Marcello Catarzi

Gli scritti delle donne pitagoriche: una pietra di paragone per la moderna prospettiva di “genere”

Pitagoriche. Scritti femminili di età ellenistica, a cura di Claudia Montepaone, traduzione e note di Ida Brancaccio, Edipuglia, Bari 2011.

Abstract

L'edizione dei testi delle donne pitagoriche curata da Claudia Montepaone costituisce un singolare banco di prova per la categoria storiografica del “genere”. Innanzitutto per quanto riguarda il problema dell'autenticità dei testi femminili, poi per la necessità di non attuare approcci modernizzanti al pensiero antico anche nel caso di questioni particolarmente urticanti per la coscienza delle studiose attuali quali la legittimazione del ruolo domestico e subalterno della donna. La curatrice invita a risalire dalle affermazioni programmatiche delle varie filosofe ai presupposti di fondo del sistema pitagorico che consentono di rileggere tali affermazioni secondo un senso che le impostazioni attualizzanti tenderebbero a disconoscere.

Keywords: genere, donne pitagoriche, testi filosofici

Il volume *Pitagoriche. Scritti femminili di età ellenistica*, a cura di Claudia Montepaone, Edipuglia, Bari 2011, costituisce la prima edizione integrale in lingua italiana, con il testo originale greco, di testimonianze, frammenti e testi di donne appartenenti alla comunità pitagorica, o almeno presentate come tali¹. Già nel titolo dell'opera vi è un esplicito richiamo all'edizione in tre volumi *Pitagorici* di Maria Timpanaro Cardini, Firenze, 1958-1964², anche se il modello di edizione assunto come termine di riferimento è *The Pythagorean Texts of Hellenistic Period*, a cura di H. Thesleff, Åbo, 1965. Solo con questa edizione, infatti, si pone il problema dell'identificazione e dell'identità delle donne pitagoriche, nonché dell'autenticità degli scritti attribuiti loro.

Rispetto a questa edizione – comprensiva di tutti i testi della tradizione pitagorica – l'edizione curata da Claudia Montepaone isola i testi attribuiti alle donne, con relative testimonianze biografiche, e li integra con autrici ed indicazioni non menzionate o espunte da Thesleff.

Ma la pubblicazione di questo insieme di scritti di carattere biografico e dottrinario, molti dei quali in forma epistolare, rappresenta soprattutto un singolare banco di prova

¹ Una selezione parziale di tale materiale era stata realizzata nell'appendice al volume Aristotele, *L'amministrazione della casa*, (a cura di C. Natali), Roma-Bari 1995, pp. 121-137 e in D. Nisticò, *Theano: una pitagorica attuale*, Soveria Mannelli 2003.

² Una ristampa anastatica di quest'opera, a cura di G. Reale e con l'aggiornamento bibliografico di G. Girgenti, è stata realizzata per i tipi di Bompiani nel 2010, con il titolo *Pitagorici antichi. Testimonianze e frammenti*.

per la prospettiva storiografica di “genere”³. Quella del “genere” è, infatti, una prospettiva o categoria “moderna”, estranea al mondo antico, e quindi fino a che punto è possibile assumere un punto di vista ed una conseguente connotazione valutativa per ricostruire un contesto culturale caratterizzato proprio dall’assenza di tale punto di vista e dai presupposti per poterlo legittimare⁴?

Infatti nella dottrina di Pitagora non ha alcun senso una distinzione tra un “pensiero maschile” ed un “pensiero femminile”, ma vi è il pensiero *tout court*, caratterizzato dal rispecchiamento in forma concettuale e linguistica della struttura dell’universo e dalla normatività relativa alla particolare posizione che in esso assume l’essere umano, composto da uomini e da donne. Per il pitagorismo “maschile” e “femminile” sono aggettivi che hanno esclusivamente a che fare con i corpi, e con le organizzazioni di ruolo che si strutturano in base alle caratteristiche di questi. Il corpo, $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$, non costituisce – per tale dottrina – il nucleo identitario della persona. Questo è rappresentato piuttosto dall’anima, $\psi\upsilon\chi\acute{\alpha}$, che è immateriale, quindi incorporea, e pertanto priva di determinazioni sessuate. L’anima, nel corso nel suo processo evolutivo, si incarna in vari corpi, che possono essere di animali o di esseri umani, e che possono avere connotazioni sessuali diverse. Inoltre, nei testi e nelle testimonianze pitagoriche di cui disponiamo, l’essere uomo o donna prima ancora di avere a che fare con “ruoli sociali” diversi, caratterizzati da eminenza o subordinazione, ha a che fare con “ruoli familiari” distinti e connessi tra loro. Ossia “essere uomo”, nella dottrina e nella comunità pitagorica a cui la dottrina è strettamente collegata e a cui si rivolge, significa “essere padre”, “essere figlio”, “essere marito” di altri membri della comunità, così come “essere donna” significa “essere moglie”, “essere figlia” ed “essere madre”. La prima e costitutiva relazione dell’individuo, ossia dell’anima asessuata che si è incarnata in un corpo sessuato, è la relazione familiare. Il sapere ed i modelli di comportamento vengono trasmessi attraverso rapporti di parentela e sono da questi legittimati. Spesso le relazioni parentali appaiono equivalenti: Theano, che Clemente alessandrino presenta come “la prima donna che si occupò di filosofia”, ad esempio, secondo alcune fonti è figlia di Pitonatte, secondo altre è figlia di Brontino crotoniate, secondo altre ancora è moglie di Pitagora, secondo altre ne è la figlia, oppure la allieva che ne educa il figlio. Si tratta in ogni caso di relazioni di stretta contiguità personale e di profonda condivisione di vita.

