



# Storia della filosofia antica

Direzione scientifica di Mario Vegetti e Franco Trabattoni

*1. Dalle origini a Socrate*

A cura di Mauro Bonazzi



Carocci editore  Freccie

1ª edizione, aprile 2016  
© copyright 2016 by Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Fregi e Majuscole, Torino

Finito di stampare nell'aprile 2016  
da EuroLit, Roma

ISBN 978-88-430-8043-4

Riproduzione vietata ai sensi di legge  
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Siamo su:  
[www.carocci.it](http://www.carocci.it)  
[www.facebook.com/carocceditore](https://www.facebook.com/carocceditore)  
[www.twitter.com/carocceditore](https://www.twitter.com/carocceditore)

# Indice

Premessa 13  
di *Mario Vegetti e Franco Trabattoni*

Tavola cronologica 17

1. Fonti, trasmissioni e critica dei testi 21  
di *Mauro Bonazzi*

Frammenti e citazioni dirette 22

Testimonianze indirette 23

2. Il problema delle origini della filosofia antica 29  
di *Mario Vegetti*

Quando è nata la filosofia? 29

Perché in Grecia? 34

3. Dal sapiente al filosofo: figure sociali  
e ambienti culturali fra VI e V secolo 39  
di *Mario Vegetti*

Tipologie di sapienti 39

L'ambiente ateniese 43



4. Il debutto della filosofia:  
i primi dibattiti cosmologici a Mileto 47  
di *Mauro Bonazzi*
- Talete: sapiente, filosofo, consigliere 47
- Anassimandro e l'invenzione della natura 52
- Anassimene, un epigono da rivalutare 59
5. Alla ricerca della giustizia:  
il pensiero etico-politico tra VI e V secolo 63  
di *Mauro Bonazzi*
- L'invenzione della politica 63
- L'*Iliade*, poema della forza? 64
- Giustizia divina, giustizia naturale, giustizia cosmica 66
- Giustizia umana 73
6. Il pitagorismo 79  
di *Mauro Bonazzi*
- La questione pitagorica 81
- Filolao, pitagorico e presocratico 83
- I numeri e la matematica 86
- Orfismo e pitagorismo 88
- Alcmeone di Crotona 91
7. Riflessione teologica e critica delle tradizioni religiose:  
da Senofane di Colofone ai sofisti 93  
di *Mauro Bonazzi*
- Appropriazione e revisione:  
Senofane di Colofone e la tradizione presocratica 95
- I negazionisti:  
la "teologia" dei sofisti e la religione tradizionale 99



INDICE	9
8. Eraclito di Efeso di <i>Mauro Bonazzi</i>	105
La vita, l'opera e le polemiche	105
Il <i>logos</i> di Eraclito	108
Il flusso e l'unità dei contrari	109
Una meditazione esistenziale	114
9. Parmenide e gli "eleati" di <i>Francesco Fronterotta</i>	119
La "scuola" eleatica	119
Parmenide	121
Zenone	134
Melisso	136
10. Empedocle di Agrigento e Filistione di Locri di <i>Filippo Forcignanò</i>	139
La vita e le opere di Empedocle	139
Fisica, cosmologia, biologia	142
<i>Daimon</i> , anima, etica	146
Medicina e filosofia: Empedocle e Filistione	147
11. Anassagora e la filosofia della natura nell'Atene del v secolo di <i>Filippo Forcignanò</i>	149
Da Clazomene ad Atene: vita e opera	149
Il "circolo di Pericle" e il sapere "laico" di Anassagora	152
Separazione e mescolanza: cosmogonia, cosmologia e formazione dei corpi	155
L'intelletto domina e conosce tutte le cose	158

L'uomo: percezione, conoscenza, valori	160
Diogene di Apollonia e Archelao di Atene	161
12. La nascita dei saperi scientifici nel V secolo di <i>Mario Vegetti</i>	165
Archeologia del sapere scientifico	165
Lo sviluppo delle tecniche e la nascita dei saperi scientifici	166
La medicina e le scienze della natura vivente	168
I saperi tecnici alle origini delle "scienze esatte": architettura, geografia, astronomia	173
La nascita della geometria	174
13. Atomisti antichi: Leucippo e Democrito di <i>Emidio Spinelli</i>	177
Il quadro storico e biografico	177
Fisica e cosmogonia/cosmologia atomistiche	180
Psicologia ed epistemologia atomistiche	184
Etica, teologia, politica ed economia atomistiche	188
14. I sofisti di <i>Mauro Bonazzi</i>	195
Una filosofia delle apparenze, un'apparenza di filosofia	195
Quante realtà?	199
Il linguaggio: un mondo di parole	203
La città e l'uomo	205
<i>Physis</i> e <i>nomos</i> , la realtà e la legge	207
15. Socrate e i socratici minori di <i>Franco Trabattoni</i>	215
La vita di Socrate	215



INDICE

II

La “questione socratica”	216
Il Socrate di Platone e il Socrate di Senofonte	220
La “filosofia” di Socrate	221
Il metodo socratico	222
L’etica di Socrate	228
Socrate e la religione	232
Il processo e la morte di Socrate	233
I filosofi socratici	236
Note	247
Bibliografia	279
Indice dei nomi	309
Gli autori	313



## Atomisti antichi: Leucippo e Democrito

di *Emidio Spinelli*

### Il quadro storico e biografico

La comparsa dell'atomismo sulla scena del pensiero antico rappresenta un evento di primaria importanza, storica e insieme teoretica. Esso merita dunque la massima attenzione, sia per la novità che apportò alla riflessione filosofica fra V e IV secolo a.C. sia per l'eredità di lungo termine che ha lasciato e che ha caratterizzato teorie fondamentali per la spiegazione del mondo, anche in epoca moderna e perfino contemporanea<sup>1</sup>.

Da una parte, infatti, appare innegabile una sorta di continuità con la riflessione naturalistica già propria della scuola di Mileto e più in generale con il desiderio di "salvare i fenomeni", all'interno di un quadro esplicativo che si potrebbe forse definire "scientifico"<sup>2</sup>. Dall'altra risulta altrettanto chiara la discontinuità, consapevole e debitamente argomentata, rispetto alle dottrine eleatiche, parmenidee ma forse soprattutto melissiane, negatrici di ogni forma di molteplicità e strutturalmente chiuse di fronte a qualsiasi tentativo di render conto del divenire della realtà.

