua concezione dell'armonia con considerazioni di tipo etico, come suggerisce la *scala naturae* elaborata tramite l'individuazione delle principali facoltà dei viventi in 44 B13 DK = 12. PHILOL. D26 LM. Una proposta interessante per l'interpretazione del collegamento fra i principi più generali del sistema di Filolao e la sua spiegazione dei viventi è stata recentemente articolata da SCHLUDERER 2019, 2, 31-37, che muove dalla tesi che “Philolaus’ conception of living beings is deeply integrated with the rest of his metaphysical and cosmological view”. Sarebbe da chiarire se questa impostazione generale abbia delle implicazioni etiche e politiche precise.

esempio lo sviluppo tecnico musicale del concetto di armonia nel V secolo a.C. Sosterrò infine che l'applicazione operata da Archita del calcolo razionale per la produzione di concordia nella città costituisce l'espressione politica compiuta dello spirito politico e sociale presente già nel primo pitagorismo, in maniera che anche in essa sono evidenti i tratti caratteristici di un atteggiamento politico determinato fondamentalmente da una riflessione approfondita intorno all'armonia e alla concordia.

1. Armonia, razionalità e politica in Eraclito

I frammenti sull'armonia sono un *locus* centrale per la comprensione della cosmologia di Eraclito, e, come cercherò di mostrare, anche del suo pensiero politico. Tramite l'esame di questi frammenti si getterà un ponte fra le considerazioni intorno al pensiero eracliteo e il rapporto fra armonia e politica in Pitagora e Archita. Vediamo dunque i frammenti in questione.

22 B8 DK = 9. HER. D62 LM (ARIST. *EN VII*,1,1155b4):

τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἄρμονίαν⁶.

Ciò che è opposto concorda e da ciò che discorda deriva una bellissima armonia⁷.

22 B51 DK = 9. HER. D49 LM (HIPPOCR. *Ref.* IX,9,2):

οὐ ξυνιαῖσιν ὄκως διαφερόμενον ἐωυτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος⁸ ἄρμονίη ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

Non comprendono come, discordando, con se stesso concordi: un'armonia che ritorna su se stessa, come quella dell'arco e della lira.

⁶ Il testo greco dei frammenti dei presocratici è tratto dall'edizione di DIELS – KRANZ 1922 (DK); i riferimenti sono tuttavia corredati dalla corrispondente citazione nell'edizione di LAKS – MOST 2016 (LM).

⁷ Le traduzioni in italiano dei frammenti eraclitei sono quelle di FRONTEROTTA 2013.

⁸ Seguo la lezione παλίντροπος invece del παλίντονος di altre citazioni, epiteto usuale per l'arco in Omero che esprime anch'esso l'idea eraclitea di tensione dinamica (cf. FRONTEROTTA 2013, 53, 55, n. 3; KIRK 1954, 211 ss.; MARCOVICH 1978, 86–87). KAHN 1979, 195–199 argomenta per la lezione παλίντροπος per il richiamo che c'è nel termine alle πῦρος τροπαί di 22 B31 DK = 9. HER. D86 LM. Inoltre, come indica SASSI 2015, 18–22, il termine in questione serve a spiegare degli aspetti tecnici importanti del funzionamento della lira.

Il soggetto di 22 B8 DK = 9. HER. D62 LM è presumibilmente il singolo opposto (τὸ ἀντίξουν) in generale⁹. Nonostante la sua natura discordante, esso viene caratterizzato come concordante (συμφέρον) grazie all'accordo complessivo fra esso e gli altri elementi costitutivi dell'insieme a cui appartiene, gli altri "discordanti" (si noti il plurale: τῶν διαφερόντων). Questo vuol dire che il singolo opposto e gli altri discordanti si trovano nell'inevitabile conflitto (πόλεμος: 22 B53, 80 DK = 9. HER. D64, 63 LM) che genera tutto quanto è ma che, allo stesso tempo, essi si strutturano a vicenda grazie alla relazione armonica che sussiste fra ogni singolo opposto e il suo correlativo. L'armonia prodotta in questo modo sembra quindi riassumere la nozione di una struttura in cui gli opposti si articolano razionalmente in un tutto ordinato¹⁰. La parola ἄρμονία, in effetti, deriva dai verbi ἀραρίσκω e ἀρμόζω, che primariamente significano "mettere insieme" dei pezzi materiali (cf. *Od.* V,248), onde risulta che un'ἄρμονία è innanzitutto una "costruzione", una "congiunzione" o un "sistema" di elementi materiali. Questo sembra essere il senso più immediato in cui l'arco è una παλίντροπος ἄρμονία, visto che si tratta di una costruzione materiale in cui le tensioni opposte o discordanti di ogni braccio si concentrano sull'arco e, grazie alla forza della corda che li tiene insieme, conformano un tutto staticamente ordinato e dinamicamente funzionale. L'arco concorda con se stesso (ἑωυτῷ ὁμολογέει) grazie al gioco delle tensioni opposte che, pur facendolo discordare con se stesso (διαφερόμενον ἑωυτῷ), lo costituiscono.

Nel caso della lira, il senso primario in cui si tende a interpretare l'armonia è quello di disposizione di intervalli all'interno di una struttura musicale (vd. *Pr.* P. 8,68; *SAPPH.* fr. 70,9 PAGE)¹¹. Tuttavia, nel contesto del frammento eracliteo il

⁹ Vd. FRONTEROTTA 2013, 59. DILCHER 2015, 263 ss. obietta che la parola "opposti" (ἐναντία) non appare nei frammenti superstiti, per cui parlare di opposti in Eraclito è un'opzione da giustificare. Come argomento di seguito, ritengo che l'espressione ἐκ τῶν διαφερόντων (22 B8 DK = 9. HER. D62 LM) si possa leggere come riferimento agli opposti. Questo frammento offre quindi una soluzione all'obiezione suddetta, nel senso che tali elementi possono essere designati "opposti" o "contrapposti" (ἀντίξουντα) con la stessa correttezza con cui sono designati "discordanti" (διαφερόντα).

¹⁰ Proprio per questa ragione FRONTEROTTA 2013, 55-57 propone l'espressione geometrica "convergenza degli opposti". È possibile parlare più generalmente dell'unità degli opposti, fermo restando che non si intende l'unità né nel senso dell'identità (vd. FRONTEROTTA 2013, 89, n. 3) né in quello della semplicità, ma piuttosto nel senso dell'articolazione razionale della molteplicità. Da questa prospettiva si capisce come l'armonia eraclitea, in cui si enfatizza la nozione di una struttura razionalmente organizzata, sia un'espressione specifica della più generale tesi di Eraclito sull'unità degli opposti e, in effetti, di tutto ciò che è (ἐν πάντα εἶναι: 22 B50 DK = 9. HER. D46 LM; ἐκ πάντων ἐν καὶ ἕξ ἐνὸς πάντα: 22 B10 DK = 9. HER. 47 LM).

¹¹ Sul senso musicale dell'armonia eraclitea, su cui non mi soffermerò, si vedano KAHN 1979, 179; BARKER 2007, 265; SASSI 2015, 15 s.; PELOSI 2016, 200; e recentemente lo studio approfon-

senso specificamente musicale, probabilmente preso da Eraclito dagli sviluppi del vocabolario musicale nel suo tempo¹², è funzionale ad arricchire il nucleo filosofico più generale dell'armonia. Questo si evince dal fatto che la lira ha una costruzione molto simile a quella dell'arco. I greci erano ben consapevoli di questo tratto strutturale della lira, come si evince dall'*Inno Omerico ad Ermete*, dove il dio, servendosi del carapace di una tartaruga come cassa di risonanza, costruisce la prima lira (vv. 47-54), mettendo insieme (ἤραρεν: 50) i bracci della lira ed aggiustandone le corde. Come l'arco, la lira esemplifica sul piano materiale la nozione di accordo fra opposti che costituiscono una stessa struttura¹³.

La ricchezza semantica del termine ἁρμονία, che abbraccia gli ambiti della costruzione materiale di un oggetto e della musica, permette Eraclito di esprimere la sua comprensione dell'armonia come struttura razionale costituita sulla base del rapporto fra gli opposti. L'estensione della concezione dell'armonia all'ambito specificamente cosmologico è operata esplicitamente nell'espressione κάλλιστος κόσμος (22 B124 DK = 9. HER. D60 LM). Su cosa si potrebbe basare la somma bellezza del cosmo, se non sull'armonia nascosta che l'occhio del filosofo scorge in esso? Senza entrare ulteriormente nei dettagli della cosmologia eraclitea, vorrei ora mostrare come questa nozione di armonia come struttura razionale al cui interno si configura un'opposizione di elementi, tratteggiata nei suoi sensi cosmologico e musicale, mostri anche un importante significato politico.

La parola ἁρμονία si trova usata già in Omero nel senso di "accordo fra nemici", per esempio nel momento in cui Ettore propone ad Achille di fare un patto per onorare il diritto dell'avversario ai riti funebri (ἁρμονιάων: II. XXII,255)¹⁴. Ora, questa arcaica nozione di armonia come patto civico stipulato da nemici

dito di SERRA 2019, *passim*. Per argomenti contro l'interpretazione di KIRK 1954, 220, che nega il senso musicale dell'armonia in Eraclito, si veda SASSI 2015, 5 s.

¹² Questa tesi è argomentata dettagliatamente da SASSI 2015, 5 ss. PELOSI 2016, 196-197 sviluppa un argomento analogo per quanto riguarda il linguaggio musicale in Filolao e il trattato ippocratico *De victu*, facendo notare come l'uso dei termini συλλαβή e δι' ὀξέων nel *De victu* (I,8 132,6-11) per indicare gli intervalli di quarta e quinta probabilmente proviene dalla riflessione musicale arcaica, e quindi non è indizio dell'influsso sul trattato ippocratico della teoria armonica dei pitagorici (vd. BURKERT 1972, 262-264; JOLY - BYL 2003, 239-240), specie di Filolao (cf. ἁρμονίας δὲ μέγεθος ἐστὶ συλλαβὰ καὶ δι' ὀξειᾶν: 44 B6 DK).