Per conservare ed affinare la prospettiva di genere nella lettura dei testi delle donne pitagoriche è quindi necessario prescindere dalle modernizzazioni, come indica opportunamente Claudia Montepaone, ed in particolare dalle valutazioni della filosofia

³ È proprio assumendo il punto di vista del “genere” che Claudia Montepaone aveva iniziato ad accostarsi al tema delle donne pitagoriche già nel 1993 con il saggio *Theano la pitagorica*, in N. Loreaux (a cura di), *La Grecia al femminile*, Roma-Bari, pp. 73-105, per proseguire con *Le donne nella “città del buon governo”: brevi cenni a proposito di ideologie, utopie e pratiche del femminile nella Grecia antica*, in M. Pelizzari (a cura di) *Le donne e la storia. Proposte di metodo e confronti storiografici*, Napoli 1955, pp. 63-85 e *Le donne serve nelle precettistica pitagorica: la lettera di Theano a Callisto, giovane sposa*, in F. Reduzzi-A. Storchi (a cura di), *Femmes-esclaves. Modèles d’interprétations anthropologique, économique, juridique*, Napoli 1999, pp. 237-249.

⁴ Su tale questione mi permetto di rimandare a M. Catarzi, *Considerazioni critiche su “genere” e “differenza”*, nel volume *Le donne e la storia. Problemi di metodo e confronti storiografici*, a cura di M. R. Pelizzari, Napoli 1995, pp. 163-180.

pitagorica come “gabbia” per l’identità femminile⁵. Ad esempio, nel caso dell’epistolario delle Pitagoriche, la questione se si tratti di lettere “veramente” scritte da donne alle donne, oppure da uomini, oppure da donne opportunamente educate dagli uomini ad essere quel tipo di donne che loro vorrebbero, perde il suo senso proprio se si assume una prospettiva di genere⁶. Non si tratta infatti, secondo tale orientamento, di smascherare una contraffazione e di recuperare un’identità femminile al di là e a prescindere dalla manipolazione maschile. Lo stesso maschile che avrebbe effettuato la manipolazione sarebbe a sua volta un risultato di una costruzione precedente a cui avrebbero concorso anche gli elementi femminili della comunità, anch’essi preliminarmente forgiati a tale scopo. Si tratta piuttosto di presentare il complesso della dottrina pitagorica come un “dispositivo”. Esso risulta, così, come una sorta di “apparato” entro cui si definiscono le varie soggettività sessuate, e che assegna ruoli identitari e norme di comportamento. Esso individua le leggi che governano l’universo e all’interno di questo evidenzia i confini di quella “regione a statuto speciale” che è costituita proprio dall’essere umano⁷. Ma soprattutto il “dispositivo” della dottrina pitagorica pone in rilievo una duplice necessità nel rapporto tra l’individuo – tanto maschile quanto femminile – e l’universo. Infatti, se l’universo è il contesto necessario per l’individuo (esso esiste solo in quanto è collocato nel cosmo, solo in quanto si trova in quella specifica posizione ed in quel ruolo che lo definiscono e lo individuano), l’individuo (nella specificità e particolarità della sua posizione) è altrettanto necessario per l’universo. Attraverso il riconoscimento di una reciproca compenetrazione e determinazione tra individuo e cosmo, attraverso una serrata corrispondenza tra il macrocosmo dell’universo e il microcosmo tanto dell’individuo quanto dell’*οἶκος*, viene estremamente sfumata ogni gerarchia di ruoli. Ogni elemento del sistema universale è essenziale al sistema stesso, e deve pertanto svolgere al meglio la propria funzione, in quanto anche in tale funzione ne va dell’universo nella sua interezza. In questo modo la “filosofia” è anche il consapevole comportamento teso ad attuare e ad incentivare, nel microcosmo dell’*οἶκος*, una componente di ordine che risulta essenziale per realizzare la giustizia e l’armonia nell’universo. I parametri di carattere sociale e storico – quali centralità e marginalità, eminenza e subordinazione o esclusione – su cui si è incentrata ampiamente la critica di stampo femminista recedono dinnanzi alla consapevolezza che, se in ogni punto dell’universo ne va dell’universo nella sua interezza, ogni punto è ugualmente importante ed ugualmente essenziale. Pertanto i criteri di rilevanza e di differenziazione sociale

⁵ Questo è il caso, ad esempio di G. Sissa, *Filosofie del genere: Platone, Aristotele e la differenza dei sessi*, in G. Duby-M. Perrot, *Storia delle donne. L’antichità* (a cura di P. Schmitt Pantel), Roma-Bari 1990, pp. 58-100 e A. Cavarero, *Nonostante Platone*, Roma 1991.

