

Philologus	135	1991	2	290–319
------------	-----	------	---	---------

EMIDIO SPINELLI

ΠΛΟΥΤΟΣ Η ΠΕΝΙΗ: IL PENSIERO ECONOMICO DI DEMOCRITO*

Le notizie di carattere biografico intorno a Democrito presentano l'Abderita (in modo veritiero o fittizio?) come un individuo, indifferente di fronte al denaro e, di conseguenza, all'intero campo delle questioni economiche. Può essere questa la ragione, per cui le sentenze democritee relative a tale problema hanno ricevuto

* Questo articolo è stato concepito ed in buona parte realizzato durante un soggiorno di studio nei periodi settembre–ottobre 1988–1989, presso l'allora Sektion Altertumswissenschaften della Friedrich-Schiller-Universität di Jena. A questo proposito intendo ringraziare per la disponibilità ed i consigli scientifici innanzitutto il Prof. Ernst Günther Schmidt; tutto il personale della Sektion (ora Institut) ed in particolare il Prof. Kluwe, il Dr. Simon ed il Prof. Lotze; i Proff. Reimar Müller e Fritz Jürß, che a Berlino hanno avuto la compiacenza di discutere con me alcune sezioni del lavoro ed infine il Dr. Musiolek ed il Prof. Audring, con i quali ho potuto approfondire alcuni aspetti della realtà economica greco-romana. Debbo inoltre rivolgere un ringraziamento alla sig.na Claudia Sode, la quale ha gentilmente tradotto per me dal russo quelle pagine del commentario del Luria direttamente inerenti ai problemi affrontati in questo contributo, della cui stesura definitiva (e dei cui eventuali errori), comunque, io solo sono responsabile. Mi servirò delle seguenti abbreviazioni:

Aalders = G. J. D. Aalders, *The Political Faith of Democritus*, *Mnemosyne* s. 4, 3 (1950), pp. 302–313; Alfieri = *Gli atomisti. Frammenti e testimonianze*, a c. di V. E. Alfieri, Bari 1936; Austin/Vidalnaquet = M. Austin – P. Vidal-Naquet, *Economie e società nella Grecia antica*, ed. it. a c. di B. Bravo, tr. di M. Menghi, Torino 1982; Bailey = C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford 1928 (rist. New York 1964); Δ. γ. = *Δημοκράτους γνῶμαι*; DK = H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1961¹⁰, 3 voll. (Democrito: vol. II, c. 68; A = testimonianze; B = frammenti); D. L. = Diogene Laerzio; Dudley = J. A. Dudley, *The Ethics of Democritus and Aristotle*, in: *Proceedings, Xanthi*, pp. 371–385; Finley, *Democrazia* = M. I. Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, tr. di G. Di Benedetto e F. de Martino, Bari 1982 (2 ed. aggiornata); Finley, *Politica* = M. I. Finley, *La politica nel mondo antico*, tr. di E. Lo Cascio, Bari 1985; GA = *Griechische Atomisten. Texte und Kommentare zum materialistischen Denken der Antike*, aus dem Griechischen und Lateinischen übers. und herausg. von F. Jürß, R. Müller und E. G. Schmidt, Leipzig 1988³ (la 2 ed., Leipzig 1977, è stata ristampata anche a Berlino Ovest nel 1984); Havelock = E. A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven 1957; Lana = I. Lana, *L'etica di Democrito*, in: *Studi sul pensiero politico classico*, Napoli 1973, pp. 195–214 (art. apparso per la prima volta in *Rivista di Filosofia* 42 [1951], pp. 13–29); Langerbeck = H. Langerbeck, *Δόξαις ἐπιρυσμύη. Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre*, Berlin 1935; LsJ = H. G. Liddell – R. Scott – H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1843, 1948⁹; Luria (o semplicemente L.) = *Democritea*, collegit, emendavit, interpretatus est S. Luria, Leningrad 1970; Luria, *Zur Frage* = S. Luria, *Zur Frage der materialistischen Begründung der Ethik bei Demokrit*, Berlin 1964; Mesiano = F. Mesiano, *La morale materialistica di Democrito di Abdera*, Firenze 1951; Müller, *Die Stellung* = R. Müller, *Die Stellung Demokrits in der antiken Sozialphilosophie*, in: *Proceedings, Xanthi*, pp. 423–434 (= Müller, *Polis*, pp. 197–204); Müller, *Das Menschenbild* = R. Müller, *Das Menschenbild der*

così scarsa attenzione; perfino i recenti, rilevanti e, almeno fino ad ora, più approfonditi contributi presentati al “Ist International Congress on Democritus”, svoltosi a Xanthi dal 6 al 9 ottobre 1983¹, trascurano palesemente questo tema, che, invece, come si tenterà di mostrare, rientra a pieno titolo tra quelli propri della riflessione democritea, vista la centralità dello specifico atteggiamento dell’Abderita nei confronti della ricchezza e della povertà, della φιλαργυρία e del χαρίζεσθαι cioè, in una parola, delle teorie « economiche »². Benchè queste ultime non possano essere studiate di per sè, ma debbano essere sempre considerate nella loro relazione con il sottofondo politico, etico e sociale che con esse interagisce³,