¹³ McINTOSH SNYDER 1984, 94 formula il punto così: "the opposite ends of each object, while apparently tending away from each other, nevertheless partake of the unity of the circle." Sarebbe tuttavia da precisare che la tensione prodotta dai bracci non è un ostacolo *nonostante* il quale si produce la struttura, ma è piuttosto causa della struttura.

¹⁴ Nelle parole di KAHN 1979, 196 si tratta di un "military or social agreement between potential opponents as in a truce or a civic order".

sembra venir estesa da Eraclito – e forse già nel culto di Apollo –¹⁵ per caratterizzare l'ordine della città in generale, che risulta quindi una specie di armonia politica. A questo riguardo è cruciale in primo luogo che le unità più piccole in cui si divide la città, i cittadini, possono essere intesi come gli elementi *opposti* dell'insieme politico, punto suggerito dal seguente frammento:

22 B72 DK = 9. HER. R54 LM (M. AUR. IV,46):

ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι [λόγῳ τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι], τούτῳ διαφέρονται.

Da ciò con cui hanno maggiore e continua frequentazione essi discordano.

Il frammento fa parte dell'aspra critica rivolta da Eraclito alla quotidiana incomprendimento umana, che agisce come se avesse intelligenza privata (ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν: 22 B2 DK = 9. HER. D2 LM) senza curarsi di quello che è comune a tutti (τῷ ξυνῷ πάντων: 22 B114 DK = 9. HER. D105 LM). Per caratterizzare l'uomo che non comprende, Eraclito adopera la stessa parola usata già per descrivere gli opposti stessi che discordano all'interno di una struttura complessivamente armonica: gli uomini *διαφέρονται*, cioè discordano in un modo analogo a quello in cui ogni opposto è un *διαφερόμενον* (22 B8 DK = 9. HER. D62 LM). In altre parole, gli uomini sono degli elementi opposti che, pur discordando, sviluppano una vita politica in comune, producendo così un'armonia in senso politico. Questo secondo punto, la *comunità* della vita politica realizzata oltre le opposizioni fra gli individui, è enfatizzato da Eraclito in uno dei frammenti superstiti più lunghi e mirabili:

22 B114 DK = 9. HER. D105 LM (Stob. Flor. III,1 179): ξὺν νόμῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ¹⁶. κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.

¹⁵ Come spiega RAMNOUX 1959, 692 la concezione greca di armonia legata ad Apollo aveva già una fondamentale dimensione politica, collegata per di più precisamente al rapporto fra gruppi opposti all'interno della città: "Apollon possède l'*arc* e la *lyre*, tous deux instruments recourbés, tous deux instruments que l'on bande en poussant d'un côté et tirant de l'autre: l'harmonie et l'efficacité se conquièrent par l'effort des poussées opposées. Il équilibre les rivalités entre les cités. Il maintient les institutions humaines dans le mouvement, entre des parties dont la résistance mutuelle assure le travail et l'aplomb."

¹⁶ Se si possa parlare o meno dell'ένός τοῦ θεοῦ come "l'unica [legge] divina" è controverso. MOURELATOS 1965, 259 mette in dubbio l'identità di questo principio (λόγος/ξυνόν) con una Legge, argomentando che la normatività cosmica è solo una metafora del divino. Invece, KIRK

Coloro i quali intendono esprimersi sensatamente devono fondarsi su ciò che a tutti è comune, come una città si fonda sulla legge, e molto più saldamente, perché tutte le leggi umane si nutrono di un'unica legge, che è quella divina; essa infatti dispone secondo il suo volere, a tutte dà ausilio e tutte le sovrasta.

Il frammento presenta un'analogia fra il rapporto ontologico ed epistemologico νόος/ξυνόν e il rapporto politico πόλις/νόμος, affermando sia la somiglianza fra questi rapporti che la superiorità del primo rispetto al secondo. La ragione della superiorità è chiara: il secondo rapporto si fonda sul primo, dal momento che le leggi umane sono supportate (τρέφονται) dall'unica Legge divina¹⁷. Ma proprio in virtù di tale fondazione, la legge svolge rispetto alla città la funzione che il ξυνόν svolge rispetto all'intelligenza, e cioè una funzione di fondazione che rende possibile la comunicazione. Sul versante politico dell'analogia, quindi, il νόμος appare come principio politico di comunità, e cioè di strutturazione armonica di quelle individualità opposte che sono i cittadini. È infine sulla base della centralità del νόμος per la vita comune della città che Eraclito rivolge un'ammonizione al δήμος a difenderlo (μάχεσθαι χρηὶ τὸν δήμον ὑπὲρ τοῦ νόμου: 22 B44 DK = 9. HER. D106 LM), enfatizzando fortemente il ruolo che nella città svolge l'unico uomo eccellente, appunto colui che capisce l'armonia politica e cosmica perché si fonda sul comune, uomo quindi la cui volontà dovrebbe farsi legge (νόμος καὶ βουλή πείθεσθαι ἐνός: 22 B33 DK = 9. HER. D108 LM)¹⁸.

1954, 51 parla della “the formula or rule which operates in all things”; cf. RAMNOUX 1968, 597 s.; FRÄNKEL 1973, 371; e recentemente ROBITZSCH 2018, 6-8; SCAPIN 2020, 55. A mio avviso le posizioni più condivisibili sono quelle di KAHN 1979, 117 e FRONTEROTTA 2013, 28, che ammettono un'identificazione *parziale* del divino con la Legge, poiché soltanto da un certo punto di vista – in quanto normatività cosmica – esso può essere considerato una Legge, senza che l'identificazione sia perfetta.

¹⁷ Come nota FRÄNKEL 1973, 391, questo sarebbe il primo riferimento nella letteratura greca superstita alla Legge divina. Un'espressione simile si trova in Pindaro (Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων: fr. 169 SCHRÖDER), ma l'espressione θεῖος νόμος appare esplicitamente solo in Gorgia (Θειότατον καὶ κοινότατον νόμον: 82 B 6) e in Tucidide (III,82,6). Infine, come indica LONG 1975, 46-56, gli stoici probabilmente intendevano seguire Eraclito nella loro concezione della Legge divina, come si evince ad esempio dall'*Inno a Zeus* di Cleante (θεοῦ κοινὸν νόμον: 24). Lo sviluppo dell'uso dell'espressione lascia ipotizzare che, in effetti, Eraclito sia stato il primo autore greco ad usarla, anche se solo implicitamente.

¹⁸ Sull'ambiguità del genitivo ἐνός in questo frammento, che potrebbe far riferimento sia a un uomo eccellente che all'Uno divino (ἐνός τοῦ θείου) di 22 B114 DK = 9. HER. D105 LM, si vedano MARCOVICH 1967, 537; KAHN 1979, 179 ss. Secondo quanto argomenta SCHOFIELD 2015, 54, il riferimento al divino in 22 B33 DK = 9. HER. D108 LM non va contro la lettura “aristocratica” del frammento, poiché la volontà di chi si esercita nella comprensione del divino sarebbe espressione precisamente della βουλή divina.

Da questo punto di vista diventa chiaro che uno dei problemi centrali relativi all'armonia degli opposti è precisamente il modo in cui l'uomo si rapporta, intellettualmente e politicamente, con quella dottrina. La costante incomprendimento degli uomini (*ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι*: 22 B1 DK = 9. HER. 1 LM) è, in effetti, uno dei temi che apre il libro di Eraclito¹⁹. Perciò si potrebbe dire che la questione in 22 B51 DK = 9. HER. D49 LM non è l'armonia dell'arco e della lira *in sé*, ma il fatto che gli uomini non capiscono (*οὐ ξυνιᾶσιν*) quell'armonia²⁰. Questo ci porta a due conclusioni intrecciate. In primo luogo, l'armonia eraclitea ha un contenuto immediatamente umano e politico. L'armonia non contiene una cosmologia che, in un secondo momento, fonda un'antropologia e una politica, ma piuttosto è un intreccio inscindibile di questi ambiti, dove l'oggetto centrale di indagine non è il cosmo né l'uomo, ma il posto dell'uomo all'interno della città e del cosmo. In secondo luogo, per questa stessa ragione è cruciale capire il modo in cui gli uomini, per la loro incomprendimento del *λόγος/ξυνόν*, falliscono nella vita politica; non capiscono (*οὐ ξυνιᾶσιν*) vuol dire immediatamente e allo stesso tempo "non comunicano", non sanno vivere in comunità. La possibilità di una vita politica effettiva si fonda, di conseguenza, sulla comprensione di questo problema fondamentale, che consiste nel fatto che l'uomo stesso è un discordante che, precisamente grazie alla discordanza, partecipa del comune, della bellissima armonia della città e del cosmo²¹.

Sulla base dell'intimo intreccio fra cosmologia e politica nel pensiero eracliteo, formulato in 22 B114 DK = 9. HER. D105 LM, è comprensibile che il funzionamento stesso del cosmo venga colto partendo da categorie politiche fondamentali come quelle di νόμος (22 B114 DK = 9. HER. D105 LM), πόλεμος (22 B53, 80 DK = 9. HER. D64, 63 LM) e Δίκη (22 B28, 80, 94 DK = 9. HER.

¹⁹ La collocazione di 22 B1 DK = 9. HER. 1 LM all'inizio del libro di Eraclito è testimoniata da Aristotele (*Rhet.* 1407b16) e Sesto Empirico (*Adv. math.* VII,132); cf. WEST 1971, 114–116.

²⁰ "It may after all not be incidental that Heraclitus does not directly introduce his notion of ἁρμονία. What he says is first of all that 'they' do not understand it. So harmony seems to be a special instance of the general human tendency to incomprehension" (DILCHER 2013, 265).