⁶ Risultano così ridimensionati quei rischi in qualche modo già denunciati da Nicole Loreaux nell’Introduzione a *La Grecia al femminile*: «attraverso gli uomini e solo attraverso gli uomini, [...] sono note l’esistenza e l’identità delle donne», *op. cit.*, p. XII.

⁷ Particolarmente illuminante a questo proposito è il frammento, attribuito ad Aisara o Aresa, di cui è ignoto proprio il genere, tratto dall’opera *La natura dell’uomo*. Per la particolare caratteristica della propria anima, composta da tre parti eterogenee, l’essere umano è presentato come il luogo dell’ingiunzione, dell’instaurazione della “norma”. È solo per l’uomo che in tutto l’universo si dà la legge e si corre il conseguente rischio di una trasgressione ad essa (Cfr. *Pitagoriche. Scritti femminili di età ellenistica*, a cura di Claudia Montepaone, Bari 2011, d’ora in poi citato con *Pitagoriche*, pp. 68-70).

Gli scritti delle donne pitagoriche: una pietra di paragone per la moderna prospettiva di
“genere”

sono tutti convenzionali e condizionati dalla parzialità e dalla limitatezza dei punti di vista.

Un primo annoso problema, di carattere generale, con cui deve necessariamente misurarsi chi si accinge a realizzare un'edizione di testi pitagorici è quello relativo alla attendibilità delle fonti sul pitagorismo. Nel caso specifico dell'edizione degli scritti delle donne pitagoriche condotta secondo una prospettiva di genere, tale problema acquista uno spessore ed un significato del tutto particolari. Sino all'edizione Thesleff, del 1965, dominava l'interpretazione proposta da E. Zeller in *Pythagoras und die Pythagorassage*, del 1855, secondo la quale solo le testimonianze del IV secolo, in particolare Platone ed Aristotele⁸, potevano risultare affidabili sul pitagorismo. Le filosofie post-classiche, o di età ellenistica, in particolare quelle di impronta neoplatonica, avrebbero interamente, o almeno in buona parte, riscritto il passato recente della filosofia e ne avrebbero addirittura inventato o reinventato il passato remoto. Per la realizzazione di tale obiettivo, determinante sarebbe stata la diffusa sensibilità sincretistica e filoorientale nonché il fascino esercitato dalle religioni misteriche. Tutto ciò avrebbe avuto ricadute non lievi proprio sull'immagine di Pitagora e sulla sua dottrina.

Aristotele, invece, aveva presentato i Pitagorici come una scuola o un gruppo di filosofi non identificati con un nome proprio. L'unica eccezione era il nome del maestro Pitagora ripreso dall'appellativo del gruppo. Tale scuola veniva indicata come del tutto priva di apporti individuali e dominata da una sorta di “pensiero unico” che imponeva comunque agli allievi di mettere in comune tutte le acquisizioni che potevano avere realizzato individualmente. Una tale circostanza però non consente di inferire che all'epoca di Aristotele non si avessero più notizie certe sui singoli Pitagorici antichi⁹. Aristotele, infatti, non si poneva alcuna finalità di ricostruzione storiografica o di dossografia, e quindi non aveva alcun interesse a menzionare singoli Pitagorici. Considerava, piuttosto, in blocco il loro pensiero e sempre in relazione agli argomenti che egli, di volta in volta, affrontava. Del resto lo stesso H. Diels ipotizza che il cosiddetto “catalogo di Giamblico”, che costituisce la prima redazione dettagliata di nomi di appartenenti alla scuola di Pitagora, potesse essere stato redatto circa otto secoli prima da Aristosseno di Taranto. Comunque, la caratteristica delle testimonianze di età “classica”, a prescindere dal loro grado di attendibilità, che non sarebbe in ogni caso dovuto alla loro maggiore vicinanza temporale a Pitagora, è quella di presentare il Pitagorismo come un ordito di tendenze e di linee ideali. In questo modo i Pitagorici si caratterizzerebbero, quasi paradossalmente, proprio per il loro anonimato, per l'intercambiabilità tra i membri del

⁸ Per quanto riguarda Platone si veda *Repubblica*, VII, 530 d 8 e X, 600 b 2-3 e *Lettera XIII* 360 b 7. Per Aristotele: *Metafisica*, I, 986 a 30, 985 b 23, 986 b 1, 987 a 13, 987 b 11, 987 b 24, 987 b 31, 989 b 29, 990 a 33; III, 996 a 6, 1001 a 10; VII, 1036 b 19; X, 1053 b 12; XII, 1072 b 31; XIII, 1078 b 21, 1080 b 16, 1080 b 31, 1083 b 8; XIV, 1090 a 21, 1090 a 31, 1091 a 14; *Grande Etica* I, 1182 a 12, 1194 a 30; *Etica Nicomachea* I, 1096 b 5; II, 1106 b 30; V, 1132 b 22; *De Anima* I, 404 a 17, 407 b 22; *Analitici Posteriori* II, 94 b 33; *Fisica* III, 203 a 4, 203 a 6, 204 a 33; IV, 213 b 23, 222 b 18; *De Caelo* I, 268 a 11; II, 284 b 7, 285 a 10, 285 b 25, 291 a 8, 293 a 21, 293 b 1; III, 300 a 7; *De sensu* 445 a 16, 493 a 31; *Metereologica* I, 342 b 30, 345 a 14.