L'importanza delle soluzioni proposte dal primo atomismo, del resto, sembra emergere in modo evidente anche da alcuni segnali provenienti dal modo in cui vennero recepite le sue dottrine. Si pensi in primo luogo alla ricca testimonianza di Aristotele (a partire dall'opera perduta *Su Democrito*: cfr. 68 A 37 DK) e, dopo di lui, di molti dei pensatori e dossografi legati in modo più o meno organico allo sviluppo della scuola<sup>3</sup>. Fatta salva la profonda differenza di impostazioni e soluzioni, la presentazione aristotelica è improntata a rispetto e si direbbe perfino, in più di un caso, ad apprezzamento (cfr. ad esempio 67 A 7 DK e 68 A 35 DK). Né si dimentichi che, al di là di dichiarazioni più o meno sincere di indipendenza teorica, l'intero sistema di Epicuro e dell'epicureismo si presenterà, in età ellenistica, come una ripresa, certamente originale ma non per questo meno

vicina al modello iniziale, di schemi interpretativi e perfino di soluzioni parziali proposte dai primi esponenti della teoria atomistica (cfr. VOL. III, CAPP. 4-5). Anche il silenzio totale di Platone, che mai nomina esplicitamente gli atomisti fra i suoi interlocutori privilegiati o magari fra i suoi avversari esplicitamente combattuti, potrebbe forse essere interpretato come una sorta di rimozione consapevole di un ostacolo teoricamente molto ostico e pericoloso<sup>4</sup>. Si tratta di un silenzio ancor meno comprensibile, del resto, soprattutto alla luce delle testimonianze di Cicerone e di Diogene Laerzio, che invece sembrano confermare la presenza ad Atene proprio di Democrito, che, pur restando in incognito, avrebbe lì conosciuto addirittura Socrate (cfr. 68 B 116 DK), senza rinunciare, forse, anche a qualche sortita polemica contro i sofisti (cfr. 68 B 150 DK).

Quali che siano i motivi delle valutazioni positive o dei silenzi più o meno imbarazzati dei successori, la formazione del grande edificio teorico del primo atomismo è legata a due nomi in particolare: Leucippo e Democrito. Del primo, tuttavia, sappiamo veramente poco<sup>5</sup>. Se da una parte è impossibile accettare il drastico giudizio di Epicuro (seguito anche da alcuni studiosi moderni), che negava addirittura la sua esistenza, dall'altra le notizie che lo riguardano, tanto sul piano strettamente biografico (a cominciare dall'incertezza sul luogo della sua nascita: Elea, Abdera o Mileto? Cfr. Diogene Laerzio IX 30) quanto su quello degli scritti (manca, ad esempio, un catalogo esplicativo e di una qualche consistenza), non sembrano offrire un quadro soddisfacente della sua fisionomia filosofica. Ciononostante è un fatto che già Aristotele, e con lui Teofrasto, lo presentano in costante associazione con Democrito nel discutere dottrine atomistiche, attribuite loro in comune. Senza entrare qui in ulteriori dettagli, è molto probabile che proprio a Leucippo, vissuto verosimilmente in pieno V secolo a.C. e contemporaneo di Empedocle e Anassagora, vada attribuita la prima elaborazione di alcuni punti fermi dell'atomismo antico (forse soprattutto nel suo scritto perduto *Grande cosmologia?*). La loro definitiva e coerente strutturazione fu tuttavia portata a termine dal suo "allievo" Democrito. Su entrambi, in ogni caso, si potrà (e dovrà) legittimamente appoggiare ogni ricostruzione attendibile di questo complesso fenomeno filosofico.

Democrito, nato ad Abdera probabilmente nel 470/460 a.C. e morto forse intorno al 380 a.C., visse a lungo, ben oltre la morte di Socrate, un fatto questo che mette ulteriormente in discussione la validità della categoria storiografica di "presocratico", a lui di certo difficilmente applicabile

anche, come vedremo, per questioni di contenuto filosofico. Su di lui, comunque, abbiamo una notevole abbondanza di notizie biografiche, alcune tuttavia poco attendibili o addirittura romanzesche (cfr. 68 A 14-30 DK; O'Brien, 1994). Colpisce, in ogni caso, l'enorme quantità di opere (più di cinquanta, alcune tuttavia quasi sicuramente spurie) a lui attribuite in un lunghissimo elenco conservato da Diogene Laerzio (IX 45-49 = 68 A 33 DK). Nel I secolo d.C. esso venne organizzato da Trasillo secondo il medesimo criterio, quello delle tetralogie, che il grammatico e astronomo di corte dell'imperatore Tiberio aveva usato per mettere ordine nelle opere di Platone<sup>6</sup>. Benché nessuno di tali scritti ci sia giunto nella sua interezza, nonostante lo stile, apprezzabile ma forse pieno di tecnicismi, che doveva caratterizzarli (cfr. 68 A 34 DK), anche una semplice scorsa ai titoli ci fa toccare con mano la ricchezza e la varietà qualitativamente alta degli interessi di Democrito<sup>7</sup>. Essi erano sorretti, probabilmente, anche da un'attitudine di fondo consapevolmente "aitiologista", se è vero che egli «preferiva trovare una sola spiegazione causale che divenir padrone del regno dei Persiani» (68 B 118 DK)<sup>8</sup>; né si può escludere che proprio questa attenzione nei riguardi della ricerca delle cause costituisca uno degli ulteriori motivi di apprezzamento da parte di Aristotele. Gli ambiti di ricerca democritei spaziano dall'etica (due tetralogie, incentrate sulla figura del saggio, sulla virtù e sul fine etico, cui era probabilmente dedicato lo scritto *Sulla tranquillità dell'animo*) alla fisica (ben quattro tetralogie, su temi di cosmologia, cosmografia, antropologia, teoria della percezione e dell'argomentazione logica), dalle conoscenze matematiche (tre tetralogie, dedicate oltre che a problematiche specifiche di tipo numerico e geometrico anche a questioni astronomiche e geografiche) a quelle "musicali" (due tetralogie, sulla musica in senso stretto, sulla poetica, sull'esegesi letteraria, sulla struttura della lingua)<sup>9</sup>, dai cosiddetti "libri tecnici" (su cui cfr. Gemelli Marciano, 2007b; ancora due tetralogie, impegnate ad analizzare temi di medicina<sup>10</sup>, di agricoltura, di pittura, perfino di tattica militare) a ben due gruppi di opere non classificate in tetralogie o di più dubbia attribuzione, che oltre a tematiche già ricordate, si estendono agli ambiti della botanica, della zoologia, della meteorologia, del diritto, perfino dei rituali sacri.