sophistischen Aufklärung, in: id., Menschenbild und Humanismus der Antike, Leipzig 1980, pp. 70–110; Müller, Naturphilosophie = R. Müller, Naturphilosophie und Ethik im antiken Atomismus, ivi, pp. 135–158 (= Philologus 124 [1980], pp. 1–17); Müller, Polis = R. Müller, Polis und Res publica. Studien zum antiken Gesellschafts- und Geschichtsdenken, Weimar 1987; Paneris = J. R. Paneris, Die Staatsphilosophie Demokrits im Hinblick auf die Lehre der älteren Sophisten, Diss. Wien 1977; Proceedings, Xanthi = Proceedings of the Ist International Congress on Democritus, Xanthi, 6–9 October 1983, voll. I–II, Xanthi 1984; Procopé, 1 = J. F. Procopé, Democritus on Politics and the Care of the Soul, Classical Quarterly 39 (1989), pp. 307–331; Procopé 2 = J. F. Procopé, Democritus on Politics and the Care of the Soul: Appendix, Classical Quarterly 40 (1990), pp. 21–45; Pugliese Carratelli = G. Pugliese Carratelli, ‘H ἐν δημοκρατίῃ πενήτη, La Parola del Passato 40 (1985), pp. 426–430; Spinelli = E. Spinelli, Le massime di Democrito sull’amicizia, Annali dell’Istituto Italiano per gli Studi Storici 8 (1983/1984) (ma 1988), pp. 47–74; Vlastos = G. Vlastos, Ethics and Physics in Democritus, in: Studies in Presocratic Philosophy, eds. D. J. Furley–R. E. Allen, London 1975, vol. II, pp. 381–408 (art. apparso per la prima volta in Philosophical Review 54 [1945], pp. 578–592 e 55 [1946], pp. 53–64); Zeppi = S. Zeppi, Significato e posizione storica dell’etica di Democrito, Atti dell’Accademia delle Scienze di Torino, Cl. di sc. morali, storiche e filologiche 105 (1971), pp. 499–540.

¹ Oltre a chiarire adeguatamente lo scopo di questo congresso (cfr. perciò Proceedings, Xanthi, vol. II, p. 10), L. G. Benakis fornisce anche una sintetica introduzione allo status degli studi democritei: The Study of Democritus Today, ivi, vol. I, pp. 67–77 (le note, in lingua greca, sono alle pp. 60–66).

² E’ doveroso precisare che l’uso del termine *economia* non ha e non vuole avere nessuna connotazione moderno-contemporanea, nè costituire un indebito prestito di nostre categorie mentali al mondo antico; da questo punto di vista, anzi, sono convinto che nell’interpretazione dei fenomeni economico-sociali della società greca (e romana, naturalmente) si debbano evitare gli eccessi tanto delle teorie « moderniste », quanto di quelle « primitiviste ». Per la querelle storiografica, i problemi di fondo e le prospettive di soluzione legati a questa complessa questione rinvio alle considerazioni di Austin/Vidal-Naquet, pp. 19–48, 1a cui conclusione più rilevante è quella che presenta l’economia antica (e si noti che già etimologicamente il termine οἰκονομία evidenzia una distanza più che sensibile rispetto al concetto di quella scienza, ormai autonoma, con leggi e regole metodologiche sostanzialmente proprie, che non ha certo più, per noi, come suo oggetto specifico ὁἶκος, seppure inteso in senso lato) come profondamente « embedded » (l’espressione é di Polanyi) rispetto alla realtà politica del mondo greco (cfr. perciò Austin/Vidal-Naquet, pp. 24–6). Una conclusione che, del resto, viene puntualmente confermata, come vedremo, anche dall’analisi delle riflessioni « economiche », nel senso più ampio possibile del termine, di Democrito, costantemente intrecciate a preoccupazioni di ordine politico e di stabilità sociale. Per un’utile e chiara introduzione alla « economia » antica cfr. infine D. Müsti, L’economia in Grecia, Roma–Bari 1981.

³ Credo che si possa sottoscrivere, infatti, naturalmente mutatis mutandis, quanto sostiene Paneris, p. 31, n. 74: „Die Grenzen der Ethik und des politischen Denkens sind nicht immer klar

infatti, è possibile rintracciare una serie di riflessioni personali, che costituiscono un filo coerente all'interno delle massime democritee⁴: scopo del mio articolo sarà dunque quello di seguire questo filo, aggregando le sentenze di argomento economico dell'Abderita intorno ad alcuni punti fermi, mai separabili, comunque, dalla concreta situazione storica e perfino dalle vicende autobiografiche che caratterizzarono la vita di Democrito.

Una sintetica, ma efficace presentazione delle vicende storico-economiche di Abdera, patria di Democrito, tra il 480/479 a. C.⁵ e la pace di Antalcida del 386 fornisce Schmidt⁶, dal cui resoconto mi preme enucleare i seguenti motivi: 1) Abdera conservò contemporaneamente sia il suo ruolo di membro della Lega delioattica, con un contributo economico che non conobbe vistose flessioni, sia quello di ponte commerciale verso il retroterra tracico (cfr. perciò Thuc. II 97), assicurandosi così „eine relativ günstige wirtschaftliche Situation“⁷, una diffusa prosperità, soprattutto delle classi più abbienti, ed un'atmosfera di produttiva apertura mentale⁸; 2) la città fu solo sfiorata (battaglie di Amfipoli e Potidea ad ovest, decisivo scontro navale dei Dardanelli ad est), ma non direttamente coinvolta negli scontri militari della guerra del Peloponneso, evitando quindi in buona parte i danni del conflitto, particolarmente nefasti in campo economico; 3) la sua condizione di alleata di Atene fu messa in discussione solo nel 411 a. C., anno in cui Abdera defezionò dalla Lega⁹; 4) neppure le vicende dello scontro Sparta/Tebe e la situazione di stallo venutasi a determinare con la pace di Antalcida ebbero immediate ripercussioni negative all'interno della πόλις¹⁰. Occorre dunque tenere sempre presente questo quadro storico-sociale di Abdera durante gli anni di vita di Demo-

im beengten Raum eines Fr[agmentes]. So haben ein Gedanke oder ein Thema, die beim ersten Anblick nur als ethische scheinen, auch politischen Sinn wegen ihrer Korrelation mit einem politischen Problem. Solche sind die Fr[agmente], die sich z. B. auf den Reichtum oder die Armut, den Wert der Bildung, den Altruismus, die Kinderzeugung usw. beziehen“ (la spaziatura è mia). Da questo punto di vista si rivela scarsamente approfondita e dunque poco utile la trattazione di F. Vammier, *Sagesse, richesse et pouvoir selon Démocrite*, *Dialogue d'histoire ancienne* 14 (1988), pp. 109–116.