⁹ Come invece sostengono M. Timpanaro Cardini, in *Pitagorici* III, op. cit. pp. 3-26 e G. Reale in Aristotele, *Metafisica*, Milano 2002, 3ª ed., n. 10, p. 697.

gruppo. L'essenziale ed icastico appellativo οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι, "i cosiddetti pitagorici", o meglio "coloro che sono chiamati (καλούμενοι) Pitagorici" (e basta), a prescindere da alcuna connotazione individuale, impiegato da Aristotele in *Metafisica* I, 985 b 23, riprendeva proprio quanto Platone aveva fatto sostenere a Socrate in *Repubblica*, X, 600 b 2-3. Qui Pitagora, in un sottile gioco di ironia in cui veniva positivamente confrontato con Omero, risultava essere stato un filosofo "particolarmente amato", al punto da aver fornito il proprio nome ad un τρόπον τοῦ βίου, ad uno "stile di vita", ad un atteggiamento comune a vari individui.

Le testimonianze di età ellenistica, in particolare il "catalogo di Giamblico", avevano in qualche modo costituito una sorta di ideale contrappunto a distanza rispetto a tale tendenza classica. Certamente l'Ellenismo aveva mostrato uno spiccato gusto per i βίοι e per gli aneddoti, parallelamente ad una marcata sensibilità dossografica. Assieme all'interesse per le "vite" dei filosofi, si erano fatte strada le prime testimonianze sulla frequentazione delle donne nelle scuole filosofiche (in modo particolare l'epicureismo e lo stoicismo). In questo senso pienamente giustificata è l'attribuzione da parte di Claudia Montepaone dei testi delle donne pitagoriche all'età ellenistica, nonché l'aver iniziato l'edizione proprio con il catalogo di Giamblico. A differenza dell'edizione Theleff, la curatrice Montepaone privilegia un criterio che segue l'organizzazione cronologica e "familiare" propria del sistema pitagorico: da Theano, moglie oppure figlia di Pitagora secondo le tradizioni, a Myia figlia di Pitagora e figlia o sorella di Theano, ad Arignote, figlia di Theano e Pitagora o solo discepola di questi, alle figlie o mogli dei Pitagorici più vicini al maestro e così via.

Il catalogo di Giamblico, con cui si apre l'edizione degli scritti delle Pitagoriche, presenta un problema particolarmente caro alla storiografia moderna: il cosiddetto "diritto alla biografia". Il diffuso e persistente bisogno di sfuggire all'anonimato e al livellamento mediante la rappresentazione (narrativa, iconica, simbolica) della propria biografia costituisce una costante culturale nei principali sistemi sociali. Ma la biografia deve essere in qualche modo "meritata", è spesso una sorta di premio che consegue a particolari qualità individuali. Qui si cela la duplicità di significato che il termine βίος presenta già in età ellenistica: "vita individuale" distinta dalle altre vite individuali e "oggetto della biografia", ossia vita che, per particolari caratteristiche di eccellenza, risulta interessante e degna di essere narrata a differenza di altre vite, altrettanto individuali ma non altrettanto degne di attenzione. Βίος quindi indica tanto un'individualità di fatto (ogni βίος è diverso da ogni altro), quanto un'individualità di merito.

Giamblico, in *Vita di Pitagora* 267, fornisce un elenco ampio di Pitagorici: 218 maschi ordinati esclusivamente in base alla loro città di provenienza (emergono singolarmente tra questi Empedocle di Agrigento e Parmenide di Elea) e solo 17 donne (delle quali 10 sono indicate in base al loro legame di parentela con i Pitagorici maschi e 7 solo in base al loro luogo di provenienza). Ma fondamentale è il criterio con cui sono stati compilati i due elenchi: «Fra tutti i Pitagorici nel loro complesso, molti sono rimasti sconosciuti (ἀγνώστους) e anonimi (ἀνωνύμους), di altri, invece, che ci sono noti (γνωρίζομένων) ecco i loro nomi: [...]», e a proposito delle donne: «Le donne pitagoriche più famose (ἐπιφανέσταται) furono le seguenti: [...]». Per i maschi Giamblico riporta, senza alcun criterio selettivo, tutti i nomi noti (ben 218!), ossia quelli che restano da una selezione casuale che ne ha obliato molti, lasciando intendere che egli avrebbe