La vastità dell'impegno teorico di Democrito appare, alla luce di questi scritti, innegabile: lo si può dunque considerare un pensatore davvero enciclopedico. La fisionomia dei suoi interessi e delle sue soluzioni può essere con buona verosimiglianza ricostruita almeno grazie alle numerose

testimonianze conservate dalle fonti antiche, dislocate lungo un arco temporale molto lungo, che va da Aristotele fino ai suoi più tardi commentatori o ad ancor più tardi lessicografi<sup>11</sup>. In virtù di questo materiale è forse utile organizzare in modo ordinato l'esposizione delle originarie dottrine atomistiche, inquadrando nei seguenti tre ambiti tematici generali:

- la realtà fisica e cosmica;
- la dottrina dell'anima e della conoscenza;
- le riflessioni morali, teologiche, politiche ed economiche.

### Fisica e cosmogonia/cosmologia atomistiche

Come già si accennava, per comprendere i principi basilari su cui si fonda la spiegazione atomistica della realtà la testimonianza di Aristotele è sicuramente di grande utilità. Egli, infatti, ribadisce il suo apprezzamento per l'attendibilità del metodo applicato da Leucippo e Democrito all'analisi delle strutture di fondo della *physis* e lo loda anche come superiore rispetto a quello molto più discutibile, ai suoi occhi, scelto da Platone nel *Timeo* (cfr. Aristotele, *De gen. et corr.* 315b 25-316a 10). Inoltre, inserisce il loro tentativo di spiegare la molteplicità dei fenomeni e il loro cangiante divenire in una relazione del tutto particolare rispetto al retroterra eleatico, che sembra costituire il comune *background* delle varie soluzioni proposte dai cosiddetti "pluralisti" (cfr. CAPP. 10 e 11). Nel caso degli atomisti, essi mirano a superare nello stesso tempo tanto l'affermazione (soprattutto melissiana) dell'assoluta unità e immobilità dell'essere da una parte quanto dall'altra la negazione assoluta (già e principalmente parmenidea) del non essere. Per raggiungere questo obiettivo, essi elaborano una teoria che si potrebbe senza timore definire rivoluzionaria, nella misura in cui si appoggia per la prima volta in modo totale e consapevole su un'opzione radicalmente materialistica. Alla base della realtà, infatti, il primo atomismo pone innanzitutto un'infinità di principi, di *individualità ontologiche* potremmo dire, che esistono da sempre e per sempre ed eternamente identici a sé stessi<sup>12</sup>. Si tratta degli atomi, appunto, ovvero etimologicamente particelle elementari di materia che non possono essere ulteriormente tagliate o secate; e ciò non tanto da un punto di vista astratto, teorico o matematico-geometrico, quanto piuttosto e soprattutto a causa della loro «indissolubile saldezza» (*alytos sterrotos*)<sup>13</sup>, cioè di un'impossibilità a essere divisi sul piano fisico e materiale. Tale assunzione degli atomi quali componenti

di base è ben più di una mera ipotesi razionale<sup>14</sup>. Essa non è tuttavia sufficiente, da sola, a rendere conto della realtà nei suoi caratteri di continuo mutamento e divenire, reso palese dal fenomeno del nascere e del perire. Evitando (eleaticamente) di concedere che qualcosa possa nascere dal nulla o scomparire nel nulla, i primi atomisti intendono la nascita come l'aggregazione in un composto degli atomi che lo costituiscono e la morte come loro disgregazione<sup>15</sup>. Per giustificare un simile meccanismo essi pongono accanto agli atomi un altro principio altrettanto fondamentale e ineliminabile della loro "cassetta degli attrezzi" filosofica: il vuoto, ovvero la condizione stessa di possibilità grazie a cui gli atomi possono muoversi, ancora una volta da sempre e per sempre, e dunque scontrarsi/allacciarsi per formare i diversi aggregati<sup>16</sup>. Inoltre, con palese e forse ironico intento anti-eleatico e ben prima della rivoluzione metafisica celebrata tramite il parricidio di Parmenide da Platone nel *Sofista*, essi, ricorrendo a un gioco di parole che regala alla lingua greca addirittura un neologismo, arrivano a sostenere che a esistere in senso pieno e legittimo è non solo l'"ente" (cioè il *den*), ma anche, con la medesima dignità ontologica, il "ni-ente" (ovvero il *me-den/ou-den*). Il tanto contraddittoriamente temuto non essere parmenideo, dunque, diventa ed è reale tanto quanto l'essere o, per usare una formula destinata ad avere larga fortuna in ambito scettico, esiste "non più" (*ou mallon*) che l'essere stesso<sup>17</sup>.

Tutta la realtà si riduce dunque a questi *stoicheia* o "elementi del tutto", che soli e unicamente davvero sono, nel senso ontologicamente più pregnante del termine (cfr. soprattutto 68 B 9 DK): ciò che è fisicamente/materialmente assolutamente pieno/solido (ovvero *naston*, perché privo di vuoto: cfr. ancora una volta 68 A 37 DK, nonché 67 A 14 DK), cioè l'atomo, e ciò che rappresenta il luogo o lo spazio di movimento eterno degli atomi stessi, ovvero il vuoto. Si tratta in ogni caso di elementi reali, ma che sfuggono all'osservazione e alla percezione dei sensi tradizionalmente intesi. In base a una sorta di utilizzazione filosofica del principio di ragion sufficiente, tuttavia, sembra che già Leucippo, stando a una testimonianza di Simplicio (67 A 8 DK), «mise innanzi come elementi infiniti ed in eterno movimento gli atomi ed affermò che le loro forme sono pur esse in numero infinito, sia perché nulla possiede questa forma qui a maggior ragione di quest'altra, sia perché egli osservava che generazione e cambiamento sono ininterrotti negli esseri»<sup>18</sup>.

Gli atomi, che si muovono nel vuoto senza alcuna direzione finalisticamente preordinata, sono dunque infiniti tanto nel numero quanto nelle

forme, senza che questo implichi che si diano atomi che possano essere oggetto della percezione<sup>19</sup>. Fortunatamente è ancora una volta Aristotele che ci aiuta a capire in che modo il primo atomismo spiegasse le distinzioni reciproche di forma fra gli atomi. La sua testimonianza, conservata nel I libro della *Metafisica* (cfr. 67 A 6 DK), è in questo caso ancor più preziosa, perché sembra conservare terminologia tecnica e un'esemplificazione metaforica originariamente leucippo-democritee. Gli atomi sarebbero fra loro differenti a seconda del loro *rhysmos*, ovvero del modo in cui essi "scorrono" fino a intrecciarsi in una determinata "configurazione" (vocabolo che Aristotele traduce in quello a lui più familiare di figura/schema); o ancora per la loro *diathige*, ossia per la modalità del loro peculiare e reciproco "contatto" (che in gergo aristotelico diventa ordine/*taxis*); o infine in base alla loro *trope*, cioè alla maniera in cui assumono nello spazio una certa "direzione" (o, nella ritraduzione aristotelica, per la loro posizione/*thesis*). Come già si accennava, genuinamente atomistica e fedelmente registrata da Aristotele appare anche l'immagine con cui queste proprietà degli atomi vengono illustrate. Egli ricorre agli *stoicheia* o elementi costitutivi dell'alfabeto greco<sup>20</sup>: così la differenza per *rhysmos* è resa evidente tramite quella riscontrabile fra la diversa conformazione della lettera A e della lettera N; quella per *diathige* si lascia cogliere infine nel diverso modo in cui si dispone il gruppo di lettere AN rispetto a NA; quella per *trope* si ritrova nella diversità di orientamento fra Z e N.