²¹ Ritengo possibile che Ermodoro venga lodato da Eraclito per la conoscenza che faceva di lui "l'uomo più utile" (*ὀνήϊστος*; 22 B121 DK = 9. HER. D14 LM) politicamente ad Efeso: "Heraclitus' point is that the Ephesians are losing the man who would be preeminently useful to the community and thus to themselves" (VLASTOS 1947, 167, n. 116); "this might hint at Hermodorus' *skill* e.g. as νομοθέτης" (MARCOVICH 1967, 541; cf. anche SENZASANO 1996, 57; FRONTEROTTA 2013, 178). Nel caso di Biante (22 B39 DK = 9. HER. D11 LM), l'unico altro individuo lodato da Eraclito, una ipotesi analoga è supportata dal racconto di Erodoto secondo cui, in una riunione del Panionio, Biante avrebbe dato un "consiglio utilissimo" (*γνώμη χρησιμωτάτη*: HDT. I,170) su come evitare i pericoli dell'invasione persiana.

D28, 63, 89c LM). Secondo quanto abbiamo argomentato, questo è il caso anche per la nozione di armonia. Prima di passare alla questione del rapporto coi pitagorici, si può chiudere questa sezione vedendo un ultimo esempio dell'applicazione cosmologica di un linguaggio eminentemente politico, appunto nell'unico frammento eracliteo sull'armonia non citato ancora.

22 B54 DK = 9. HER. D50 LM (HIPPOCR. *Ref.* IX,9,5):

ἁρμονίη ἀφανής φανερώς κρείττων.

L'armonia invisibile è più forte²² di quella visibile.

In questo frammento Eraclito sembra generalizzare la sua concezione sull'armonia fra gli opposti, che era stata vista inizialmente nel caso di cose specifiche come l'arco e la lira (cf. 22 B51 DK = 9. HER. D49 LM), rendendo così ancora più evidente che i rapporti polemici ed armonici che esistono fra gli opposti che compongono una cosa si verificano anche al livello dell'interno cosmo. L'armonia invisibile, che soggiace all'imperfetta armonia visibile e che consiste nell'articolazione attraverso il λόγος di tutte le cose che sono, è κρείττων dell'armonia visibile. L'armonia invisibile ha una potenza infinitamente superiore che la fa reggere e governare (cf. κρατεῖ: 22 B114 DK = 9. HER. D105 LM) su tutto quanto è. Nell'uso di questo aggettivo comparativo appartenente al lessico della politica per descrivere la sua nozione generale di armonia, Eraclito esplicita ancora una volta la sfumatura politica del suo pensiero sull'armonia, e ci offre allo stesso tempo la chiave che permetterà di elaborare una comparazione fra questa particolare impostazione del suo pensiero e l'intreccio fra cosmologia e politica nel pensiero di Pitagora ed Archita.

2. L'armonia e la concordia nell'influsso politico indiretto del *bios* pitagorico

La comparazione fra Eraclito e Pitagora è legittimata dal fatto che Pitagora è il sapiente più spesso nominato in tono critico nei frammenti eraclitei, apparendo ben tre volte (22 B40, 81, 129 DK = 9. HER. D20 [10a. ΠΥΘ. P27], 27, 26 [10a. ΠΥΘ. P28] LM). L'accusa eraclitea contro Pitagora è anzitutto epistemologi-

²² Ho modificato la traduzione di FRONTEROTTA 2013, che rende κρείττων come "è migliore", il che ha lo svantaggio di togliere del termine greco il senso politico che qui vorrei sottolineare.

ca: con Esiodo, Senofane ed Ecateo, il samio si trova nel gruppo di “sapianti” che, pur sapendo molte cose, non impararono l’intelligenza (πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει: 22 B40 DK = 9. HER. D20 [10a. PYTH. P27] LM [D.L. IX,1]). L’accusa contro Pitagora viene inoltre collegata da Eraclito alla composizione di scritti (συγγραφαίς) in cui egli, tramite la sistemazione dei risultati della sua ricerca (ιστορίην), si sarebbe fabbricato la sua personale “sapienza” (ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην), che però non sarebbe altro che una competenza ingannevole (κακοτεχνίην) (22 B129 DK = 9. HER. D26 [10a. PYTH. P28] LM [D.L. VIII,6])²³. Infine, il carattere ingannevole del sapere enciclopedico di Pitagora è rilevato da Eraclito quando egli caratterizza il samio come “maestro dei bugiardi” (κοπίδων ἀρχηγός: 22 B81 DK = 9. HER. D27 LM [PHILODEM. *Rhet.* Ic,57,62]), presumibilmente per le sue famose dottrine riguardanti la reincarnazione dell’anima, da Eraclito ritenute una cattiva fabbricazione di falso sapere.

Lasciando da parte l’esame delle ragioni storiche per cui Eraclito ebbe un’immagine talmente negativa di Pitagora²⁴, vorrei esaminare piuttosto alcune somiglianze fra l’armonia eraclitea e la nozione di armonia che sembra essere stata un elemento centrale del pitagorismo delle origini²⁵, anche se il carattere poco attendibile delle fonti rende impossibile la conferma definitiva di questa tesi²⁶. Pitagora stesso, infatti, sembra non aver scritto nulla, e le prime informazioni che abbiamo su di lui sono posteriori perlomeno cento anni al suo arrivo a Crotone (530 a.C.). Tuttavia, l’importanza dell’armonia nel primo pitagorismo viene supportata da una testimonianza tramandata da Giamblico, uno dei famosi *akousmata* pitagorici, che domandava qual è la cosa più bella (τί κάλλιστον;), e rispondeva: ἁρμονία (58 C4 DK = 10c. PYTH. D20 LM [IAMB. *VP* 82]). Questo ci porta immediatamente al cuore della questione del rapporto fra Eraclito e il pitagorismo, poiché, come abbiamo visto, Eraclito stesso parla della καλλίστην ἁρμονίαν (22 B8 DK = 9. HER. D62 LM). Che tipo di rapporto c’è fra l’armonia eraclitea e l’armonia del primo pitagorismo?

Le nozioni di armonia e numero diventano oggetto di riflessione teorica esplicita soltanto con Filolao, considerato dagli studiosi il padre della “filosofia

²³ Per la polemica intorno agli “scritti” di Pitagora si vedano le considerazioni di FRONTEROTTA 2013, 203; ZHMUD 2017, 179–185. Le testimonianze rilevanti sono ora state comodamente riunite da LAKS – MOST 2016 (vd. 10c. PYTH. D1–3 LM).

²⁴ Tali ragioni sono state esaminate recentemente da ZHMUD 2017, che offre un’ampia bibliografia in proposito.

²⁵ Si veda in proposito l’eccellente articolo di ROWETT 2013, 3 ss.

²⁶ Cf. CENTRONE 1996, 3. Per il problema della critica delle fonti, che è particolarmente spinoso nel caso del primo pitagorismo e che non è possibile sviluppare in questa sede, si veda la complessiva sintesi di CENTRONE 1996, 12–23.

pitagorica”²⁷. Ma il fatto che un collegamento fra queste nozioni possa risalire al pensiero di Pitagora stesso lo suggerisce il seguente *akousma*:

58 C4 DK = 10c. PUTH. D20 LM (IAMB. VP 82):

τί ἐστὶ τὸ ἐν Δελφοῖς μαντεῖον; τετρακτὺς ὄπερ ἐστὶν ἡ ἄρμονία, ἐν ἧ αἰ
Σειρήνες.

Che cos'è il santuario di Delfi? la *tetractys*, che è l'armonia delle Sirene (trad. GIANNANTONI).

Τετρακτὺς era il nome dato all'insieme dei primi quattro numeri, la cui somma è uguale a dieci, specie di numero perfetto per i pitagorici²⁸. La τετρακτὺς viene qui esplicitamente collegata all'ἄρμονία, forse particolarmente di tipo musicale, simboleggiata dal canto delle Sirene. Secondo la testimonianza di Sesto Empirico e della *Vita di Pitagora* di Porfirio, è stato Pitagora stesso a istituire il culto di questo numero sacro, cosicché i discepoli avrebbero giurato nel modo seguente:

10c. PUTH. D10 LM (S.E. *Adv. Math.* VII,94; PORPH. VP 20):

οὐ, μὰ τὸν ἀμετέρα γενεᾶ²⁹ παραδόντα τετρακτύν,
παγὰν ἀενάου φύσιος ριζώματ' ἔχουσαν.

No, per colui il quale ha trasmesso alla nostra generazione la *tetractys*, fonte che possiede le radici della Natura che scorre perenne (trad. GIRGENTI – SODANO).

²⁷ Cf. 44 B1, 2, 6 DK = 12. PHILOL. D2, 3, 5 LM. Sulla questione della “filosofia pitagorica” si vedano BURKERT 1972, *passim*; CENTRONE 1996, 71–72, 104 ss.; HUFFMAN 2013, 31 ss.; GRAHAM 2014, 48, che mostrano come appunto di Filolao potrebbe essere la dottrina attribuita da Aristotele a οἱ καλοῦμενοι Πυθαγόρειοι (*Metaph.* I,5 985b23 e *Cael.* 284b7, 299a2). RIEDWEG 2008, 77–80 sostiene invece che i tratti generali di questa dottrina fossero già presenti nel pensiero di Pitagora stesso. L'espressione aristotelica suggerisce, tuttavia, che Aristotele non era in grado di individuare nei “cosiddetti pitagorici” un vincolo dottrinario con la figura di Pitagora, il che ha senso se Aristotele non associava Pitagora con una dottrina, ma seguiva Platone (*R.* 600a9–b5) nel vederlo come il fondatore di un modo di vita. Questo potrebbe significare che il vincolo fra Pitagora e Filolao è da individuare soprattutto nel *bios* pitagorico, secondo la proposta di CENTRONE 2018, 35 per i pitagorici in generale, piuttosto che in un insieme di dottrine. Ciò non toglie che, come indica BARKER 2007, 263, Filolao possa aver sviluppato nozioni trovate già *in nuce* nella riflessione di Pitagora.