riportato tutti i nomi indistintamente se le attestazioni li avessero in qualche modo conservati. Per le donne, invece, viene applicato un criterio selettivo che lascia intendere che l'autore del catalogo era sì al corrente di un numero maggiore di nomi, ma tra questi aveva selezionato solo quelli delle donne ἐπιφανέσταται. Il termine ἐπιφανέσταται, superlativo femminile plurale di ἐπιφανής, è stato reso nelle principali traduzioni italiane con “più famose” (così anche nell'edizione Montepaone) o “più note”. “Famoso” è, secondo la sua etimologia che rinvia al verbo φημί, chi fa molto parlare di sé, mentre “noto”, dal latino *noscere*, è colui che è già conosciuto, colui di cui già si sa. Chi è famoso o noto non lo è *in sé*, ma *per gli altri*: simili qualifiche sono una variabile dipendente dalla ricezione e dalla ritenzione di terzi. Ma soprattutto entrambe le espressioni non pongono, a mio avviso, in adeguato rilievo la caratteristica essenziale dell'aggettivo ἐπιφανής, che rimanda al verbo ἐπιφάινω ed che indica l'atto di imporsi in piena evidenza, di guadagnarsi uno spazio di visibilità, di stagliarsi dallo sfondo per occupare prospetticamente un “primo piano”. L'essere ἐπιφανής non necessariamente comporta l'indicazione del nome, tanto è vero che Giamblico vuole nominare le Pitagoriche ἐπιφανέσταται. Si potrebbe, senza contraddizione, ritenere che, se Giamblico non avesse indicato i nomi, queste donne, pur essendo ἐπιφανέσταται, pur essendosi collocate in un'area di eccellenza e di modello per le altre donne e per i membri della comunità pitagorica, sarebbero rimaste “anonime”. Ciò fa capire quanto il nome nel contesto pitagorico femminile non risulti essenziale per un ruolo di eccellenza o di particolare “virtù”¹⁰, e quanto tale eccellenza prescindere da una sua conservazione o permanenza in un conteso eccedente le strette relazioni personali tra i membri della comunità pitagorica. Ma questo riprende anche ciò che già era stato classicamente individuato come una specifica virtù femminile¹¹. Tucidide, infatti, in II 45, aveva fatto dire a Pericle, in conclusione del suo epitafio per gli Ateniesi caduti durante il primo anno della guerra del

¹⁰ Jurij M. Lotman, in un saggio intitolato *Il diritto alla biografia. Il rapporto tipologico tra il testo e la personalità dell'autore*, rilevava: «Non tutti gli individui che vivono in una determinata società hanno diritto ad una biografia. Ogni tipo di cultura elabora i suoi modelli di “uomini senza biografia” e di “uomini con una biografia”. [...] Ogni cultura crea nel suo modello ideale un tipo di persona il cui comportamento è previsto in tutto e per tutto dai codici culturali e un altro tipo di persona che ha invece la libertà di scegliere il proprio modello di comportamento» (in J. M. Lotman, *La semiosfera. L'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, trad. it. Padova 1985, pp. 181). L'individuo “degnò di biografia” «segue una regola di comportamento, che non è quella di *routine* abituale per il tempo e il contesto sociale a cui appartiene, ma una regola difficile e inconsueta, “strana” per gli altri e che richiede da lui notevoli sforzi. [...] Appare così l'antitesi tipologica fra un comportamento abituale, imposto da una norma valida per tutti, e un comportamento inconsueto, che infrange questa norma grazie ad un'altra regola liberamente scelta» (ivi, p. 182). L'eccellenza, quindi l'eccezionalità delle pitagoriche ἐπιφανέσταται, che fornisce loro un “diritto alla biografia”, o almeno alla menzione, consiste invece proprio nella personificazione dei codici culturali del sistema pitagorico. Certamente la donna pitagorica menzionata, talvolta autrice di scritti o lettere, ha ottenuto la singolare capacità di esemplare le regole di condotta, e quindi costituire un modello per le altre donne anche a prezzo di sforzi, ma il fine di tale eccellenza è quello di standardizzare il comportamento, di costituire cioè un paradigma per le altre.

¹¹ Claudia Montepaone sottolinea a questo proposito: «Soprattutto l'assenza o la marginalità della componente femminile pitagorica corrispondeva all'assenza o marginalità strutturale del femminile all'interno dello spazio politico-sociale della πόλις, secondo i criteri di inclusione ed esclusione e l'articolazione prevista dal contesto dato, in piena continuità dall'età arcaica all'età ellenistica», in *Pitagoriche*, p. 12.

Peloponneso, che per le donne ateniesi sarebbe stata una gloria se di loro si fosse parlato pochissimo tra gli uomini, in lode o in biasimo. La visibilità delle Pitagoriche eccellenti non poteva passare quindi per una notorietà o fama. Paradossalmente esse si sarebbero *manifestate*, sarebbero “divenute visibili”¹² prevalentemente *ex silentio*. Risulta così oltremodo significativa la frase in cui Theano – secondo Stobeo – indica in modo sintetico ed incisivo come lei stessa si era resa ἔνδοξος, famosa: «tessendo la tela e condividendo il mio letto»¹³, che riprende in forma di massima quanto era già indicato in *Iliade* I, 31. Si può costituire un modello anche nella quotidianità, nelle funzioni semplici ed ziali del microcosmo dell'οἶκος.