⁴ Ritengo che le massime democritee siano, tranne qualche eccezione, autentiche, comprese quelle conservate sotto il nome di Democrate; senza cadere in inutili ripetizioni, mi permetto di rinviare a quanto ho già scritto su tale questione in Spinelli, pp. 47–50 e soprattutto ivi, nn. 1–4, con relativa bibliografia, cui vanno comunque aggiunti almeno: Paneris, pp. 1–32 (troppo scettico, però, su alcune γωνιαι di Democrate, la cui autenticità egli nega, mi sembra, solo sulla base di sensazioni soggettive) e le notazioni di Ernst Günther Schmidt in GA, pp. 41–2 e 493, nn. 290 e 292. Comunque „das *onus probandi* fällt jedenfalls dem Leugnenden zu — er muß in jedem einzelnen Falle durch gute Gründe beweisen, daß das Fragment nicht Demokrit gehören kann“, come scrive giustamente Luria, *Zur Frage*, p. 3, aggiungendo ancora che: „man ist verpflichtet, Gründe für Athetierung, nicht für die Annahme anzugeben!“ (ivi, p. 18, n. 4). Cfr. pure, sulla stessa linea, Aalders, p. 302 e n. 2 e Müller, *Naturphilosophie*, p. 154, n. 3.

⁵ Scarne indicazioni sulla storia della città prima di tale data in J. Bérard, *L'expansion et la colonisation grecques*, Paris 1960, pp. 94–5.

⁶ Cfr. GA, pp. 17–8 e 20–1.

⁷ Ivi, p. 17.

⁸ Sono tutti elementi che, sempre secondo Schmidt, fornirono „die erforderliche Basis für die Ausprägung der Atomtheorie“, ivi, pp. 17–8.

⁹ Forse, ma è solo un'ipotesi, per reazione alla svolta oligarchica impressa alla politica ateniese dal cosiddetto Governo dei Quattrocento, sotto la regia costante di Teramene.

¹⁰ Solo più tardi si sarebbero accentuate le difficoltà nelle relazioni con la Persia, stando almeno a quanto si legge in un passo del *Romanzo di Alessandro* I 43.

crito, se vogliamo comprendere in modo adeguato i continui richiami che sul piano economico l'Abderita fa alla misura, alla moderazione, all'autocontrollo razionale: essi sono immediatamente funzionali ad un progetto politico moderato, mirante al mantenimento dello status quo, alla salvaguardia della *ἁμονοίη*, frutto di un'articolata e non casuale concordia ordinum, che deve scaturire dal rigoroso rispetto dei propri ruoli da parte delle classi sociali, unico antidoto di fronte alla malattia, mortale per una πόλις, della στάσις. Le γνῶμαι che analizzerò sono tutte sorrette da questa convinzione e ci mostrano un Democrito preoccupato di assicurare alla sua città quella continuità amministrativa interna, „die (...) für Abdera eine relative Stabilität der ökonomischen und machtpolitischen Situation und einer breiten Schicht seiner Bürger Wohlstand brachte“¹¹. Di questa prosperità economica, del resto, l'Abderita ebbe modo di godere direttamente: proveniente da una famiglia ricca¹², ottenne in eredità un cospicuo patrimonio in denaro liquido¹³, che spese tutto, probabilmente, per i suoi viaggi¹⁴, finalizzati naturalmente all'affinamento delle proprie conoscenze¹⁵. Al di là dei momentanei dissesti finanziari che questo suo comportamento causò¹⁶, Democrito, grazie anche all'autorità derivante dalla sua sapienza¹⁷, si inserì a pieno titolo nella vita politica di Abdera e partecipò al governo della città¹⁸, distinguendosi a tal punto, da meritare onori eccezionali per un πολίτης, cioè la sepoltura a spese pubbliche e l'erezione di una statua nell'agora, come si legge, secondo la ricostruzione e l'interpretazione di Crönert¹⁹, nel fr. 5 di PHerc. 327, in cui compare anche (fr. 1), verosimilmente riferito ancora all'Abderita, l'appellativo di Φιλόπολις, che svela per intero il suo orgoglioso attaccamento ad Abdera²⁰. Anche questi avvenimenti bio-

¹¹ GA, p. 21.

¹² Anche se non così ricca, da poter ospitare l'intero esercito di Serse, secondo l'aneddoto favoloso riportato in Val. Max. VIII 7 ext. 4 e già operante in D. L. IX 34 (rispettivamente in DK le testimonianze A 11 = XXIV L. e A 1 = XI L.).

¹³ Secondo Demetrio di Magnesia, citato in D. L. IX 36, addirittura più de cento talenti: ma la cifra è forse esagerata.