²⁸ Vd. DES PLACES – SEGONDS 1982, 152, n. 6.

²⁹ Invece di γενεᾶ, Sesto Empirico riporta la lettura κεφαλαῖ (“personne”: LAKS – MOST 2016). Mantengo qua la lettura γενεᾶ (“generazione”) dell'edizione di GIRGENTI – SODANO 1998, che mi sembra più coerente con il contesto. In ogni caso, la variazione non rappresenta una discordanza significativa per l'interpretazione di queste linee.

Non è chiaro se l'attribuzione a Pitagora della trasmissione della τετρακτύς sia affidabile. Ma anche se non lo è, sembra plausibile che già nel fondatore del pitagorismo ci fossero i semi di una comprensione del cosmo in cui si coniugavano armonia e numero³⁰. Il carattere almeno parzialmente numerico dell'armonia pitagorica, assente dal pensiero eracliteo, suggerisce che l'interesse eracliteo per l'armonia è nato indipendentemente da quello pitagorico. Se concediamo che il pensiero di Pitagora non ebbe un'influsso diretto su quello di Eraclito, in cui l'enfasi sul numero avrebbe lasciato una traccia riconoscibile, diventa plausibile che entrambi i pensatori abbiano preso lo spunto dallo sviluppo della pratica musicale nella Grecia del VI secolo, cogliendo il potenziale teorico della nozione musicale di armonia ed applicandola in ambiti cosmologici e politici. L'ipotesi di Sassi sul fondo culturale comune di Pitagora ed Eraclito spiegherebbe quindi perché i due pensatori coincidono in buona parte, ma non nell'interesse della loro concezione dell'armonia³¹.

Ebbene, è precisamente sulla questione della misura e il limite nella costituzione dell'essere delle cose, parzialmente espressa tramite nozioni musicali, che troviamo in principio una concordanza fra Eraclito e il pitagorismo. Come fa notare Rowett, Eraclito esprime il suo interesse per il limite e la misura tramite termini come *πείρατα* (22 B45 DK = 9. HER. D98 LM), *μέτρα* (22 B30, 94 DK = 9. HER. D85, 89c LM), *τέρματα* e *οὔρος* (22 B120 DK = 9. HER. D93a, 93b LM), che hanno la loro applicazione principale in ambiti cosmologici, designano cioè i termini entro cui si dà l'essere di tutte le cose, ad esempio i *μέτρα* che definiscono il percorso del sole (22 B94 DK = 9. HER. D89c LM) e persino quelli secondo cui si accende e spegne il *πῦρ ἀείζων* (22 B30 DK = 9. HER. D85 LM). Per quanto riguarda Pitagora stesso, tuttavia, le informazioni sono troppo scarse per giungere ad una conclusione più precisa dell'affermazione generica sulla congiunzione, nel primo pitagorismo, delle nozioni di armonia e numero nella comprensione del cosmo e degli enti che lo compongono.

Tenendo conto però del notevole coinvolgimento politico del primo pitagorismo in Magna Grecia, la comparazione fra Eraclito e Pitagora a livello politico acquisisce grande interesse. È possibile scoprire nella figura di Pitagora, come in Eraclito, un senso politico pregnante nella nozione di armonia? Sebbene il

³⁰ È la posizione di ROWETT 2013, 3, n. 1: "My claim is not that all the elaborate number theories can be traced to the earliest Pythagoreanism of Pythagoras's time, but that an embryonic interest in harmony, and in the mystical aspects of number, such as the oath by the *tetraktys*, can safely be traced back to that period, and that a more developed interest in number is evident in the second generation."

³¹ SASSI 2015, 5 ss. Cf. anche ROWETT 2013, 12; PELOSI 2016, 196-197.

problema delle fonti riguardanti il primo pitagorismo impedisca di rispondere questa domanda in maniera decisiva, per Pitagora abbiamo una ricca, benché controversa, tradizione sul suo coinvolgimento politico nella Magna Grecia. Ci sono quattro momenti principali da tenere in considerazione a questo proposito³²: (i) la attività di Pitagora a Samo durante la prima metà della sua vita³³, (ii) i discorsi da lui pronunciati dopo il suo arrivo a Crotone, (iii) il suo influsso morale sulla situazione di Crotone negli anni successivi, (iv) l'incendio della scuola pitagorica³⁴. Commentando brevemente i momenti (ii) e (iii), esporrò la tesi di Rowett e Centrone sul modo *indiretto* in cui si è verificato l'influsso politico di Pitagora, per poi considerare il rapporto fra una tale "attività politica" e la nozione pitagorica di armonia. Infine, trarrò alcune conclusioni riguardanti la comparazione con il pensiero di Eraclito sull'armonia.

Ebbene, secondo il racconto di Diogene Laerzio (VIII,3), dopo l'arrivo a Crotone Pitagora avrebbe legiferato per gli italoti (νόμους θείς τοῖς Ἰταλιώταις) e, con i loro discepoli, avrebbe amministrato la città realizzando una specie di aristocrazia (σχεδὸν ἀριστοκρατίαν εἶναι τὴν πολιτείαν). Risulta difficile affermare l'attendibilità di questa versione della storia, poiché essa si trova in aperta contraddizione con il ben attestato carattere esoterico della prima comunità pitagorica (vd. IAMB. VP 72)³⁵. Come nota Centrone, l'immagine di un Pitagora politico è messa definitivamente in questione dal fatto che l'unica volta che Pitagora viene menzionato nei dialoghi platonici (R. 600a9-b5), egli non appare come un legislatore, ma come il fondatore di un τρόπων τοῦ βίου tra-

³² È fuori dai presenti scopi esaminare complessivamente le informazioni relative alla dimensione politica del primo pitagorismo. Si vedano in proposito i recenti lavori di ROWETT 2014; CENTRONE 2018, che hanno fornito contributi importanti alle presenti riflessioni.

³³ Sul momento (i) è da notare che, secondo Porfirio, Pitagora avrebbe fondato a Samo una scuola in cui egli si riuniva con pochi amici "per deliberare sugli affari comuni" (περὶ τῶν κοινῶν συνιόντες βουλευόνται: PORPH. VP 9). Il fatto che tali discussioni si svolgessero περὶ τῶν κοινῶν non può che richiamare il κοινόν eracliteo di 22 B89 DK = 9. HER. R56 LM, equivalente dello ξυνόν di altri frammenti (22 B2, 80, 114 DK = 9. HER. D2, 63, 105 LM). È probabile che qui, come nel caso dell'armonia, Eraclito e Pitagora prendano spunto da una fonte comune, in questo caso il dibattito intorno al κοινόν nella Ionia del VI secolo, testimoniato da Erodoto nel discorso di Otane (βουλευόμενα δὲ πάντα ἐς τὸ κοινόν: HDt. III,80,6). Per il racconto generale di Erodoto sullo sviluppo di queste idee politiche in Ionia e sull'influsso di questo dibattito sul pensiero di Eraclito, si veda ora SCHUBERT 2017, 133.

³⁴ Per i dettagli delle diverse versioni tradite dalle fonti sull'incendio della scuola pitagorica, che non è possibile ripercorrere qui, rimando alle pagine di ROWETT 2014, 127-130 e di CENTRONE 2018, 41 ss. Quest'ultimo spiega (*loc. cit.*) come possa essere attendibile la versione degli avvenimenti data da Giamblico (VP 254-264), che segue Apollonio, la cui fonte probabilmente è, a sua volta, lo storico Timeo.

³⁵ ROWETT 2013, 113-114.

mandato fino ai giorni di Platone³⁶. La natura dell'influsso politico di Pitagora deve quindi essere stata diversa da quella di un legislatore/governante in senso stretto, e questo vale anche per la comunità pitagorica, che probabilmente non fu un partito politico tradizionale, bensì “un’associazione basata su una regola di vita vincolante”³⁷. Porfirio sembra quindi dare una versione più attendibile dell’arrivo di Pitagora a Crotona:

14 A8a DK = 10a. ΡΥΤΗ. P25 LM (PORPH. VP 18): Ἐπεὶ δὲ τῆς Ἰταλίας ἐπέβη καὶ ἐν Κρότωνι ἐγένετο, φησὶν ὁ Δικαίαρχος, ὡς ἀνδρὸς ἀφικομένου πολυπλάνου τε καὶ περιττοῦ καὶ κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν ὑπὸ τῆς τύχης εὖ κεχορηγημένου [...], οὕτως διαθεῖναι τὴν Κροτωνιατῶν πόλιν, ὥστ’ ἐπεὶ τὸ τῶν γερόντων ἀρχεῖον ἐψυχαγώγησεν πολλὰ καὶ καλὰ διαλεχθεῖς, τοῖς νέοις πάλιν ἠβητικὰς ἐποίησατο παραινέσεις ὑπὸ τῶν ἀρχόντων κελευσθεῖς· μετὰ δὲ ταῦτα τοῖς παισὶν ἐκ τῶν διδασκαλείων ἀθροοῖς συνελθοῦσιν· εἶτα ταῖς γυναιξὶ καὶ γυναικῶν σύλλογος αὐτῷ κατεσκευάσθη.

Dopo che ebbe messo piede in Italia e fu a Crotona, Dicerco riferisce che, arrivato come uomo famoso per i molti viaggi, straordinario e ben dotato dalla sorte per quanto riguardava la sua propria natura [...] mise la città dei Crotoniati in tale disposizione di animo che, dopo aver affascinato il Consiglio degli anziani con molti e bei discorsi, fece ancora per ordine dei magistrati esortazioni ai giovani adatte alla loro età: dopo di ciò, le rivolse ai fanciulli accorsi in folla dalle scuole, successivamente alle donne, e fu istituita per lui un’associazione di donne (trad. GIRGENTI - SODANO).