Un problema interpretativo di non poco conto potrebbe essere costituito dal fatto che fra le proprietà degli atomi qui ricordate e così accuratamente descritte manca quella del peso<sup>21</sup>. È un silenzio importante, che tuttavia non dovrebbe condurre alla conclusione estrema di negare all'atomo così come inteso da Leucippo e Democrito il possesso di quella caratteristica basilare che è il peso, inevitabilmente implicato dal fatto che ogni atomo, in quanto particella minima di materia insecabile, ha comunque una certa massa, per quanto piccola essa possa essere (cfr. ad esempio 68 A 37 e 37a DK).

Al di là di ogni questione relativa all'eventuale ruolo giocato dal peso nell'originaria caratterizzazione degli atomi, ruolo che invece sarà decisivo nella prima formulazione della cinetica atomica epicurea (cfr. VOL. III, CAPP. 4-5), uno dei problemi più seri che il primo atomismo si trova ad affrontare è quello legato al discorso sulla formazione delle varie entità che vengono all'essere grazie all'interazione, più o meno diretta, dei vari atomi. Tale questione si pone non solo per il modo in cui si determinano gli

aggregati di questo nostro mondo, ma più in generale e ancor prima per la descrizione delle modalità secondo cui si strutturano gli infiniti mondi derivanti dall'infinito intrecciarsi di atomi, in un vuoto altrettanto infinito, con la necessità quindi di allargare l'orizzonte speculativo verso un ambito cosmogonico e cosmologico. Dato che per i primi atomisti eterna è la natura tanto dell'atomo quanto del vuoto, che sono da sempre e per sempre, appare inutile, se non insensato, porsi la domanda relativa alla causa del moto atomico nello spazio infinito. Per quanto Aristotele nella *Fisica* protesti contro tale concezione, egli stesso è infatti costretto a riconoscere che chi ragiona in quel modo «la causa dell'eterno, poi, non ritiene di dover cercare» (cfr. 68 A 65 DK). Una simile descrizione sembra valere soprattutto per una sorta di fase pre-cosmica nell'evoluzione dell'universo. Essa pare caratterizzata da un moto privo di ordine e non soggetto a leggi specifiche che regolamentino le modalità di incontro e di aggregazione degli atomi. A questo primo momento segue tuttavia una fase propriamente di genesi del cosmo, o meglio degli infiniti cosmi nelle loro diverse singolarità. Il meccanismo all'opera in questa fase è ben descritto in un passo di Diogene Laerzio (IX 31 = 67 A 1 DK, verosimilmente dipendente da materiale teofrasteo): «e i mondi si generano così: molti corpi di ogni forma, mediante una netta separazione dallo spazio infinito, vengono portati in un grande vuoto e sono essi appunto che, raccolti insieme, producono un unico vortice, per il quale, urtandosi reciprocamente e muovendosi in giro in ogni senso, vengono a separarsi, i simili unendosi con i simili», per poi organizzarsi ulteriormente in un complesso sferico, avvolto da una sottile membrana esterna, con al centro la terra e alla periferia gli altri astri (ma non il sole e la luna, che hanno una modalità di formazione autonoma e separata). Ciò che dunque propriamente vale come principio cosmogonico è l'azione – meccanica, vale la pena ribadirlo, visto che per i moti atomici non si pone in alcun modo una causa finale, in vista di cui essi si darebbero e si svolgerebbero – del vortice. A esso anche Democrito riconosce una funzione fondamentale, ovvero quella di «causa della generazione di tutte le cose», chiamandolo per di più con un nome inequivocabilmente forte: necessità (cfr. ancora Diogene Laerzio IX 45 = 68 A 1 DK). Tale moto vorticoso viene ad articolarsi ulteriormente, nella determinazione individuante dei singoli aggregati (cfr. anche 67 A 14 DK), secondo una legge più precisa, quella del “simile che va verso il simile”, che prevede l'accostarsi e intrecciarsi di atomi appunto affini fra loro nella forma<sup>22</sup>.

Alla luce di tali premesse cosmogoniche e cosmologiche si può forse

comprendere meglio anche quanto sinteticamente condensato nel fr. 2 di Leucippo (67 B 2 DK): «nulla si produce senza un motivo [*maten*], ma tutto per una ragione [*ek logou*] e in forza della necessità [*hyp'anagkes*]». Gli universi o *kosmoi* dei primi atomisti, benché non siano organizzati teleologicamente né rispondano ad alcun disegno preordinato e più o meno intelligente<sup>23</sup>, non sono in balia di un caos inspiegabile. Anzi, poiché dietro ogni evento e dietro il venire all'essere di ogni aggregato c'è sempre un motivo, cioè più esattamente un qualche moto precedente, appare legittimo andare a cercare con cautela la ragione, il *logos* o elemento esplicativo razionale che renda conto di tale situazione. Nel caso della formazione di ogni *kosmos* si tratta di quel vortice, che per gli atomisti deve essere identificato con la legge primaria e necessaria, fattore determinante della genesi delle cose. Il quadro che emerge è quello di una forma forte di meccanicismo e di determinismo, in cui la necessità sembra giocare, almeno nella fase successiva a quella pre-cosmica, un ruolo centrale, ineliminabile. Analizzando con cautela più di una testimonianza, appare tuttavia emergere un qualche spazio di legittima azione perfino per il caso, visto che soprattutto Democrito «riserva ai fatti di sorte o di caso uno statuto specifico, all'interno del regime di spontaneità che regola l'universo e che esclude ogni intervento provvidenziale» (Morel, 2005, p. 35)<sup>24</sup>.

### Psicologia ed epistemologia atomistiche

In un sistema che, con forte opzione riduzionistica, riconosce esistenza, e dunque valore di verità, unicamente agli atomi e al vuoto appare inevitabile, se non si vuole cadere in grossolani errori di prospettiva, attendersi una spiegazione materialistica *anche* dei meccanismi psicologici e conoscitivi che caratterizzano la struttura degli esseri umani e la loro relazione con il mondo.