¹⁴ Cfr. A 16 = XX L. = Ael. V. H. IV, 20, da interpretare, però, con molta cautela. Tali viaggi, comportando spese notevoli, erano prerogativa dei ceti più ricchi, come ribadisce G. Marasco, I viaggi nella Grecia antica, Roma 1978, pp. 37–8, il quale nell'analizzare quegli spostamenti « che venivano intrapresi per il desiderio di conoscere e di vedere o, più generalmente, per motivi di svago » (ivi, p. 5), si lascia guidare dalla convinzione secondo cui « le testimonianze sui viaggi antichi, comunque, non devono essere del tutto respinte: un atteggiamento ipercritico in tale campo è fuorviante, poiché alcune di queste tradizioni conservano un fondo di verità e, del resto, le fonti testimoniano che i viaggi dovuti al desiderio di vedere (θεωρία) erano ampiamente diffusi già prima che lo sviluppo delle scuole filosofiche ateniesi ne facesse un τόπος biografico » (ivi, p. 47); su Democrito in particolare cfr. ivi, pp. 54, 56–7 e 64.

¹⁵ In questo senso va almeno la spiegazione di Cicerone, *de fin.* V 19, 55 (= A 13 = XXI L.); sulla questione dei possibili rapporti che in questi spostamenti Democrito intrattenne con l'Oriente cfr. E. G. Schmidt, Demokrit und die östliche Welt, in: *Caucasica-Mediterranea*, Tbilissi 1980, pp. 175–193 (= *Erworbenes Erbe*, Leipzig 1988, pp. 218–244).

¹⁶ Cfr. perciò infra, p. 317, sp. n. 138.

¹⁷ Democrito venne addirittura soprannominato Σοφία, verosimilmente in virtù delle vicende biografiche e delle conoscenze scientifiche descritte in un passo di Clemente Alessandrino (*strom.* VI 32 = A 18 = XXXV L.); tale appellativo di „Sapienza“ ricompare anche in D. L. IX 50, su cui cfr. Alfieri, pp. 56–7, nn. 65–6 e p. 58, n. 72.

¹⁸ Così Suda s. v. Δημόκριτος (= A 2); segno tangibile di una vera e propria attività legislativa svolta dall'Abderita è B 260 (= 623 L. = Stob. IV 4, 18) secondo J. R. Paneris, Die eigenhändige Tötung des Räubers bei Demokrit und des nächtlichen Einbrechers bei Platon, *Philologus* 127 (1983), pp. 298–302.

¹⁹ Cfr. W. Crönert, *Kolotes und Menedemos*, Leipzig 1906 (rist. Amsterdam 1965), p. 128.

²⁰ Forse rinvenibile anche, tra le righe, in una testimonianza di Filostrato (cfr. A 19 = XXXIII

grafici, insomma, forniscono un ulteriore sostegno all'interpretazione dell'atteggiamento democriteo nei confronti dei problemi economico-politici, dal momento che essi contribuiscono, in parallelo con la concreta situazione storica di Abdera, a delineare, come vedremo dettagliatamente più avanti, la figura di un Democrito personalmente e direttamente coinvolto nella querelle politico-sociale della sua πόλις, attivo sostenitore di una proposta di concordia (portata avanti, con buona verosimiglianza, dai cittadini più abbienti) e non, quindi, mero spettatore passivo di quella realtà.

Innanzitutto non deve stupire il fatto che il nucleo quantitativamente più consistente e qualitativamente più importante delle γνώμαι dedicate al tema dell'economia trovi la propria chiave di lettura comune in un concetto che gioca un ruolo essenziale nell'intera riflessione etico-politica democritae: la μετρίότης²¹. In una sentenza, che si fa notare anche per la profondità della riflessione esistenziale, caratterizzata da un tono acutamente realistico più che cupamente pessimistico²² leggiamo infatti: γινώσκειν χρεῶν ἀνθρωπίνην βιοτήν ἀφαιρήν τε εὐῶσαν καὶ ὀλιγοχρόνιον πολλῆσιν τε κηρσὶ συμπεφυρμένην καὶ ἀμηχανίησιν, ὅπως ἂν τις μετρίης τε κτήσιος ἐπιμέληται καὶ μετρήται ἐπὶ τοῖς ἀναγκαίοις ἢ ταλαιπωρίῃ²³. La

L.); su tutta la questione cfr. ora M. Gigante — G. Indelli, Democrito nei Papiri Ercolanesi di Filodemo in Democrito e l'atomismo antico, Atti del Convegno Internazionale, Catania, 18—21 aprile 1979, a c. di F. Romano, Catania 1980, p. 464 e relative note.

²¹ Le sentenze di argomento economico in Democrito, infatti, „rechtfertigen den Gelderwerb, versuchen ihn aber mit den Forderungen nach ‚Maßhalten‘ und ‚Gerechtigkeit‘ zu verbinden“ (GA, p. 495, n. 303); sulla stessa linea cfr. anche Alfieri, p. 274, n. 693. Per l'occorrenza di questo ideale della misura, che viene presentato con la massima efficacia, a mio avviso, in B 233 (= 753 L. = Stob. III 17, 38), anche nei testi medici contemporanei cfr. almeno Vlastos, pp. 387 e 402, nn. 50—51; F. Wehrli, Ethik und Medizin. Zur Vorgeschichte der aristotelischen Mesonlehre, Museum Helveticum 8 (1951), pp. 36—62 e sp. pp. 55ss.; Luria, Zur Frage, p. 13.