Ma il “dispositivo” della dottrina pitagorica individua una caratteristica specifica femminile proprio nell'espressività, sia orale che scritta, delle donne. Stobeo riporta a questo proposito un principio quasi programmatico attribuito a Theano: «È bene che una donna saggia non ostenti in pubblico neanche le parole (τὸν λόγον δημόσιον), ed abbia vergogna della voce (αἰδεῖσθαι τὴν φωνήν) davanti agli estranei (πρὸς τοὺς ἑκτός), come se si spogliasse (ὡς ἀπογύμνωσιν), e se ne astenga dall'uso: nella voce infatti si possono scorgere sentimenti (πάθος), indole (ἦθος) e stato d'animo (διάθεσις) di *colei* che parla»¹⁴. Il filtro dell'αἰδώς – del pudore che trattiene dal fare qualcosa che, se fosse colto da altri, comporterebbe una riprovazione – è qui relativo alla voce della donna. Il λόγος δημόσιος, a cui si fa riferimento, è un discorso tenuto in pubblico, alla presenza di un gruppo “indifferenziato” di persone che spesso non sono note a chi parla. Quello che di tale discorso può essere disdicevole non sono dunque i contenuti. Questi risultano, infatti, già selezionati da parte di chi parla e possono, dopo tale esame, essere proposti anche ad una moltitudine. Non risulta neanche disdicevole il rischio di eventuali fraintendimenti che il parlare indistintamente a tutti potrebbe comportare. Risulta disdicevole la voce della donna. Questa infatti non è solo uno strumento che veicola significati, ma, a prescindere da tale funzione, esprime sentimenti, indole e stati d'animo. Si può pensare quindi che questa sia una peculiarità femminile. O perché la donna sia incapace di gestire integralmente la propria voce, subordinandola del tutto ed esclusivamente alla finalità comunicativa che si propone, oppure perché è una caratteristica della voce della donna quella di essere trasparente, e di presentare un'impronta nitida di colei che la usa oltre ai contenuti significativi che esprime.

La donna, però, può e deve parlare, purché ciò avvenga non indiscriminatamente a tutti, ma solo a coloro che, uomini o donne, siano in qualche modo già iscritti in un ambito di comunanza con lei. Nella sezione dedicata agli apoftegmi di Theano, si riportano cinque domande rivolte alla filosofa, verosimilmente dalle donne di Crotona, a cui essa puntualmente risponde. Giungendo a precisare, secondo Stobeo, che: «di ciò che è bene parlare (περὶ ᾧν λέγειν καλόν) è vergognoso tacere (σιωπᾶν αἰσχρόν), di ciò che è vergognoso parlare è meglio tacere»¹⁵. È chiaro che, in una simile sede, non ha senso porsi il problema dell'opportunità di usare la voce, in quanto non si tratta di un

¹² Voglio riferirmi all'efficace espressione che dà il titolo alla raccolta di R. Bridenthal e C. Koonz, *Becoming Visible. Women in European History*, Boston 1977.

¹³ *Pitagoriche*, p. 34.

¹⁴ *Ivi*, p. 35.

¹⁵ *Ivi*, p. 36.

λόγος δημόσιος. La filosofa risponde a domande precise formulate da persone note, o comunque da donne che mostrano di avere un problema da risolvere. Con questo tipo di pubblico vi è un ambito di condivisione, e quindi non è vergognoso far trapelare sentimenti, indole e stati d'animo.

Un'altra specificità della filosofa pitagorica è quella di essere depositaria, conservatrice della dottrina. Giamblico, in *Vita di Pitagora* 146, riferisce che Pitagora lasciò i suoi scritti alla figlia Damo, questa a sua volta alla sua figlia Bitale ed infine al figlio di Pitagora Telaugè solo quando egli divenne adulto¹⁶. Poi Liside riporta che Damo, pur potendo vendere gli scritti di Pitagora a carissimo prezzo, ritenne preziosissimo attenersi agli ordini paterni e impose lo stesso ordine a sua figlia Bitale¹⁷. E Diogene Laerzio commenta: «Ed era una donna a fare tutto ciò!»¹⁸. Per cogliere questo tratto in tutta la sua pregnanza è necessario tenere presente che nel pensiero filosofico antico, ed in particolare nel pitagorismo, era del tutto assente l'idea di un'originalità ed una individualità del pensiero. Non vi erano “pensieri personali” o “propri”, ma solo “opinioni personali” o “proprie”. Il pensiero si presenta sempre come comune o universale, e non come un prodotto o un risultato. In questo caso rimanderebbe all'individuo che ne è stato l'artefice, e sarebbe un “pensiero personale”. Quindi il pensiero non è una “costruzione concettuale”, ma ha inevitabilmente a che fare con il comportamento. Per cogliere il pensiero bisogna seguire un determinato comportamento e poi, una volta colto il pensiero si deve avere un comportamento coerente e conseguente ad esso. Nel caso di Damo la coerenza e la consequenzialità la portano ad andare contro una sua presunta indole femminile, ma è proprio in tale contrasto che si esprime il suo carattere di “donna pitagorica”.

Un'ulteriore traccia della peculiarità della donna pitagorica può essere ritrovata nell'affermazione di Theano all'amica Kallisto: «La misura (μέτρον) è la cosa migliore su tutto»¹⁹. Qui la “misura” non indica un criterio per comparare le cose tra loro, né un semplice atteggiamento di moderazione ed equidistanza (μεσότης), ma un rapporto dinamico tra viventi e tra situazioni individuali e concrete, che deve essere di volta in volta individuato e mantenuto, spesso con sforzo e grande gestione di sé. Questo rende percepibile un'ulteriore valenza del pitagorismo femminile: il suo carattere parenetico.