Come nota Rowett, il fatto che Pitagora si rivolga *in primis* agli anziani della città suggerisce che allora Crotona fosse governata da una specie di “Consiglio degli anziani” (τὸ τῶν γερόντων ἀρχεῖον)³⁸. L’azione iniziale di Pitagora si produsse dunque dentro l’ambito di questo regime; non c’è nella storia indizio alcuno di una rivolta politica oppure un cambiamento di regime. Porfirio indica piuttosto che i magistrati stessi della città avrebbero organizzato gli incontri con i giovani, i fanciulli e le donne, presumibilmente perché hanno giudicato che l’innalzamento *morale* dei cittadini giovasse al regime esistente.

Il contenuto morale dei discorsi di Pitagora, la testimonianza di Platone e il carattere esoterico dell’associazione pitagorica, suggeriscono che l’influsso poli-

³⁶ CENTRONE 2018, 39.

³⁷ CENTRONE 2018, 34.

³⁸ ROWETT 2014, 119.

tico di Pitagora fu una *conseguenza sociale* dell'introduzione di un modo di vita all'interno dell'associazione³⁹. Da questa prospettiva si spiega anche l'influsso sociale di Pitagora negli anni successivi, in particolare le notizie sulla "liberazione" delle città italiane e siciliane dalla loro reciproca soggezione (PORPH. VP 21; IAMB. VP 33) e sull'eliminazione della discordia fra i membri delle famiglie (PORPH. VP 22; IAMB. VP 34). In effetti, gli orientamenti etici che vengono menzionati da Porfirio in questo contesto sono probabilmente da intendere come espressione di un atteggiamento generale tendente verso la misura, esteso dai membri dell'associazione pitagorica anche al di fuori di essa. Così si capisce che sia proprio questo atteggiamento etico e non regole di vita specificamente pitagoriche, come l'iniziale silenzio quinquennale (cf. D.L. VIII,10), ad essere connessi da Porfirio con gli effetti politici prodottisi in Magna Grecia.

Sulla base di questa interpretazione dell'influsso politico del *bios* pitagorico, si può riformulare la domanda posta prima. Ci chiedevamo allora se fosse possibile individuare nel primo pitagorismo un senso politico pregnante della nozione di armonia. La domanda ora diventa la seguente: giocava l'armonia un ruolo fondamentale nel modo di vita dei primi pitagorici? Se la risposta è affermativa, risulta anche plausibile che la nozione di armonia trovasse espressione in forme concrete di rapporti sociali e che fosse dunque collegata a determinati atteggiamenti politici.

A questo riguardo ci sono vari punti da notare, il primo di cui riguarda il rapporto fra le nozioni di ἀρμονία e di ὁμόνοια. La raccomandazione di Pitagora ai governanti di Crotona di erigere un tempio alle Muse per preservare la concordia (ὁμόνοια: IAMB. VP 45) della città, poi collegata con il carattere divino della legge (VP 46), sembra esprimere precisamente la nozione di accordo armonico fra le parti della città, trovata in Eraclito nella sezione precedente. Un secondo indizio in questa direzione è l'effetto pacificatore che l'influsso morale del primo pitagorismo ebbe sulla Magna Grecia. Secondo Porfirio e Giamblico si verificò un'armonizzazione dei rapporti sociali, che almeno per un periodo hanno tenuto lontani il dissenso (διχοφροσύνη) e la discordia (στάσις) [PORPH. VP 21–22; IAMB. VP 33–34]. Questo effetto pacificatore sembra aver a che fare con il senso comunitario dello spirito pitagorico, legato all'esortazione alla moderazione e alla concordia, atteggiamenti che si intrecciano intuitivamente con le nozioni di armonia, misura e numero. E in questo senso è ben plausibile che, come in Eraclito, la nozione di armonia avesse nel primo pitagorismo

³⁹ "Il trasferimento nella sfera politica di norme proprie di un *bios* che era prima di tutto una regola di vita di natura privata o comunque limitata a un gruppo ristretto di persone è in effetti ciò che sembra essere successo con il pitagorismo a Crotona" (CENTRONE 2018, 35).

un aspetto politico ovvero genericamente sociale. Così lo suggerisce, infine, l'analogo orientamento etico-politico dei due pensatori, che esortano a rispettare la misura e a sfuggire l'ὑβρις con tutti i mezzi (PORPH. VP 22; 22 B43 DK = 9. HER. D112 LM), insistendo fortemente sulla nozione di comunità (PORPH. VP 9; 22 B2, 80, 114, 89 DK = 9. HER. D2, 63, 105, R56 LM)⁴⁰.

Rispetto all'atteggiamento specificamente politico, è interessante che sia Pitagora che Eraclito abbiano dato alla legge un ruolo fondamentale nell'organizzazione della città. In effetti, secondo Giamblico, Pitagora avrebbe detto ai governanti di Crotona:

IAMB. VP 46: τοὺς γὰρ ἀνθρώπους εἰδότας, ὅτι τόπος ἅπας προσδεῖται δικαιοσύνης, μυθοποιεῖν τὴν αὐτὴν τάξιν ἔχειν παρά τε τῷ Διὶ τὴν Θέμιν καὶ παρὰ τῷ Πλούτωνι τὴν Δίκην καὶ κατὰ τὰς πόλεις τὸν νόμον.

Perché gli uomini, consapevoli che in ogni luogo c'è bisogno della giustizia, favoleggiano che come accanto a Zeus sta Themis e accanto a Plutone Dike, così lo stesso posto occupa la legge nella città (trad. GIANGIULIO).

Il rispetto quasi religioso per la legge espresso in queste parole trova riscontro nell'ammonizione eraclitea agli efesini a difendere la legge della città (22 B44 DK = 9. HER. D106 LM). D'altronde, come abbiamo visto la legge ha per Eraclito, come anche per Pitagora, un essenziale collegamento con il divino (ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ: 22 B114 DK = 9. HER. D105 LM). Ed è a questo punto, a mio avviso, dove meglio si evidenziano le somiglianze fra le posizioni politiche di Eraclito e di Pitagora, in cui la concezione di una città in cui le parti si rapportino armonicamente in virtù del potere divino della legge sembra aver giocato un ruolo fondamentale. Ciononostante, Eraclito sembra distinguersi dalla posizione pitagorica nell'enfatizzare fortemente il ruolo che nella città svolge l'uomo eccellente, la cui volontà dovrebbe farsi legge (22 B33 DK = 9. HER. D108 LM). E qui emerge, infine, una differenza impossibile da ignorare fra l'atteggiamento politico delle due figure. Mentre Eraclito non ha mai realizzato una comunità ed ha concepito se stesso come unico ἄριστος fra i molti cattivi, Pitagora sembra aver risolto la tensione fra l'ἄριστος e la comunità, creando un'associazione che mirava all'acquisizione della virtù secondo un *bios* preciso.

⁴⁰ Vd. *supra* n. 33.

3. Concordia politica e calcolo: il caso di Archita

Archita sembra essere stato il primo pitagorico a mettere esplicitamente in rapporto la ricerca sull'armonia e la riflessione politica, centrata intorno alla nozione di ὁμόνοια. Risulta significativo a questo proposito che egli abbia svolto un'azione politica nel contesto del governo democratico di Taranto (47 A4 DK = 14. ARCHY. P6 LM [STRAB. IV,280]), azione che dovette godere di grande prestigio, poiché Archita fu eletto stratego sette anni consecutivi in una città in cui la rielezione era proibita per legge (47 A1 DK = 14. ARCHY. P4 LM [D.L. VIII,79]). Vorrei ora fare una sommaria presentazione del rapporto fra concordia e politica in Archita, per poi comparare i risultati ottenuti con l'aspetto politico della concezione dell'armonia in Eraclito e nel primo pitagorismo.

Il pensiero politico di Archita si distingue per l'applicazione degli strumenti teorici delle scienze matematiche e della razionalità numerica in generale. La comprensione che sottostà a questa operazione è che la città è suscettibile di una conoscenza razionale e numerica, probabilmente erede di quella tratteggiata da Filolao, che collegava la conoscibilità delle cose con il numero in esse (καὶ πάντα γὰρ μὲν τὰ γινωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι: 44 B4 DK = 12. PHILOL. D7 LM). L'intreccio fra questioni matematiche e politiche che Archita sviluppa sulla base di tale concezione risulta evidente nel seguente frammento:⁴¹

47 B3 DK = 14. ARCHY. D4 LM (STOB. Flor. IV,1,139): [...] ⁴²στάσιν μὲν ἔπαυσεν, ὁμόνοιαν δὲ αὐξήσεν λογισμὸς εὐρεθείς· πλεονεξία τε γὰρ οὐκ ἔστι τούτου

⁴¹ Il frammento è riportato da Stobeo insieme ad altri frammenti tratti da un'opera intitolata *Sulla legge e la giustizia*, non considerata autentica dagli studiosi (HUFFMAN 2005, 601; SCHOFIELD 2014, 85; e recentemente HORKY - MONTE JOHNSON 2020, 457-458). Come nota HUFFMAN 2005, 183 s., 47 B3 DK = 14. ARCHY. D4 LM ha in favore della sua autenticità i seguenti punti: (i) il suo vocabolario non evidenzia tratti platonici e/o aristotelici; (ii) la trattazione del rapporto fra ricchi e poveri trova riscontro nelle notizie che Aristotele dà della Taranto di Archita (*Pol.* VI, 1320b10); (iii) una trattazione ulteriore di un argomento contro la πλεονεξία è attribuita indipendentemente ad Archita nelle fonti (47 A9 DK = 18. PYTH. R6e, 14. ARCHY. D24 LM [ATHEN. *Deip.* XII,545a; Cic. *Sen.* XII,39-41]). Non è invece possibile percorrere qui gli argomenti contro l'autenticità dello scritto *Sulla legge e la giustizia*; rimando in proposito allo studio dettagliato di Horky e Johnson, che fra l'altro fanno notare il vocabolario aristotelico impiegato in quei frammenti e l'assenza in essi di concetti chiave in 47 B3 DK = 14. ARCHY. D4 LM come quelli di λογισμὸς, πλεονεξία, ὁμόνοια e ἰσότης.