Di fronte al crescente peso ontologico di una realtà come quella dell'anima, già esaltata in ambito orfico nonché da alcune dottrine pitagoriche e avviata a diventare assolutamente centrale non solo nella prospettiva socratica ma anche e soprattutto nella riflessione platonica, i primi atomisti (e in questo caso le nostre testimonianze inclinano soprattutto verso Democrito) non recedono di un passo dal loro radicale materialismo. Anche la *psyche*, infatti, al pari di ogni altro aggregato interno al nostro *kosmos*, è formata da atomi. Essi hanno tuttavia uno statuto speciale, essendo ca-

ratterizzati come particolarmente piccoli, ignei, di forma sferica e dunque naturalmente adatti a produrre il movimento e a muoversi essi stessi, in modo rapido e facilmente onnipervasivo, per tutto il corpo senziente (cfr. 68 A 101-105 DK e soprattutto Morel, 1996, pp. 136-54). In modo differente da quel che sarà teorizzato in ambito platonico o anche aristotelico e soprattutto in opposizione a quanto accadrà per la successiva tradizione atomistica di stampo epicureo e lucreziano, inoltre, Democrito rifiuta di distinguere parti diverse dell'anima. Da ciò derivano due corollari importanti, ben attestati già da Aristotele (cfr. 68 A 101 DK, dal *De anima*; cfr. anche il testo di Aezio in 68 A 102 DK): da una parte la conclusione per cui anima e intelletto sarebbero la stessa cosa e dall'altra, tramite una spiegazione naturalistica del fenomeno della respirazione, la convinzione secondo cui l'anima stessa presiederebbe a funzioni biologiche essenziali, prime fra tutte quelle di vita e morte (cfr. 68 A 106 DK, dal *De respiratione aristotelico*).

Se non esiste una sfera a sé e privilegiata dell'intelletto, ma tutto deve essere ricondotto alla struttura materiale di un'unica realtà psicologica, anche il meccanismo del pensiero e della produzione di atti conoscitivi deve passare in primo luogo per una teoria percettiva altrettanto materialistica. Il pensare, insomma, diventa una forma di esperienza, garantita sul piano materialistico dalla nota dottrina atomistica degli *eidola*. Si tratta di effluvi di atomi o sottili pellicole atomiche che, staccandosi continuamente dai corpi aggregati, vanno a colpire gli organi di senso, attraversando l'aria quale mezzo interposto e fissandosi in quelli che sono più omogeneamente vicini, nella loro struttura altrettanto atomica, all'oggetto da percepire<sup>25</sup>.

Grazie a questo meccanismo percettivo a base materialistica cogliamo dunque alcune qualità dei corpi a noi esterni, ma è proprio qui che sembra annidarsi una difficoltà all'interno del sistema atomistico.

Le qualità di cui stiamo parlando nel caso della conoscenza sensibile appartengono al livello degli aggregati e non a quello (primario e fondamentale) degli atomi e del vuoto, sottratti invece alla soglia della percezione. Tali qualità (come ad esempio il colore) sono piuttosto determinazioni "secondarie" dei corpi aggregati, soprattutto legate alle condizioni peculiari dell'osservatore e dunque segnate da un'inevitabile dose di soggettività, che mina alla base il loro presunto valore conoscitivo<sup>26</sup>. In questa direzione, del resto, sembra muoversi una serie di frammenti conservati da Sesto Empirico (cfr. 68 B 6-11 DK) che sin dall'antichità sono stati sfruttati per dipingere l'immagine di un Democrito "proto-scettico", impegna-

to a negare attendibilità ai sensi e a ribadire una visione della conoscenza molto negativa, una sorta di rinuncia radicale alla verità, che dimorerebbe nel profondo di una sorta di pozzo irraggiungibile<sup>27</sup>. La questione è molto delicata e ha dato luogo a una serie di dibattiti e di contrapposizioni critiche di cui è qui impossibile rendere conto in dettaglio. Alcuni elementi di chiarificazione vanno in ogni caso apportati, soprattutto nella direzione di una possibile conciliazione fra il ruolo riconosciuto da Democrito alla percezione sensibile e il piano di un'autentica forma di conoscenza, che si inserisca coerentemente nel più generale quadro materialistico del sistema atomistico antico.

In primo luogo occorre fare chiarezza, una volta per tutte, sul presunto scetticismo di Democrito. Appare infatti davvero difficile, se non incredibile, considerare scettico un pensatore che proprio in uno dei frammenti sestani appena ricordati (68 B 9 DK) afferma con forza totalmente dogmatica di sapere benissimo quale sia la vera natura della realtà (ovvero: atomi e vuoto)<sup>28</sup>. Dai passi sestani tratti dal I libro del *Contro i logici*, che andrebbero tuttavia contestualizzati all'interno di un ambito polemico ben circoscritto, teso unicamente ad analizzare le varie e conflittuali posizioni dogmatiche in merito al problema del criterio di verità, sembra al massimo emergere un ridimensionamento della conoscenza sensibile. Come si legge in uno dei testi più importanti (68 B 11 DK), infatti, Democrito avrebbe distinto due tipi di conoscenza. Quella affidata ai cinque sensi (vista, udito, odorato, gusto e tatto), incapace di cogliere con sicurezza il vero, viene giudicata «bastarda» e bollata con un aggettivo (*skotie*) che vale «avvolta nella tenebra», «tenebrosa»<sup>29</sup> e che perciò richiama subito l'immagine dell'abisso di un approccio gnoseologico inaffidabile. Quella che si attua tramite la *dianoia* («mente» o «intelletto»), al contrario, indicata come «genuina» (*gnesie*), può vantare piena credibilità nel suo essere in grado di fornire un giudizio di verità attendibile. Nel presentare e nel valutare questa netta distinzione di modalità conoscitive, comunque, Democrito sembra preoccuparsi anche, stando sempre al passo sestano, di differenziare gli oggetti cui esse si applicano. La conoscenza bastarda, infatti, si muove nell'ambito degli aggregati visibili, che risultano dominabili, potremmo legittimamente integrare, sul piano dei meccanismi percettivi garantiti dalla teoria degli *eidola*. Quella genuina, invece, separata o ben distinta dalla prima, entra in gioco proprio nel momento in cui i sensi tradizionalmente intesi non sono più in grado di spingersi verso ciò che è più piccolo, che si sottrae alla soglia della visibilità e della percezione.