Tale carattere si esprime al meglio nelle lettere delle donne pitagoriche. Queste formerebbero una parte dell'insegnamento essoterico della dottrina pitagorica²⁰, soprattutto in quanto sarebbero rivolte a donne crotoniati, quindi cittadine, che se anche fossero estranee alla comunità pitagorica condividerebbero comunque il “genere” con le donne di tale comunità. Un'ulteriore caratteristica delle donne filosofe sarebbe stata quella di costituire una sorta di cerniera essenziale tra le scuole pitagoriche e la città, presentando un modello di conduzione dell'οἶκος. Ad esempio, i consigli che Theano fornisce nelle sue lettere rappresentano un esempio di applicazione della saggezza pitagorica a situa-

¹⁶ *Ivi*, p. 77.

¹⁷ *Ivi*, p. 78.

¹⁸ *Ivi*, p. 79.

¹⁹ *Ivi*, p. 49.

²⁰ Sull'insegnamento essoterico presente nelle lettere, si veda in particolare C. Montepaone, Introduzione a *Pitagoriche*, p. 15.

zioni individuali di volta in volta diverse. Nella lettera all'amica Euridice, tormentata perché il marito frequenta un'etera, Theano mette in campo la distinzione speculativa tra affinità naturale e razionale da un lato, che è presente tra l'amica e il proprio marito, e l'impulso sessuale animalesco dall'altro, che ha a che fare solo con la componente corporea e che eccede la sazietà. Solo questo il marito condivide con l'etera, e non potrebbe essere diversamente data la differenza qualitativa tra Euridice e l'etera²¹.

Una situazione analoga è presente nella lettera a Nicostrate, gelosa in quanto il marito mantiene un'etera. Il tradimento maschile viene considerato una sorta di follia (παράνοια o νόσος) da cui molti uomini sono affetti. Theano ricorda qui all'amica che il marito condivide la vita con la moglie per "scelta razionale" (κατὰ γνώμην), mentre subisce la passione (πάθος) verso l'etera²². La virtù della moglie, secondo i dettami del pitagorismo, è la sua adattabilità (συμπεριφορά), la sua non resistenza, non opposizione. Il male della follia non va contrastato con l'ostilità del risentimento o con la durezza del biasimo, ma va oltrepassato accelerandone l'autoestinzione mediante la non resistenza²³. Il male non vive di vita propria: si alimenta di resistenze e si dissolve per le non resistenze. Questa è la saggezza che sta a fondamento di quello che potrebbe sembrare, ad una lettura modernizzante, un atavico principio di rassegnazione ed acquiescenza di fronte alle scappatelle maschili²⁴.

L'edizione delle *Pitagoriche* presenta le lettere come il luogo privilegiato per la più perspicua attuazione del carattere delle donne filosofe. Prima ancora di porsi il problema di un'autenticità delle lettere, fondata sulla congruenza alla presunta realtà storica di una o più autrici, è necessario tentare d'individuare il senso di queste all'interno del "dispositivo" pitagorico e della specificità femminile che esso vuole proporre e produrre. Le lettere, per quanto possano essere considerate parte dell'insegnamento esoterico, certamente non costituiscono un λόγος δημόσιος. Sono infatti indirizzate di volta in volta ad una persona, per lo più di sesso femminile²⁵, chiamata per nome e che è in qualche modo gravata da un problema. È riportata anche una lettera di Theano a Timonide, in cui vi è una replica dura e non priva di umoralità, quindi di sentimenti, indole e stati d'animo che sarebbe vergognoso mostrare in pubblico, per certe calunnie che quest'ultima avrebbe rivolto nei confronti del gruppo delle Pitagoriche. Ma si tratta pur sempre di lettere "scritte". In esse è assente proprio la φων rivelatrice di sentimenti, indole e stato d'animo della donna che parla. Certamente lo stato d'animo è sempre in qualche modo recuperabile. Infatti una lettera può essere sempre letta da chiunque ad alta voce, e comunque anche nella lettura silente una voce viene in ogni caso riprodotta all'interno di chi legge. Ma non si tratta del "materiale fonico" di chi ha scritto le lettere. Anche se l'intonazione della voce non può essere isolata dai significati delle parole, l'autrice della lettera è presente in questi e non in quella. Per quella si lascia in qualche modo sostituire dalla voce di chi legge.

²¹ *Ivi*, p. 45.

²² *Ivi*, p. 52.

²³ *Ivi*, p. 53.

²⁴ Per una critica alle interpretazioni modernizzanti di tale posizione cfr. C. Montepaone, Introduzione a *Pitagoriche*, p. 17.

²⁵ È presente anche una lettera di Theano al medico Euclide, cfr. *Pitagoriche*, pp. 42-43.

Le lettere delle donne pitagoriche, nella loro particolarità, inducono anche a ripensare questioni di carattere generale che il genere epistolografico inevitabilmente comporta²⁶.