⁴² Non riproduco la prima parte del frammento (δεῖ ... ἀδύνατον [47 B3 DK, 1-6 = rr. 1-5 HUFFMAN]), la cui somiglianza con le considerazioni epistemologiche del cosiddetto "argomento eristico" del *Menone* (80d-e) è un argomento a sfavore della sua autenticità, sicché essa sarebbe da disgiungere della seconda parte, in cui si trova la riflessione politica generalmente ricono-

γενομένου καὶ ἰσότητας ἔστιν· τούτω γὰρ περὶ τῶν συναλλαγμάτων διαλασσόμεθα. διὰ τοῦτον οὖν οἱ πένητες λαμβάνοντι παρὰ τῶν δυναμένων, οἳ τε πλούσιοι διδόντι τοῖς δεομένοις, πιστεύοντες ἀμφοτέροι διὰ τούτω τὸ ἴσον ἔξειν. κανῶν δὲ καὶ κωλυτῆρ τῶν ἀδικούντων [ἐῶν] τοὺς μὲν ἐπισταμένους λογιζέσθαι πρὶν ἀδικεῖν ἔπαυσε, πείσας ὅτι οὐ δυνασοῦνται λαθεῖν, ὅταν ἐπ’ αὐτὸν ἔλθωντι· τοὺς δὲ μὴ ἐπισταμένους, ἐν αὐτῷ δηλώσας ἀδικοῦντας, ἐκώλυσε ἀδικῆσαι.

[...] La scoperta del calcolo ha fatto cessare le discordie e ha accresciuto la concordia. Non è possibile che ci sia sopraffazione da che esso è stato trovato; c'è invece parità. Per esso infatti ci accordiamo nelle relazioni d'affari. Per mezzo suo i poveri ricevono dai ricchi e i ricchi danno ai poveri, avendo fiducia e gli uni e gli altri di avere la parte loro. Il calcolo è strumento di giudizio e impedisce i torti, trattenendo dalla colpa quelli che sanno contare, col mostrare che la loro colpa non rimarrà celata quando si ricorra ad esso; e impedisce del pari quelli che non lo conoscono, mostrando che in esso fanno torto altrui (trad. GIANNANTONI).

Cos'è il calcolo che gioca un ruolo politico così fondamentale? Il termine λογισμός significa, in senso stretto, il calcolo numerico realizzato nelle operazioni matematiche, e, in senso ampio, il processo di ragionamento in generale. Despotopoulos sostiene una traduzione in senso generale del termine come “calcolo razionale”⁴³; invece, Huffman difende la traduzione specificamente matematica di “calcolo numerico”⁴⁴. In favore della sua resa, Huffman argomenta che nella seconda parte del frammento si trovano vari riferimenti a nozioni quantitative, come quelle di aumento (αὔξησεν), di uguaglianza o proporzionalità (ἰσότητας, τὸ ἴσον), di voler avere di più (πλεονεξία) e di criterio collegato alla nozioni di misura (κανών). Secondo questa lettura, il termine designerebbe la capacità di realizzare operazioni numeriche e di capire le proporzioni esistenti fra i numeri, ad esempio quelle presentate da Archita in 47 B2 DK = 14. ARCHY. D15 LM come costitutive degli intervalli musicali. Si tratterebbe tuttavia di una capacità

sciuta come autentica (cf. ROWETT 2014, 84-85). HUFFMAN 2005, 188 suggerisce che, sulla base di una lettura unificata delle due “parti” del frammento intorno alla nozione di λογισμός, si può pensare che nell’opera da cui proviene questo frammento (denominata Περὶ μαθηματικῶν [IAMB. *De comm. math. sc.* XI,44,1]), Archita trattasse la questione del valore delle scienze per la vita umana. L’interpretazione di HUFFMAN 2005, 182, 196-200 mi sembra un po’ forzata, ed essa sembra meno plausibile poiché presuppone una correzione al testo della prima parte del frammento.

⁴³ DESPOTOPOULOS 1987, 291 s.

⁴⁴ HUFFMAN 2005, 204.

concepita in senso ampio, poiché, come vedremo, la buona organizzazione della città richiede che il calcolo sia esercitato anche da cittadini che non hanno una conoscenza specifica delle scienze matematiche.

Il frammento introduce la funzione politica del λογισμός tramite una contrapposizione fra la στάσις (“guerra civile”) e l’ὁμόνοια (“concordia”). Il concetto di ὁμόνοια nasce alla fine del V secolo, probabilmente come risposta alle diverse στάσεις generatesi nelle città greche durante la Guerra del Peloponneso⁴⁵. In effetti, il termine non si trova in Omero ed Esiodo; esso appare per la prima volta in Tucidide (VIII,75,2 e VIII,93,3) e Democrito (68 B250, 255 DK = 27. ΑΤΟΜ. D357, 364 LM), per diventare usuale nei discorsi di sofisti e retori dopo il 404 a.C., nonché nei dialoghi di Platone e nella riflessione politica ed etica di Aristotele. Nel momento in cui ha scritto Archita, quindi, il concetto era più o meno comune nel dibattito politico greco e si usava per enfatizzare la necessità di raggiungere una concordia fra le parti della città che permettesse di evitare la guerra civile oppure la sconfitta da altre città. Inoltre, l’uso del termine nel contesto specifico di una divisione della città in due parti, una di ricchi/oligarchici e una di poveri/democratici, è presente sin da Tucidide (VIII,75,2) e Democrito (68 B255 DK = 27. ΑΤΟΜ. D357 LM). Per queste ragioni, quello che sembra originale in Archita è il collegamento della realizzazione dell’ὁμόνοια con il λογισμός, collegamento che non trova riscontro prima di Platone ed Aristotele e che sembra essere stato recepito criticamente dai due filosofi classici⁴⁶.

Secondo Archita, la produzione di concordia avviene tramite la determinazione delle proporzioni giuste fra le quantità di ricchezza che ciascun membro della comunità politica deve avere, in maniera che si verifichi fra ricchi e poveri un rapporto che favorisca l’uguaglianza o, forse meglio, la giustezza nelle proporzioni (τὸ ἴσον) di ricchezza. Questo effetto politico è connesso con un altro di carattere più marcatamente etico, la riduzione in ciascun cittadino del

⁴⁵ HUFFMAN 2005, 200 ss. Risulta quindi problematico quanto riportato da Giamblico: che Pitagora raccomandasse la concordia (ὁμόνοια: IAMB. VP 45) nella città, passo che appare come una retroproiezione del concetto politico di ὁμόνοια sul racconto della vita di Pitagora. Tuttavia, è possibile che il concetto sia stato usato dai primi pitagorici nel senso più generale di “unità di pensiero” o “condivisione di intenzioni”. Ritengo possibile, inoltre, che la nozione di ὁμόνοια venisse usata allora in collegamento alla nozione di ἁρμονία e che questo complesso concettuale abbracciasse originariamente significati musicali, matematici, etici, politici e cosmologici, come argomenta PELOSI 2016, 200 per il caso specifico dell’armonia in *De victu* I,8. L’originaria ampiezza semantica della nozione di ὁμόνοια si potrebbe scorgere dal fatto che essa fosse concepita ancora da Archita sia in senso politico che matematico, polisemia criticata poi da Aristotele (vd. EN 1167a25).

⁴⁶ Cf. HUFFMAN 2005, 201–206; PALMER 2014, 206; SCHOFIELD 2014, 73–82.

desiderio di avere più del giusto (*πλεονεξία*), riduzione che invece consente la coltivazione dell'uguaglianza (*ισότης*) sociale⁴⁷. L'effetto politico del calcolo sembra richiedere, quindi, che ogni cittadino sia in grado di riconoscere la proporzione giusta nel suo rapporto con gli altri. D'altronde, sembra anche cruciale per la proposta di Archita che individui esperti nelle scienze matematiche svolgano una funzione importante in questo processo. La funzione politica del calcolo numerico politico avrebbe quindi una doppia faccia: da un lato, si tratterebbe della sviluppata competenza matematica di governanti e di giudici, individui in grado di *realizzare* operazioni matematiche complesse per risolvere problemi concreti; dall'altro, della capacità, da parte di ogni cittadino, di *riconoscere* la giustezza delle proporzioni determinate tramite le operazioni matematiche. Questo rapporto fra "sapienti" e "popolo", se si permettono tali termini, fa di Archita un "democratico moderato"⁴⁸, che vede appunto nell'accessibilità o "trasparenza" universale delle matematiche, anche per chi non le domina in senso vero e proprio, il fondamento del ruolo politico del calcolo numerico, senza eliminare la necessità di individui esperti nelle scienze matematiche. Tale rappresentazione di Archita si accorda bene con la presentazione aristotelica di Taranto come un sistema sì democratico, ma che favorisce anche il "buon governo", giungendo al giusto bilanciamento tramite l'abbinamento di cariche per elezione e per sorteggio, poiché il sorteggio permette una partecipazione di tutti i cittadini senza distinzioni, laddove l'elezione consente al popolo di essere governato da individui scelti per le loro competenze (cf. *Pol.* VI 1320b10-11).

In varie forme di interazione sociale e più precisamente nei contratti (*συναλλάγματα*), dunque, il calcolo fornisce un punto di riferimento che permette di risolvere le questioni in maniera trasparente. È proprio in questo senso che esso viene chiamato *κανών* da Archita. Questo termine si riferisce originariamente alla riga del falegname, ma, come nota Huffman, ha uno sviluppo cruciale con il libro di Policleteo, denominato appunto *Κανών*, in cui lo scultore avrebbe studiato le proporzioni geometriche "canoniche" da lui immortalate nel suo *Doriforo*⁴⁹. Sembra che Archita chiami il calcolo *κανών* sulla base di questo senso forte del termine, cercando così di stabilire in esso una dimensione normativa per il governo della città. Un secondo senso importante del termine *κανών* è suggerito dalla comprensione più generale di *λογισμός* come "calcolo razionale": in quanto canone, la capacità razionale condivisa da tutti

⁴⁷ Il punto richiama la connessione che, secondo Stobeo (II,23,4), sarebbe stata stabilita da Pitagora fra *φιλία* e *ισότης*.