²² Come vuole, e.g., Zeppi, pp. 506—7 e neanche blandamente pessimistico, come vorrebbero Alfieri, p. 275, n. 695 e Luria, p. 587, i quali rinviano entrambi ad Antifonte (DK 87 B 50 e 51, quest'ultimo, secondo Luria, una vera e propria traduzione da Democrito); di diverso avviso Langerbeck, p. 71 e Mesiano, pp. 56—60, che parla di « calma serena » (p. 56), di « malinconia pensosa » (p. 57), di pessimismo attenuato (cfr. ibid.). Credo si debba considerare l'Abderita, invece, piuttosto come un tief sinniger Realist (così Paneris, p. 57) ovvero “nothing if not a realist”, come scrive Havelock, p. 122, un pensatore che riconosce nelle circostanze esterne una limitazione necessaria, ma per nulla frustrante delle capacità umane (così anche F. K. Voros, Zur Ethik Demokrits. Das Problem der Willensfreiheit, Das Altertum 20 [1974], p. 219).

²³ « Bisogna riconoscere che l'esistenza umana è debole e di breve durata ed intrecciata a sventure e difficoltà in gran numero, affinché si ponga mente ad un possesso moderato e la fatica sia commisurata alle necessità (della vita) » (B 285 = 646 L. = Stob. IV 34, 65); a ragione Luria (p. 184) difende, come già Langerbeck, p. 71, la lezione manoscritta nella parte finale del frammento contro ogni emendamento; contra cfr. Alfieri, p. 275, n. 696; su questo frammento vedi pure M. Venturi Ferriolo, Aristotele e la crematistica. La storia di un problema e le sue fonti, Firenze 1983, p. 11. Dal punto di vista terminologico occorre notare che: 1) l'aggettivo ὀλιγοχρόνιος, oltre che nei fr. antifonetei citati nella n. precedente, ritornerà anche, nella sua forma più recente ὀλιγοχρόνιος, in ambito epicureo, ad es. in PHerc. 418, fr. 4; 2) che il sostantivo ταλαιπωρίη, di nuovo presente in B 223 (per cui cfr. infra, p. 305), esprime il concetto di una « fatica di vivere », che diviene insostenibile solo se i nostri sforzi non riescono a raggiungere il loro scopo (come si legge in B 243 = 771 L. = Stob. III 29, 88), cioè solo se non riusciamo ad indirizzarli ἐπὶ τοῖς ἀναγκαίοις; non a caso Democrito usa il verbo corrispondente, ταλαιπωρεῖν, per descrivere la

raccomandazione di Democrito è qui chiara: bisogna conoscere che cosa sia la vita umana, quali le sue vere caratteristiche, indipendentemente da qualsiasi immagine distorta che noi possiamo farcene; se dunque la nostra esistenza è non solo cronologicamente circoscritta entro confini non estensibili, ma anche segnata da una condizione precaria di debolezza e di difficoltà²⁴, è inutile voler stoltamente dimenticare tutto ciò e superare tali limiti. Anche sul piano economico, pertanto, Democrito non nega in assoluto la possibilità di avere delle ricchezze, ma precisa soltanto che i nostri desideri e le nostre fatiche debbono essere commisurati alle nostre capacità di esseri umani ed alla concreta situazione in cui viviamo²⁵. Si tratta insomma di un energico richiamo al *μη πλεονεκτεῖν*, all'ideale della misura, che sorregge ovunque il *τέλος* etico democriteo²⁶ e che considera perciò felice e fortunato, quindi anche socialmente rispettato, l'uomo che sa tenersi lontano sia dall'eccessiva ricchezza che dall'eccessiva povertà; in questo senso scrive Democrito: *εὐτυχῆς ὁ ἐπὶ μετρίοισι χρήμασιν εὐθυμεόμενος, δυστυχῆς δὲ ὁ ἐπὶ πολλοῖσι δυσθυμεόμενος*²⁷. Anche nella sfera economica l'*εὐθυμία* non si raggiunge casualmente, ma solo controllando accuratamente i propri desideri ed eliminando alla radice ogni motivo di affanno²⁸, cioè. in questo caso, ogni preoccupazione derivante

condizione angosciata o di chi ha fallito i suoi obiettivi, anche economici (B 191 = 657, 739 L. = Stob. III 1, 210) o di coloro che, essendo malvagi ed ignoranti (o forse malvagi perchè ignoranti? Cfr. perciò B 83 = 696 L. = Δ. γ. 49), si rifugiano nelle favole dell'aldilà (B 297 = 466, 583 L. = Stob. IV 52, 40) o, infine, di chi, accettando il rischio di mettere al mondo dei figli, non può evitare le conseguenze negative naturalmente insite, secondo l'Abderita, in questo suo atto (B 278 = 562 L. = Stob. IV 24, 33).

²⁴ Anzi, addirittura di malvagità e di sofferenza, stando almeno a B 149 (= 776 a L. = Plut. *Animine an corp. aff.* 2, 500 D); cfr. pure i fr. 107 a, 108, 182, 293.

²⁵ Dice infatti Democrito: *παιδός, οὐκ ἀνδρός τὸ ἀμέτρως ἐπιθυμεῖν* (« lo smisurato bramare è proprio di un fanciullo, non di un uomo »: B 70 = 754 L. = Δ. γ. 35), anche perchè tali desideri fuori misura impediscono alla *ψυχῆ* di orientarsi, la accecano (cfr. B 72 = 767 L. = Δ. γ. 37).