Il lettore di una lettera non può non assumere il ruolo del destinatario. Egli è “immediatamente” il destinatario. Tale condizione costituisce per lui l’unica possibile via di accesso al contenuto della lettera. Una lettera non viene mai letta “dall’esterno” e, successivamente, avviene il tentativo di un’immedesimazione con il destinatario, come può avvenire nel caso della lettura di un romanzo e della conseguente immedesimazione del lettore con un protagonista o con l’autore. Il lettore della lettera funge comunque e sempre da destinatario e al contempo da alterità (contrastiva, complementare o addirittura irrelata) rispetto all’autore: ossia il lettore legge in quanto *non è* colui che ha scritto. L’autore della lettera, poi, oltre a scegliere ovviamente il contenuto della stessa, determina un ruolo: quello del lettore/destinatario. Tale ruolo viene rivestito di volta in volta da un lettore che, per il fatto stesso di leggere, lo assume e lo accetta.

Nelle lettere delle donne pitagoriche si ingenera un duplice effetto: *performativo*, ossia ciò che farà “direttamente” la lettrice della lettera dopo averla letta (assumerà ad esempio il comportamento che le è stato consigliato, appronterà determinati rimedi che le sono stati indicati ecc.); *mimetico*, ossia colei che scrive la lettera richiede “indirettamente” di essere imitata (la lettrice dovrà comportarsi con le eventuali altre donne che presentano problemi analoghi ai suoi esattamente nel modo in cui l’autrice della lettera si è comportata con lei). Ma le lettere delle donne pitagoriche presentano un’ulteriore potenzialità: costituiscono una rappresentazione figurata e diversificata di autoesortazione, ossia una modalità di intervento sulla propria volontà. La lettrice, in quanto è colei che obbedirà al consiglio, rappresenta la volontà orientata dalla *σωφροσύνη*. Il testo della lettera, espresso sempre in prima persona e rivolto ad una seconda persona (un io che parla ad un tu), rappresenta il linguaggio che la *σωφροσύνη* deve impiegare per parlare alla volontà e determinarla. Tale linguaggio reca per lo più traccia di una preliminare richiesta di aiuto che la destinataria della lettera ha rivolto all’autrice. Di tale richiesta non c’è altro indizio se non nella lettera stessa, che si rappresenta appunto come un aiuto prestatato in soccorso della lettrice.

Le indicazioni biografiche che compaiono nelle lettere sono esclusivamente relative alla destinataria e non all’autrice. Notizie sulle autrici sono presentate da altre fonti non epistolari. L’autrice della lettera è a conoscenza dei vari casi per i quali propone un rimedio, esclusivamente in base a ciò che le dice la destinataria. L’autrice non dice mai “è successo anche a me”. I consigli non vengono elargiti in base ad un’esperienza personale analoga. Il sapere di chi consiglia non si fonda sull’esperienza. La *μίμησις* infatti non è relativa al rimedio (“comportati come mi sono comportata io”), ma al consiglio (“consiglia altre donne che si trovano in situazioni analoghe così come io ho consigliato te”).

Anche se non se ne fa esplicita menzione le lettere presuppongono una richiesta e, quasi simmetricamente, presuppongono una conseguente attuazione del consiglio. At-

²⁶ Un’ampia esposizione diacronica e sistematica del genere epistolografico è fornita in *Alla lettera. Teoria e pratiche epistolari dai Greci al Novecento*, a cura di A. Chemello, Milano 1998 ed A. Petrucci, *Scrivere lettere. Una storia plurimillennaria*, Roma-Bari 2008. Sull’epistolografia femminile in particolare si veda C. Planté, *L’épistolaire. Un genre féminin?*, Paris 1998.

traverso le lettere delle donne pitagoriche il pitagorismo si presenta come un “sapere pratico”. Ovviamente non nel senso di un formulario di “cose” da fare, ma nel senso di un atteggiamento, una disposizione attiva per cui si deve chiedere, seguire il consiglio, fare altrettanto. Un’analogia valenza pratica era presente nell’insegnamento per “domande” e “risposte” praticato nelle scuole pitagoriche.

La saggezza si presenta così nel pitagorismo come lo sforzo di conservare un’unità. Ma l’unità umana, sia nella comunità più ampia della πόλις che nel nucleo a gestione femminile dell’οἶκος, a differenza dell’unità naturale e celeste, può essere sgretolata, e per conservarsi ha bisogno del concorso attivo di tutti, nella specificità del ruolo e del genere di ognuno ed in vista del vero bene comune.

Marcello Catarzi si è laureato in filosofia alla Scuola Normale Superiore di Pisa. Ha conseguito il dottorato di ricerca a Pisa ed il post-dottorato a Napoli, dove è stato anche borsista dell’Istituto Italiano per gli Studi Storici ed ha svolto attività di assegnista di ricerca presso la cattedra di Storia della Filosofia dell’Università “Federico II”. È attualmente docente di ruolo presso il Liceo Classico «J. Sannazaro» di Napoli. I suoi interessi di ricerca si estendono dal pensiero antico (su cui ha scritto vari articoli ed ha partecipato a vari convegni) alla filosofia contemporanea, in particolare di orientamento neokantiano (è autore di una traduzione di W. Roscher, due traduzioni di H. Rickert ed una monografia su quest’ultimo filosofo).