⁴⁸ HUFFMAN 2005, 190.

⁴⁹ HUFFMAN 2005, 219 s.

i cittadini costituisce un criterio di verità, misura quindi di natura epistemologica, simile a quella individuata da Democrito (τῶδε τῶ κανόνι: 68 B6 DK = 27. ΑΤΟΜ. D17 LM).

Questa determinazione delle funzioni normative ed epistemologiche consente di inserire Archita nel più ampio discorso greco sul rapporto fra razionalità e politica⁵⁰. Come accenna Huffman, il ruolo normativo del calcolo risulta molto simile a quello del μέτρον, concetto centrale nella riflessione politica greca già da Solone (μέτρον, ὃ δὴ πάντων πείρατα μούνον ἔχει: 20 G.-P. = 16 W.)⁵¹ e che, come abbiamo visto, ha un ruolo fondamentale nel pensiero di Eraclito (22 B30, 94 DK = 9. HER. D85, 89c LM)⁵². Questo suggerisce che c'è una somiglianza fra il pensiero politico di Archita e quello di Eraclito, somiglianza che non è da spiegare necessariamente come una ricezione di Eraclito da parte di Archita, ma piuttosto come espressione di una tendenza diffusa nel pensiero greco a collegare razionalità e politica. Sul versante epistemologico della questione, il λογισμός di Archita nel senso più generale di "calcolo razionale" può essere assomigliato per certi versi al λόγος eracliteo, nel senso che la capacità di ragionare a cui accenna Archita risulta analoga alla competenza razionale di "coloro che intendono parlare con intelligenza" (ξὺν νόῳ λέγοντας: 22 B114 DK = 9. HER. D105 LM), quei cittadini che, secondo Eraclito, sono in grado di ricollegarsi alla dimensione comune (τῶ ξυνῶ πάντων) che permette loro di agire effettivamente in ambito politico.

Anche se il pensiero politico di Archita appare come espressione della comune tendenza greca di collegare razionalità e politica, presente anche in Eraclito, bisogna riconoscere che la determinazione matematica del calcolo stacca Archita dalla storia precedente del pensiero politico greco. La singolarità di Archita si

⁵⁰ SASSI 2007, 199-200 fa notare come la riflessione politica del frammento sia in certa misura indipendente dal pensiero matematico esposto altrove da Archita. Specificamente, la riflessione politica sarebbe indipendente dalla concezione gerarchizzata dello spazio governato da rapporti geometrici, che VERNANT 1962, 124-125 vedeva come la base del pensiero politico di Archita. L'esito dell'interpretazione di Sassi è quello di cogliere Archita come un pensatore che reagisce in maniera originale al conflitto fra ricchi e poveri nella Taranto del suo tempo, ipotesi che spiega bene l'innegabile carattere democratizzante del pensiero di Archita rispetto ai suoi predecessori nella filosofia politica greca.

⁵¹ Secondo ROBITZSCH 2018, 8; LONG 2013, 219, già in Solone il μέτρον è una misura che governa tutte le cose del cosmo, una misura cosmologica, lettura che prende il πάντων come plurale neutro. Se lo leggiamo come un plurale maschile si parla invece, come suggeriscono VLASTOS 1946, 65-67; KAHN 1979, 180, di una misura bensì divina per la sua dignità, ma prodotta primariamente fra le parti della città, i partiti politici, i ricchi e i poveri, il che a mio avviso è più in concordanza con l'azione politica storicamente svolta da Solone.

⁵² Cf. HUFFMAN 2005, 202.

coglie anche nel fatto che alla centralità della razionalità numerica per l'azione politica corrisponde una posizione democratica, benché, per le ragioni che abbiamo detto, moderata. Certo, pare che si mantenga in Archita la tensione trovata in Eraclito fra l'accessibilità universale del sapere, che è appunto $\xi\upsilon\nu\acute{o}\nu$, e il fatto che solo pochi individui giungono all'acquisizione effettiva di esso, con l'inevitabile conseguenza che solo tali individui eccezionali sono veramente capaci di governare la città. Tuttavia, in consonanza con lo spirito comunitario del pitagorismo delle origini, questo non porta Archita verso nessuna forma di disprezzo "eracliteo" dei molti, ma piuttosto verso la necessaria guida che i sapienti devono esercitare nella città. Se questa interpretazione del pensiero politico di Archita ha senso, allora si può cogliere bene il posto del tarantino nella storia del pensiero politico greco come uno sviluppo di idee già presenti nel primo pitagorismo e in Eraclito, sviluppo in cui c'è maggiore spazio per la partecipazione popolare, ma in cui le gerarchie sociali (ricchi/poveri, sapienti/molti) sono mantenute, secondo una certa razionalità pro-aristocratica che non permette lo schiacciamento di esse. Secondo le testimonianze sull'azione politica di Archita ricordate all'inizio di questa sezione, la sua figura stessa può interpretarsi come quella di un $\alpha\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ al potere, che ha saputo applicare la razionalità matematica alla pratica politica.

4. Conclusione

La presentazione delle figure di Pitagora ed Archita ha mostrato alcuni punti di contatto fra le idee sull'armonia e sulla politica di quei pensatori e quelle di Eraclito. Questo contatto ha, da un lato, la forma di influssi culturali condivisi, e dall'altro, la forma di somiglianze strutturali fra i pensatori in questione. Per quanto riguarda gli influssi condivisi, si è ipotizzato che Pitagora ed Eraclito abbiano preso spunto dallo sviluppo della tecnica musicale nel VI secolo a.C., che mostra loro il potenziale semantico e concettuale della nozione musicale di armonia. Secondo questa ipotesi, c'è fra il primo pitagorismo e il pensiero eracliteo un interesse comune per l'armonia, l'ordine, la misura e il limite. Per quanto riguarda la somiglianza strutturale e secondo un'ulteriore ipotesi, l'interesse condiviso per l'armonia può aver trovato espressione nell'impostazione politica generale sia di Pitagora che di Eraclito, due pensatori che, con enfasi ed esiti diversi, combinano dei tratti aristocratici e comunitari nelle loro impostazioni politiche, contrassegnate dal rispetto quasi religioso della legge, di origine divina. E sembra essere precisamente nel rispetto della legge come fattore comune strutturante dell'insieme sociale che troviamo la forma politica della nozione di armonia e di concordia di questi pensatori.

In Archita, infine, si ricongiungono esplicitamente e sistematicamente due tratti del pitagorismo delle origini, l'interesse per il numero e per l'armonia e l'interesse politico. Archita opera, forse per la prima volta nel pensiero politico greco, l'applicazione politica della razionalità specificamente numerica, ma ciò facendo si inserisce in una tradizione che include Solone, Pitagora ed Eraclito, pensatori che tematizzano da diversi punti diversi e con esiti diversi il rapporto fra razionalità e politica. La figura di Archita sembra perciò rappresentare l'ultimo e lontano esito in ambito politico dell'interesse pitagorico ed eracliteo per l'armonia e il limite. Attraverso il Tarantino l'applicazione della razionalità, anche di quella specificamente numerica, in ambito politico sarà raffinata da Platone ed Aristotele, e, attraverso i due classici, passerà a formare parte del pensiero politico occidentale.

Bibliografia

- BARKER, A. 2007, *The Science of Harmonics in Classical Greece*, Cambridge.
- BURKERT, W. 1972, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Mass.).
- CENTRONE, B. 1996, *Introduzione ai pitagorici*, Roma - Bari.
- CENTRONE, B. 2018, "Il Pitagora politico e la comunione dei beni del primo pitagorismo", in: F. FRONTEROTTA - F. MASI (edd.), *Dai Presocratici a Platone*, Roma, pp. 31-48.
- DES PLACES, E. - SEGONDS, A.-P. 1982, *Porphyre, Vie de Pythagore, Lettre à Marcella. Edizione critica e traduzione*, Paris.
- DESPOTOPOULOS, C. 1987, "La signification des mots λογισμός et λογιστικά chez Archytas", *Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, 62, Nu. 1, pp. 291-303.
- DIELS, H. - KRANZ, W. 1922, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin.
- DILCHER, R. 2013, "How Not to Conceive Heraclitean Harmony", in: SIDER - OBBINK 2013, pp. 263-280.
- FANTINO, E. - MUSS, U. - SCHUBERT, C. - SIER, K. (edd.) 2017, *Heraklit im Kontext*, Berlin - Boston (Studia Praesocratica, 8).
- FRÄNKEL, H. 1973, *Early Greek Poetry and Philosophy: A History of Greek Epic, Lyric, and Prose to the Middle of the Fifth Century*, (trad.) M. HADAS - J. WILLIS, New York - London.
- FRONTEROTTA, F. 2013, *Eraclito, Frammenti, testo greco a fronte*, Milano.
- GIANGIULIO, M. 1991, *Giamblico, La vita pitagorica, testo greco a fronte*, Milano.
- GIANNANTONI, G. 1983, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti. Edizione e traduzione*, Roma - Bari.