Il testo sestano presenta purtroppo qui un guasto, una probabile lacuna, e non consente quindi di acquisire ulteriori informazioni certe sul modo di funzionamento della conoscenza più pregiata. Se tuttavia accettiamo la ricostruzione di Diels, che arriva a proporre un'integrazione per attribuire alla conoscenza genuina il possesso di un organo più raffinato (*organon* [...] *leptoteron*) per l'esercizio adeguato dell'intelletto<sup>30</sup>, o se in ogni caso riteniamo che Democrito potesse qui alludere alla necessità di chiamare in causa uno strumento diverso dai sensi – e di nuovo non possiamo non pensare all'intelletto – per ottenere la conoscenza legittima di ciò che è più fine (*leptoteron*)<sup>31</sup>, allora avremmo un quadro più chiaro e meno contraddittorio.

Se infatti questo organo altro e più efficace («che svolge la funzione di un senso molto più raffinato», Mansfeld, Primavesi, 2011, p. 646, ma che Sesto, alquanto sbrigativamente e piegando forse ai suoi interessi polemici l'originario intento democriteo, identifica, nella chiusa del passo, con il *logos*, da lui inteso come criterio di verità non solo superiore, ma opposto ai sensi) non può che essere l'intelletto, che cosa possiamo concluderne? Coerentemente con quanto è stato già detto, cioè con l'identificazione fra intelletto e anima e, ancora, richiamando la dimensione unicamente e radicalmente materiale di quest'ultima, dovremmo supporre che Democrito stia qui proponendo, per la conoscenza delle realtà più piccole (piccolissime, sottratte alla vista e in generale alla percezione normale/quotidiana), l'uso di uno strumento sicuramente più potente, ma fatto alla stessa maniera dei sensi, non ontologicamente altro o in qualsivoglia senso "ideale". Ciò vorrebbe insomma dire che il pensare altro non è che una forma particolare di percezione a base materiale, solamente molto più raffinata. Questo implicherebbe anche, tuttavia, accettare un'immagine di Democrito come un riduzionista coerente, forse ben accetto per alcune posizioni interne all'odierno dibattito sulle neuroscienze, ma di certo molto, molto radicale: qualsiasi elemento che ci circonda (perfino quelli intellettuali e/o emozionali) dovrebbe infatti essere ricondotto a una matrice di carattere fisico-materiale.

In tal caso, vi sarebbe sì una differenza di livelli conoscitivi, data anche dalla diversità degli oggetti sottoposti a indagine, ma si manterrebbe una sostanziale continuità fra le rispettive strutture e il conseguente lavoro svolto da una parte dalla sensazione, grazie alle immagini atomiche ricevute dagli aggregati, e dall'altra dall'anima, materialisticamente intesa, grazie al contatto che solo essa può stabilire con i veri principi della realtà, atomi

e vuoto. Si potrebbe inoltre tener conto di un altro passo sestano, che segue immediatamente quello registrato in 68 B 11 DK: esso (68 A 111 DK), in continuità con un noto principio anassagoreo (*opsis adelon ta phainomena*, ovvero “sguardo sulle cose oscure sono i fenomeni”)<sup>32</sup>, attribuisce a Democrito, come primo criterio di giudizio, quello secondo cui i fenomeni sarebbero ciò che consente di comprendere o, meglio, potremmo dire di gettare un ponte verso ciò che si sottrae all’evidenza e alla visibilità.

Sarebbe allora più facile e meno oscura anche l’interpretazione di un testo molto discusso di Galeno (68 B 125 DK). In esso sembra infatti essere rivendicata proprio questa forma di continuità, contro ogni minaccia di scetticismo verso l’apporto dei sensi<sup>33</sup>: «Ben conscio di questo, anche Democrito, quando svaluta i dati del senso, dicendo: “opinione è il colore, opinione il dolce, opinione l’amaro, verità gli atomi e il vuoto”, immagina poi che i sensi si rivolgano alla ragione [*dianoia*] con queste parole: “o misera ragione, tu, che attingi da noi tutte le tue prove, tenti di abbattere noi? Il tuo successo significherebbe la tua rovina”».

### Etica, teologia, politica ed economia atomistiche

Qualora si tenti di ricostruire in modo adeguato la riflessione etica dei primi atomisti (e in particolare di Democrito, visto il silenzio delle fonti su possibili teorie leucippee in proposito), ci si scontra con una difficoltà oggettiva, grave ma non per questo insormontabile. Tale aspetto della riflessione democritea, infatti, ci è purtroppo giunto in maniera estremamente frammentaria, spezzettato, per così dire, in una serie di sentenze – spesso brevissime, comunque decontestualizzate, quasi sempre senza alcuna indicazione delle opere da cui furono tratte – di difficile interpretazione e, soprattutto, di difficile collocazione. Tale peculiarità dei frammenti morali, unita anche allo strano silenzio di Aristotele e di altri peripatetici rispetto a questa sezione del pensiero democriteo (cfr. tuttavia Spinelli, 1989), ha spinto molti interpreti a pronunciarsi contro l’autenticità di tutto o della maggior parte del *corpus* etico democriteo, pur quantitativamente consistente. Abbiamo infatti quasi 300 frammenti, conservati soprattutto tra le cosiddette *Massime di Democrate* (*Demokratou gnomai*: 68 B 35-115 DK), in modo ancor più rilevante da Stobeo (68 B 169-297 DK) e, in minor parte, da altre fonti, più o meno ostili<sup>34</sup>. Grazie a una serie di studi volti a riconoscere l’importanza o meglio il genuino valore filosofico del materia-

le democriteo, anche in virtù di un accurato confronto con le tesi etiche presocratiche, socratiche e platoniche<sup>35</sup>, la conclusione opposta è la più probabile. Tranne qualche rarissima eccezione, le massime di Democrito sono genuine, anche se, ovviamente, filtrate da mediazioni storiografiche e dossografiche di cui si deve tener conto nello sforzo di ricostruzione della genesi del suo *corpus* etico (e politico e perfino economico)<sup>36</sup>.

Nonostante tali difficoltà legate all'autenticità e alla corretta esegesi di brevi frammenti, da cui *prima facie* appare difficile trarre l'idea di un vero e proprio sistema etico<sup>37</sup>, è forse nondimeno legittimo tentare di individuare alcuni nuclei tematici centrali dell'etica democritea, provando anche a rispondere alla questione, sempre e ancora aperta, dell'eventuale nesso che la lega alla speculazione fisica atomistica.