²⁶ Ovvero l'*εὐθυμία*, che viene infatti paradigmaticamente presentata ed illustrata nel lungo fr. 191 nei termini di *μετρίότης* e di *συμμετρίη*, conquista di un'anima *εὐσταθής*, vittoriosa contro ogni eccesso o difetto (cfr. pure B 102). Ulteriori precisazioni e chiarificazioni relativamente al concetto di *εὐθυμία* ed alla condizione di chi è tranquillo, sereno, privo di turbamenti ed angosce sono « diffuse » in tutto il corpus etico democriteo; sarebbe comunque inutile fornire un elenco sterile e poco significativo delle *γνώμαι* utili al riguardo, poichè esse meriterebbero piuttosto una lunga ed articolata trattazione, che le mettesse in relazione sia con le convinzioni politiche e sociali dell'Abderita, sia con le sue fondamentali teorie di carattere fisico e gnoseologico. Tale analisi, però, oltrepasserebbe i confini entro cui si muove questo contributo; di conseguenza mi limito per il momento a segnalarne l'esigenza ed a ricordare che contro l'identificazione del *τέλος* etico democriteo con l'*εὐθυμία* si è recentemente pronunciato Dudley, pp. 377 ss., il quale ha considerato questo concetto come la determinazione positiva, accanto a quella negativa dell'*ἀθαιμία*, del vero fine, da lui individuato nell'*εὐδαιμονία*.

²⁷ B 286 (= 651, 759 L. = Stob. IV 39, 17): « Felice è colui che con modeste sostanze sta con l'animo sereno, infelice quegli che per le molte ricchezze ha l'animo turbato » (tr. Alfieri, p. 275).

²⁸ «The aim of the life is *εὐθυμία*, that is to have own *θυμὸς* in a good condition, in a good health: if *θυμὸς* is all our feeling, then *εὐθυμία* is a state of fullness and of satisfaction, which results from the accord of all our tensions, desires, wishes» (G. Casertano, *Pleasure, Desire and Happiness in Democritus*, in: *Proceedings, Xanthi*, p. 348), cioè, potremmo aggiungere, dal compito, difficile,

da una ricchezza esagerata; così l'uomo forgia con le forze della propria ragione la sua « fortuna »²⁹, senza affliggersi inutilmente per ciò che non ha, ma godendo al massimo per ciò che ora possiede: εὐγνώμων ὁ μὴ λυπεόμενος ἐφ' οἷσιν οὐκ ἔχει, ἀλλὰ χαίρων ἐφ' οἷσιν ἔχει³⁰. L'atmosfera entro la quale si muovono queste massime economiche è dunque sempre quella di una valorizzazione di ciò che è davvero possibile, di un razionale adattamento, di un sapiente calcolo dello spazio aperto alla nostra iniziativa al di là di ogni frustrante insuccesso, poichè ἀλογιστή μὴ ζυγχωρέειν ταῖσι κατὰ τὸν βίον ἀνάγκαις³¹.

ma non irrealizzabile per chi è εὐλόγιστος, di dominare quel θυμός al fine di impedirne ogni eccesso, come si legge in B 236 (= 762 L. = Stob. III 20, 56).

²⁹ Se l'uomo è, per usare una formula pichiana, « libero artefice del proprio destino », diventa evidente la possibilità di pensare questa formazione o auto-formazione dell'individuo, già nel mondo antico, in termini di progresso; da questo punto di vista, oltre alle analisi complessive di L. Edelstein, *L'idea di progresso nell'antichità classica*, tr. ital. di M. Fantuzzi, Bologna 1987 (ed. orig.: Baltimore 1967); di K. Thraede, s. v. Fortschritt, RAC 8 (1972), coll. 141–161 (mondo grecoromano) e di E. R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress and other Essays in Greek Literatur and Belief*, Oxford 1972, sp. pp. 1–25 (ma anche, su Democrito, già R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Firenze 1957, sp. pp. 660–5), è forse utile citare un ampio brano di R. Müller, *Die Konzeption des Fortschritts in der Antike*, in: Müller, *Polis*, p. 91, che mette a fuoco i punti nodali di tale problema (per un orientamento sullo status quaestionis e sulla relativa bibliografia si veda ivi, pp. 86–9 e note corrispondenti): „Entscheidendes Wesensmerkmal des Menschen gegenüber den Tieren ist seine schöpferische Fähigkeit, die Natur umzugestalten und seinen Bedürfnissen anzupassen. Am Anfang der kulturellen Entwicklung steht, alles Weitere in eine bestimmte Bahn lenkend, die Entfaltung der technischen Fähigkeiten im weitesten Sinn des Wortes. Demokrits Gedanke, daß die menschliche Natur nicht fixiert ist, daß der Mensch durch Selbsterziehung und Selbstformung eine ‚zweite Natur‘ schaffen kann, spricht an einem Punkt klar aus, was ohnehin allen diesen Theorien zugrundeliegt: Die Auseinandersetzung des Menschen mit der ‚äußeren‘ Natur, deren Umgestaltung, ist ein Mittel, seine eigene Natur auszubilden: sie ermöglicht die Entwicklung der menschlichen Gattungspotenzen“. Aggiungerei soltanto che nel caso particolare di Democrito tale capacità creatrice trova dei limiti insuperabili nel carattere naturalmente condizionato dell'esistenza umana (così anche Müller, ivi, p. 91, n. 23) ed inoltre nel rispetto delle norme fondamentali della società, che costituiscono l'ineliminabile punto di riferimento della nostra condotta nelle relazioni interpersonali. La formulazione di un'idea di progresso da parte dell'Abderita, infine, deriverebbe dalla diretta storia di usi e costumi dei popoli barbari secondo S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Bari 1974⁴, vol. I, pp. 310–3, il quale si fonda perciò soprattutto su B 299 (= XIV, 137 L. = Clem. Alex. *strom.* I 15, 69), considerandolo autentico e non pseudo-democriteo.