- GIRGENTI, G. – SODANO, A. R. 1998, *Porfirio, Vita di Pitagora. Edizione e traduzione*, Milano.
- GRAHAM, D. 2014, “Philolaus”, in: C. HUFFMAN (ed.), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge, pp. 46–68.
- HORKY, P. S. – JOHNSON, M. R. 2020, “On Law and Justice Attributed to Archytas of Tarentum”, in: D. WOLFSORF (ed.), *Early Greek Ethics*, Oxford, pp. 455–490.
- HUFFMAN, C. 1993, *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic: A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays*, Cambridge.
- HUFFMAN, C. 2005, *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, Cambridge.
- HUFFMAN, C. 2013, “Philolaus’ Critique of Heraclitus”, in: SIDER – OBBINK 2013, pp. 121–144.
- HUFFMAN, C. (ed.) 2014, *A History of Pythagoreanism*, Cambridge.
- JOLY, R. – BYL, S. (edd.) 2003², *Hippocratis De diaeta*, Berlin (*Corpus Medicorum Graecorum*, I,1,2).
- KAHN, C. 1979, *The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*, Cambridge.
- KIRK, G. 1954, *Heraclitus: The Cosmic Fragments. Edited with an Introduction and Commentary*, Cambridge.
- LAKS, A. – MOST, G. 2016, *Les débuts de la philosophie, Des premiers penseurs grecs à Socrate. Textes édités, réunis et traduits*, Paris.
- LONG, A. A. 1975, “Heraclitus and Stoicism”, *Filosofia*, 5, pp. 133–156.
- LONG, A. A. 2013, “Heraclitus on Measure and the Explicit Emergence of Rationality”, in: SIDER – OBBINK 2013, pp. 201–224.
- MARCOVICH, M. 1967, *Heraclitus: Greek Text with a Short Commentary (editio maior)*, Mérida.
- MCINTOSH SNYDER, J. 1984, “The Harmonia of Bow and Lyre in Heraclitus Fr. 51 (DK)”, *Phronesis*, 29, pp. 91–95.
- MOURELATOS, A. P. D. 1965, “Heraclitus, FR. 114”, *The American Journal of Philology*, 86, Nu. 3, pp. 258–266.
- PALMER, J. 2014, “The Pythagoreans and Plato”, in: HUFFMAN 2014, pp. 204–226.
- PELOSI, F. 2016, “Music for Life: Embryology, Cookery and *Harmonia* in the Hippocratic *On Regimen*”, *Greek and Roman Musical Studies*, 4, pp. 191–208.
- RAAFLAUB, K. 2017, “Shared Responsibility for the Common Good: Heraclitus, Early Philosophy, and Political Thought”, in: FANTINO ET ALII 2017, pp. 103–128.
- RAMNOUX, C. 1959, *Mythologie ou la famille olympienne*, Paris (= RAMNOUX, C. 2020, *Œuvres*, I, Paris, pp. 621–763).
- RIEDWEG, C. 2008, *Pythagoras: His Life, Teaching, and Influence*, Ithaca (NY).
- ROBITZSCH, J. 2018, “Heraclitus’ Political Thought”, *Apeiron*, 51, Nu. 4, pp. 1–22.

- ROWETT, C. 2013, "Philosophy's Numerical Turn: Why the Pythagoreans' Interest in Numbers Is Truly Awesome", in: SIDER – OBBINK 2013, pp. 3–32.
- ROWETT, C. 2014, "The Pythagorean Society and Politics", in: HUFFMAN 2014, pp. 112–130.
- SASSI, M. M. 2007, "Ordre Cosmique et 'Isonomia': en repensant *Les Origines de la pensée grecque* de Jean Pierre Vernant", *Philosophie antique*, 7, pp. 189–218.
- SASSI, M. M. 2015, "How Musical Was Heraclitus' Harmony? A Reassessment of 22 B 8, 10, 51 DK", *Rhizomata*, 3, Nu. 1, pp. 3–25.
- SCAPIN, N. 2020, *The Flower of Suffering: Theology, Justice, and the Cosmos in Aeschylus' Oresteia and Presocratic Thought*, Berlin – Boston (Trends in Classics, 97).
- SCHOFIELD, M. 2014, "Archytas", in: HUFFMAN 2014, pp. 69–87.
- SCHOFIELD, M. 2015, "Heraclitus on Law (Fr. 114 DK)", *Rhizomata*, 3, Nu. 1, pp. 47–61.
- SCHUBERT, C. 2017, "Heraklit und die ionischen Isonomien", in: FANTINO ET ALII 2017, pp. 129–150.
- SCHLUDERER, L. R. 2019, "The World as a Harmony: Philolaus' Metaphysics of Harmonic Structures and the Hierarchy of Living Beings", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 56, pp. 1–44.
- SENZASONO, L. 1996, "Eraclito e la legge", *Gerion*, 14, pp. 53–75.
- SERRA, C. 2019, *Intendere l'unità degli opposti. La dimensione musicale nel concetto eracliteo di armonia*, Milano.
- SIDER, D. – OBBINK, D. 2013 (edd.), *Doctrine and Doxography*, Berlin – Boston (Sozomena, 14).
- VERNANT, J.-P. 1962, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris.
- VLASTOS, G. 1946, "Solonian Justice", *Classical Philology*, 41, Nu. 2, pp. 65–83.
- VLASTOS, G. 1947, "Equality and Justice in Early Greek Cosmologies", *Classical Philology*, 42, Nu. 3, pp. 156–178.
- WEST, M. L. 1971, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford.
- ZHMUD, L. 2017, "Heraclitus on Pythagoras", in: FANTINO ET ALII 2017, pp. 171 to 186.
- ZHMUD, L. 2018, "Physis in the Pythagorean Tradition", *Philologia Classica*, 13, Nu. 1, pp. 50–68.

Summary

HARMONY, CONCORD, AND POLITICS IN HERACLITUS
AND THE PYTHAGOREANS

This paper examines the relation between Pythagorean and Heraclitean political views. I argue that for Pythagoras, Heraclitus, and Archytas the cosmological and musical notions of harmony (ἁρμονία) and the related notion of concord (ὁμόνοια) have an intrinsic political significance. These thinkers variously reflect upon political harmony and concord, and agree that a crucial condition for it is law (νόμος), which according to Pythagoras and Heraclitus has a divine origin. I begin with the Heraclitean fragments 22 B51, 54, 72, and 114 DK, in which social and political reflection is connected with the theory of the harmony of opposites. In the case of Pythagoras and early Pythagoreanism, the intense, albeit indirect political influence in Magna Graecia – as transmitted by Iamblichus and Porphyry – offers evidence for social and political ideas determined by a reflection on the cosmological role of harmony and number. Finally, Archytas' political application of rational calculation in fragment 47 B3 DK, which aims at producing concord by establishing the just measures of wealth in the city, together with the testimony on Archytas' intense and fruitful political activity, can be taken as confirmation that the thinker's wider cosmological views were indeed intertwined with his political reflection and action.

Keywords: harmony; concord; law; Heraclitus; Pythagoras; Archytas

DIEGO GARCÍA RINCÓN
Ludwig-Maximilians-University Munich
Faculty of Philosophy, Philosophy of Science
and Religious Studies
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München
Germany
D.Garcia@campus.lmu.de

EIRENE STUDIA GRAECA ET LATINA

ISSN 0046-1628

Founded 1960

Eirene. Studia Graeca et Latina is an international refereed scholarly journal of classics which is published by the Centre for Classical Studies at the Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences, Prague. It welcomes and publishes original research on classics, reception of Antiquity and classical traditions. It also brings up-to-date reviews of scholarly literature on these subjects. ■ The journal accepts submissions in English, German, French and Italian. All contributions (except for reviews) are sent anonymously for peer-review. ■ *Eirene. Studia Graeca et Latina* is abstracted / indexed in following scientific databases: L'année philologique; The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH); European Reference Index for Humanities (ERIH PLUS); Modern Language Association International Bibliography; Scopus; Web of Science; EBSCO. ■ For manuscript submission guidelines, contents of previously published issues and more, please visit the journal's homepage: <http://www.ics.cas.cz/en/journals/eirene>. ■ All article submissions and subscription / exchange orders (back issues are also available for purchase) are to be sent by e-mail to: eirene@ics.cas.cz. Books for review and other correspondence should be mailed to:

Eirene. Studia Graeca et Latina

Centre for Classical Studies at the Institute of Philosophy
of the Czech Academy of Sciences

Na Florenci 3

110 00 Prague 1

Czech Republic

tel.: +420 234 612 330

fax: +420 222 828 305

EIRENE STUDIA GRAECA ET LATINA

LVII / 2021 / I-II

© Centre for Classical Studies at the Institute of Philosophy
of the Czech Academy of Sciences, Prague

Prague 2021
ISSN 0046-1628

Editor-in-chief
PETR KITZLER
Centre for Classical Studies,
Czech Academy of Sciences, Prague

Assistant Editors

NEIL ADKIN (University of North Carolina at Chapel Hill) - JAN BAŽANT (Centre for Classical Studies, Czech Academy of Sciences, Prague) - JAN N. BREMMER (University of Groningen) - KATHLEEN M. COLEMAN (Harvard University) - SIEGMAR DÖPP (University of Göttingen) - HERMANN HARRAUER (University of Vienna) - STEPHEN HARRISON (Corpus Christi College, University of Oxford) - HERBERT HEFTNER (University of Vienna) - BRAD INWOOD (Yale University) - IRENE J. F. DE JONG (University of Amsterdam) - DAVID KONSTAN (New York University) - WALTER LAPINI (University of Genova) - GLENN W. MOST (Scuola Normale Superiore di Pisa / University of Chicago) - LISA C. NEVETT (University of Michigan) - † PAVEL OLIVA (Centre for Classical Studies, Czech Academy of Sciences, Prague, emeritus) - JIŘÍ PAVLÍK (Charles University, Prague) - ROSARIO PINTAUDI (University of Messina) - ILARIA L. E. RAMELLI (Angelicum - Sacred Heart University - Oxford) - ALAN SOMMERSTEIN (University of Nottingham) - DMITRY VL. TRUBOTCHKIN (Russian University of Theater Arts - GITIS, Moscow)

Managing Editor
JAKUB ČECHVALA
Centre for Classical Studies, Czech Academy of Sciences, Prague

cover and graphic design © Markéta Jelenová
typesetting © Jana Andrllová
print © Karolinum Publishers