Volendo tenere insieme questi due nodi problematici, sullo sfondo di una soluzione che li contempli entrambi e che miri a schierarsi a favore di un legame fra teoria fisica e dottrina morale atomistica<sup>38</sup>, potremmo innanzitutto chiederci: che cosa vuole dire dunque per un atomista come Democrito, coerentemente convinto della propria opzione radicalmente materialistica, essere felice? Se accettiamo il modo in cui le fonti ci presentano la sua risposta, possiamo provare ad ammettere, pur con la massima cautela, un punto di partenza<sup>39</sup>: egli, benché senza l'accuratezza e la precisione delle teorizzazioni che saranno successivamente proposte dalle filosofie ellenistiche, pare essere il primo a rendersi conto che se vogliamo parlare di etica dobbiamo fissare e individuare per ciascun soggetto morale un fine (un *telos*), ovvero qualcosa in vista di cui facciamo tutto il resto e tutto il resto viene fatto in vista di esso. Se di *eudaimonia* si vuole parlare, quindi, occorre in primo luogo ricordare che essa, così come il suo contrario (l'infelicità o *kakodaimonie*), è possesso esclusivo dell'anima (cfr. 68 B 170 e 171 DK, nonché B 159 DK), e che si concretizza nel raggiungimento unicamente di valori davvero buoni e veri, universalmente validi (cfr. 68 B 69 DK). La felicità democritea, però, non può né deve essere caratterizzata come un concetto astratto o un atteggiamento quasi spirituale, che travalica l'orizzonte dato di un mondo atomisticamente organizzato. Il nostro essere ben indirizzati moralmente non può che coincidere con il modo corretto in cui noi siamo e sussistiamo sul piano fisico-materiale.

Quando Democrito indica il fine in virtù di cui questa vita vale la pena di essere vissuta, egli si serve di più di un sostantivo, anche se in primo luogo egli sembra identificarlo con una sorta di specialissima condizione di ciò che più ha valore per noi, cioè dell'anima: essa deve godere di una

solida tranquillità, ovvero di quella che in greco si chiama *euthymie*. Al di là della chiara sottolineatura della bontà di un simile stato, come mostra la presenza dell'iniziale *eu*, è con l'evocazione del *thymos* che entra in gioco la dimensione ampia e moralmente onnicomprensiva del "carattere", cioè della disposizione o *diathesis* di un'intera esistenza. Essere felici non rappresenta un evento occasionale, ma ha a che fare con la struttura complessiva del nostro essere, con il modo in cui noi siamo fatti e in cui ci poniamo rispetto al mondo<sup>40</sup>.

Appare allora legittimo chiedersi: ma *quando* assumiamo nei confronti del mondo un atteggiamento eticamente in grado di condurci alla felicità? La risposta di un atomista (e la soluzione che infatti propone Democrito) non ammette dubbi: quando la nostra costituzione fisica è talmente tanto ben costituita, talmente ben strutturata da non crearci alcun problema e da non essere soggetta ad alcun tipo di turbamento o angoscia o paura<sup>41</sup>. L'*euthymie* è quindi un fine che impegna il nostro essere *in toto*, è la realizzazione atomisticamente garantita di un individuo che non può né deve sfuggire alla costituzione materiale che lo contraddistingue.

Sono questi i tratti essenziali della dottrina democritea del fine, anch'essa legata, come nel caso del corretto atteggiamento da assumere sul piano epistemologico, all'uso buono del proprio intelletto (o *noos*), ovvero, come già sappiamo, della propria anima intesa in tutta la forza della sua struttura fisica. In tal senso va interpretata quella *euthymie*, quello «stabile assetto dell'anima», per dirla con Seneca (*De tranquillitate animi* II 3), quella positiva "bonaccia" interiore (cfr. l'uso dell'avverbio *galenos*, unito a *eustathos* in Diogene Laerzio IX 45 = 68 A 1 DK) cui più volte nei suoi frammenti Democrito si richiama e intorno a cui si deve far ruotare tutta la sua riflessione morale. Benché molti dei suoi frammenti potrebbero essere citati, al fine di recuperare ulteriori particolari indispensabili alla caratterizzazione di questo basilare concetto, la presentazione più esaustiva del *telos* morale democriteo si trova probabilmente in 68 B 191 DK<sup>42</sup>. Qui la stabilità dell'anima viene esplicitamente connessa, sul piano generale e con allusione quasi matematizzante, ai concetti di misura (*metriotes*) e di simmetria (*symmetrie*). Qualunque situazione contrassegnata dall'eccesso e dal difetto non va bene, poiché in una simile condizione – di *pleonexia* sfrenata, potremmo aggiungere – si producono nell'anima movimenti di grande entità e difficilmente controllabili, al punto che essa, "sballottata" da una parte all'altra, viene a perdere la propria tranquillità<sup>43</sup>. L'anima della cui *euthymie* qui si parla è naturalmente fatta di atomi e dunque sta

bene, salda e solida, se e solo se gli atomi che la compongono non schizzano fra estremi opposti. Il fine morale da raggiungere si configura perciò come una necessaria fermezza fisica, da conquistare rimodulando la propria attitudine nei confronti dei valori comportamentali di riferimento (cfr. anche 68 B 31 DK) e da garantire dunque alla nostra anima (materiale), stabilizzandone gli atomi fino a far loro conquistare un equilibrio fisico-meccanico privo di movimenti eccessivi (benché non assolutamente o quietisticamente privo di *qualsiasi* movimento).

Ecco perché Democrito invita ad accontentarsi di quel che si ha, a non guardare o peggio invidiare chi ha di più, a mantenersi sempre nei limiti di un moderato coinvolgimento (in primo luogo atomico, direi) rispetto alle vicende che si muovono intorno a noi (cfr. anche 68 B 211 DK, nonché B 70-74 DK), pur senza rinunciare, come emerge da altri passi, a far valere alcune posizioni di fondamentale importanza e di notevole interesse filosofico.

Si pensi, in primo luogo, alla sua concezione dell'amicizia (*philia*), nuova e radicalmente altra rispetto alle visioni tradizionali precedenti, perché fondata sulla "identità del sentire" (sulla *homophrosyne* celebrata in 68 B 186 DK) che nasce da una scelta consapevole, da un accordo libero e sincero (cfr. 68 B 107 DK), da un identico esercizio soggettivo della capacità dell'intelletto (cioè, ancora una volta, del *noos*) applicato alla determinazione di ciò che realmente è utile per l'uomo. Tale utilitarismo, del resto, è di alto profilo, poiché si muove nella direzione di una sorta di "edonismo illuminato" capace di vagliare accuratamente i piaceri (visto che «una vita senza divertimenti è simile a una lunga strada senza alberghi»: 68 B 230 DK; cfr. anche B 200 DK), distinguendo quelli elevati, che rientrano a pieno titolo nella categoria dell'utile e che fanno capo tutti alla sfera concettuale dell'anima o *psyche*, da quelli bassi e volgari, che lungi dall'arrecare utilità sono fonte solo di turbamento e quindi di irreparabile danno per il ben-essere (*euesto*, di nuovo) equilibrato e misurato della nostra vita morale<sup>44</sup>.

Non può inoltre essere trascurato l'atteggiamento di Democrito nei confronti della divinità, che appare distante tanto dalle posizioni ben più radicali di un Senofane quanto dalla successiva e più articolata teologia epicurea<sup>45</sup>. Pur avversando i miti dell'oltretomba, vere e proprie «favole menzognere» improponibili alla luce della spiegazione materialistica dell'anima umana e dunque della sua inevitabile «dissoluzione» (68 B 297 DK)<sup>46</sup>, infatti, egli non sembra disconoscere alcune delle caratteristi-

che tradizionalmente attribuite agli dei: ad esempio una grande longevità (che tuttavia non sembra essere intesa *tout court* come immortalità), un certo potere di intervento, di contatto con il mondo e perfino di previsione nei confronti degli esseri umani, un loro probabile antropomorfismo. Alla luce di tutto ciò, «si spiega quindi come gli antichi, ricevendo le rappresentazioni sensibili di questi esseri, immaginarono che ciò rappresentasse la divinità, non esistendo altro dio fornito di natura immortale all'infuori di questi esseri» (68 B 166 DK)<sup>47</sup>.

La visione che emerge dall'insieme dei frammenti etici democritei, lungi dal poter essere trasformata in un mero o precettistico catalogo di buone intenzioni quasi moralistiche e muovendosi ben oltre il campo ristretto di un individualistico *self-interest*<sup>48</sup>, sembra avere consistenza e ragion d'essere se, e solo se, la pensiamo legata alla struttura fisica della *psyche*. Dobbiamo puntare a raggiungere una stabilità che è data dall'equilibrio e dal rispetto del limite, nel senso (delfico) di un saper conoscere noi stessi, i confini delle possibilità di azione che riguardano il nostro composto atomico e che dalla sua buona condizione fisica dipendono (cfr. anche Warren, 2002, p. 54). In questo orizzonte vanno collocati anche i molti frammenti che, quasi socraticamente, sottolineano il valore di sanzione morale interiore e autonoma da riconoscere all'autocoscienza individuale, poiché «non ci si deve vergognare più dinanzi agli uomini che dinanzi a se stessi; e non si deve fare il male più facilmente quando nessuno verrà a saperlo che quando lo sapranno tutti; ma bisogna vergognarsi soprattutto dinanzi a se stessi ed imprimersi nell'anima questa norma, onde non far nulla di sconveniente» (68 B 264 DK)<sup>49</sup>. Un simile richiamo viene poi esteso, nella sua applicazione, anche al terreno della vita associata e alla dimensione politica: l'interiorizzazione delle norme, che intende forse rispondere in modo forte al dilemma posto dall'anello di Gige (Platone, *Resp.* 359c-360c), supera ogni astratto contrasto fra *nomos* e *physis*<sup>50</sup>. Ciò che va garantito è il naturale benessere individuale e il buon funzionamento della comunità politica, esito finale di un processo (e, se si vuole, di un progresso) di incivilimento nato dalla necessità di soddisfare, grazie all'esperienza e in direzione dell'utilità, le necessità umane e le cui tappe sembrano essere ben chiare alla riflessione di Democrito<sup>51</sup>. Contro ogni perniciosa e sediziosa forma di discordia intestina (o *stasis*)<sup>52</sup>, egli è convinto che l'ottimo funzionamento della *polis* debba passare per una gestione affidata agli elementi più preparati e più dotati di prestigio o capacità. Essi sono i "migliori" (*kressones*), così spesso menzionati in molti dei suoi frammenti, capaci

di “congelare” la situazione politica, richiamando ogni membro della comunità al rispetto del proprio ruolo, anche grazie alla promozione di una sorta di “moderatismo economico” che possa costituire la base operativa in vista di un concreto accordo fra gli opposti interessi del “partito” dei ricchi e di quello dei poveri<sup>53</sup>. Nonostante questa inclinazione verso una sorta di gestione politica elitaria, rispetto al quadro costituzionale la preferenza democritea sembra andare comunque al regime democratico (cfr. 68 B 251 DK), privato certamente di qualsiasi eccesso di radicalismo e forse addirittura temperato dall’embrionale apertura a una forma di “cosmopolitismo dei sapienti” (cfr. 68 B 247 DK). Il rispetto della legalità e la forza di una giustizia intesa come «il fare ciò che deve essere fatto» (68 B 256 DK) diventa allora una condizione essenziale, cui ci si appella spesso, senza tirarsi indietro di fronte alla necessità di salvaguardare il lavoro dei magistrati giusti e di proporre dure sanzioni nei confronti di quelli corrotti<sup>54</sup>.

L’insieme di queste considerazioni consente a Democrito di mantenere un rapporto costante fra le varie parti del suo pensiero. Diventa in tal senso illuminante la conclusione del sopracitato fr. 191, dove troviamo un’esortazione, la cui validità spazia dall’ambito etico a quello politico: «E se tu effettivamente ti atterrai a questo modo di considerare le cose, vivrai con animo più tranquillo [*euthymoteron*] e respingerai da te durante la vita non poche funeste ispiratrici, come l’invidia, l’ambizione e la malevolenza». A chiudere il quadro di un’etica che non predica rassegnazione, ma impegno costante (e progressivo, come segnala la presenza del comparativo *euthymoteron*) a trasmutare i propri valori e profondo senso di responsabilità, può forse essere utile richiamare non solo il ruolo moralmente imprescindibile di una buona, cioè equilibrata, disposizione da garantire alla nostra struttura naturale (e naturalmente atomistica), ma anche la funzione di interazione dialettica che rispetto alla *physis* svolge il processo educativo<sup>55</sup>. La *didache*, ovvero lo sforzo educativo, infatti, «trasforma l’uomo e trasformandolo ne costituisce la natura» (68 B 33 DK): abbiamo qui una prova ulteriore, e forse decisiva<sup>56</sup>, come segnala con inequivocabile chiarezza l’uso del verbo *metarhysmein*, che non si può comprendere l’etica democritea senza legarla a doppio filo alla sua concezione fisico-ontologica (cfr. anche 68 B 138-139 DK, nonché 197 e 266 DK). Proprio al processo educativo, infatti, è riconosciuta la capacità di avere un impatto sulla struttura materiale della nostra *psyche*, fino al punto di riplasmare, di dare una nuova configurazione, un nuovo *rhysmos* agli atomi che costituiscono la nostra natura.