³⁰ B 231 (= 644 L. = Stob. III 17, 25): « Saggio è colui che non si cruccia per le cose che non ha, ma gode di quelle che ha » (tr. Alfieri, p. 263). Degna di nota in questo frammento è la presenza di εὐγνώμων che, all'interno del vocabolario dei cosiddetti Presocratici (cfr. DK, Wortindex s. v. εὐγνώμων, vol. III, p. 180), è un hapax legomenon nell'Abderita, così come altri termini, quali, per restare tra le γνώμαι citate in questo lavoro, δημωρελής (B 282), φιλαργυρή (B 222), πρόφρασις (B 119 e 222) e ὁμοφροσύνη (B 186), che hanno evidentemente mantenuto intatto il loro « marchio » democriteo nel corso della trasmissione dossografica e che sono quindi un indizio importante per determinare l'autenticità di una sentenza, come faceva notare già F. Lortzing, *Bericht über die griechischen Philosophen vor Sokrates für die Jahre 1876–1897*, in: *Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft* 116 (1904), p. 128, contro ogni atetesi esercitata ἀμέτρως.

³¹ B 289 (= 717 L. = Stob. IV 44, 64): « E' irragionevolezza non adattarsi alle necessità della

Se è vero che tutto quello che abbiamo detto suona come un'ulteriore conferma del valore che Democrito attribuisce alla decisione individuale, all'autocontrollo ed all'autodominio interiore³², non si può negare che l'appello alla *μετριοτής* assume anche una chiara connotazione politica, secondo la quale Democrito, pur sinceramente legato all'ideologia democratica della *πόλις*³³, sembra però tenersi

vita » (tr. Alfieri, p. 275). Richiamando appunto il contenuto di questa *γνώμη*, A. Motte, *Le nécessaire, le naturel et l'agir humaine selon Démocrite*, in: *Proceedings, Xanthi*, p. 344, scrive che la conoscenza della natura, specialmente di quella umana, « permet de reculer les bornes du nécessaire et de les établir là où elles sont vraiment. En révélant la trame sur laquelle s'édifie la vie humaine, elle indique les limites qui s'imposent aux désires et aux actions. C'est folie, en effet, de ne pas accepter les nécessités inhérentes à la vie (*αί κατά τόν βίον ἀνάγκαι*) ». Un'importante distinzione „zwischen wahren und nur scheinbaren *ἀνάγκαι*“ rinviene in questo passo F. Heinemann, *Nomos und Physis*, Basel 1965, p. 144.

³² Su questa autonomia etica dell'uomo, che sarebbe caratterizzata dal legame inscindibile tra conoscenza, libertà e felicità e che sfocerebbe in una sorta di « determinismo moderato » cfr. le riflessioni di F. K. Voros, *Zur Ethik*, cit. (supra n. 22), pp. 214—219.

³³ E' quanto attesta B 251 (= 596 L. = Stob. IV 1, 42), nel quale Democrito sostiene una posizione democratica, che, secondo Paneris (p. 90), „von der Oligarchie so weit entfernt ist, wie die Freiheit von der Knechtschaft“; cfr. pure Müller, *Das Menschenbild*, p. 100. Per un primo elenco delle tesi contrapposte circa l'identità, democratica o meno, delle idee politiche di Democrito cfr. sempre Paneris, pp. 88—90, il quale critica anche (ivi, pp. 93—100) le conclusioni di Aalders (pp. 303ss.), che tendono ad attenuare ed a sfumare l'atteggiamento dell'Abderita, presentandolo come un democratico (o un oligarchico) moderato (“a moderate democracy”: questo il „credo” democriteo secondo R. Ferwerda, *Democritus and Plato, Mnemosyne* 25 [1972], pp. 370—77). Tale immagine, invece, coglie secondo me in buona parte nel segno, come cercherò di dimostrare più avanti, soprattutto perchè non considera l'ideologia democratica antica come una sorta di blocco monolitico, ma riesce a percepirne le sfumature interne. Per usare una terminologia classificatoria potremmo dire che la democrazia come concetto politico è solo un genere, sotto il quale vanno ricomprese specie tra loro diverse ed anche lontane, che oscillano tra un atteggiamento radicale, che può arrivare fino alla richiesta di una redistribuzione della proprietà terriera (« tradizionale sintomo precursore delle lotte intestine », come scrive Finley, *Democrazia*, p. 50; cfr. pure id., *Economia e società nel mondo antico*, a c. di B. D. Shaw e R. P. Saller, Bari 1984, p. 113) e di un'applicazione senza residui, ossia fattuale, della *ισονομία*, ed una posizione fortemente conservatrice, che passando attraverso l'adesione solo formale alle regole del gioco democratico, tende in realtà a svuotarle di significato ed a mantenere il governo della *πόλις* nelle mani degli elementi socialmente ed economicamente più potenti. In tal senso sarebbe una falsa alternativa quella che si limitasse a porre il quesito: Democrito era un democratico oppure no? Il problema è piuttosto un altro: scoprire, attraverso le indicazioni, purtroppo scarse, che i frammenti ci offrono, come doveva essere concretamente intesa la democrazia secondo l'Abderita, quali i punti fermi che secondo lui garantivano stabilità alla *πόλις*, dal momento che non mi pare sufficiente dire, come fa Paneris (p. 91) con una generalizzazione che poco spiega, che Democrito comprendeva sotto tale concetto politico „was alle Griechen, daß heißt, auch die Athener, darunter verstanden, nämlich die Stadtverfassung, in der der Stadtstaat von Beamten verwaltet wird, die von den Bürgern gewählt und überprüft werden. Die Bürger nehmen durch Abstimmung direkt an der Lösung staatlicher Probleme teil“ (sul problema del reale peso da attribuire alla partecipazione politica nei regimi democratici greci, cioè soprattutto, inevitabilmente, in quello ateniese, cfr. le finissime notazioni di D. Lotze, *Die Teilhabe des Bürgers an Regierung und Rechtsprechung in den Organen der direkten Demokratie des klassischen Athen*, in: *Kultur und Fortschritt in der Blütezeit der griechischen Polis*, hsg. von E. Kluwe, Berlin 1985, pp. 52—76 e, più in generale, Finley,

lontano da ogni possibile estremismo. In questa direzione credo vadano interpretati alcuni frammenti, nei quali l'Abderita invita:

1) a non invidiare la condizione dei ricchi, ma a guardare piuttosto a quella di chi versa in condizioni peggiori delle nostre³⁴;

2) a non entrare in contesa contro il migliore, se non si vuole cadere in un' indesiderabile *κακοδοξία*³⁵, ma anzi

3) ad obbedire alle sue deliberazioni, poichè φύσει τὸ ἄρχειν οἰκλήιον τῷ χρέσσονι³⁶.

Politica, pp. 105–144, con informazioni estese anche all'ambito romano). In ogni caso è certo che Democrito non mise minimamente in discussione la base reale su cui la democrazia antica poggiava, cioè l'esistenza della schiavitù, come si evince da B 270 (= 710 L. = Stob. IV 19, 45), in cui al massimo si può riconoscere un invito „zu rationeller Ausnutzung der Sklaven“ (GA, p. 496, n. 318); cfr. pure Müller, *Das Menschenbild*, p. 101. — Per quanto riguarda più da vicino B 251, tre rapidi rilievi: 1) mi sembra poco verosimile che, come vuole Luria (p. 576), la γνώμη sia una risposta ad Eraclito (DK 22 B 33); 2) l'espressione *παρὰ τοῖς δυνάστησι* viene tradotta, con un prestito concettuale ardito, ma a mio avviso appropriato ed efficace, „in Diktaturen“ da Mansfeld in: *Die Vorsokratiker, Auswahl der Fragmente, Übersetzung und Erläuterungen von J. Mansfeld*, Stuttgart 1987, fr. 30, p. 599 (cfr. però contra Pugliese Carratelli, p. 427 con rinvio ad Arist. *pol.* IV, 5 1292b); 3) non si può escludere che questa sentenza scaturisca da reali vicende biografiche legate ai viaggi di Democrito, che lo avevano portato a contatto anche con regimi tirannici e dispotici (ad es. quello persiano, cui alluderebbe il frammento secondo Luria, *Zur Frage*, p. 20, n. 34; contra Paneris, pp. 102–3), consentendogli di osservarne (o di sperimentarne personalmente?) le caratteristiche negative rispetto all' *ἐλευθερία* della sua Abdera. Sull'intero frammento, infine, si veda l'interpretazione di Pugliese Carratelli, cui si oppone, però, Procopé 2, p. 28; cfr. pure la traduzione e spiegazione in Procopé 1, pp. 314s.

³⁴ E' quanto si evince chiaramente da B 191, che propone questo ammonimento in connessione inescindibile con il raggiungimento dell' *εὐθυμία*.

³⁵ B 238 (= 645a L. = Stob. III 22, 42): *τελευτᾷ γὰρ ἐς κακοδοξίην [κακίην] ὁ παρακτεινόμενος τῷ χρέσσονι* [« Chi vuole contrastare il migliore, finisce (con il cadere) in una cattiva reputazione »]. E' forse utile qualche precisazione riguardo alla traduzione: 1) il termine *κακοδοξία* indica « la cattiva fama » (« il discredito », secondo Luria, p. 365; „der schlechte Ruf“, che è la prima versione proposta in DK, vol. II, p. 193), perfettamente coerente con il senso del frammento (inutile, dunque, la correzione *κανοδοξία* proposta da Bücheler ad locum); la mia versione è debitrice di quella presente in LSJ s. v. *κακοδοξία*: „bad repute“, con un pertinente rinvio, tra l'altro, a Xen. *Ap.* 31 e *Plat. resp.* 361c; 2) qui, come nel frammento citato subito dopo (B 267), ὁ χρέσσων non è „der Mächtiger“ (DK, loc. cit.) o addirittura „der Stärker“ [ivi, p. 200; Luria, pp. 362 e 365, ma a p. 369 troviamo „der Beste“, inteso sempre, a quanto apprendiamo dal commentario (p. 593), come membro di quel ceto aristocratico, cui debbono spettare, per ereditarietà di sangue, i posti di comando; e Schmidt in GA, p. 199, il quale, però, nella versione di B 267 (ivi, p. 200), ha giustamente „der bessere Mann“, secondo una traduzione che rischia di appiattire prospetticamente il pensiero di Democrito su quello del Callicle platonico (cfr. perciò Mesiano, p. 38), quanto piuttosto « il migliore » („der Bessere“, secondo Paneris, p. 70, n. 36) o, con sfumatura leggermente diversa, « chi vale di più » (Alfieri, p. 264), « il superiore » (ivi, p. 271), insomma, per usare una parafrasi adatta al contenuto, « chi sta più in alto nella scala morale e sociale »; cfr. pure M. Isnardi Parente, *Il pensiero politico greco dalle origini alla Sofistica*, in: *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, Torino 1982, vol. I, p. 189 (« il più forte » = « il più saggio ») e Havelock, pp. 148–9 (« superior », laddove „the first criterion of distinction is brains”).

³⁶ B 267 (= 614, 688 L. = Stob. IV 6, 19): « Il comandare è naturalmente proprio del migliore ». Questo fr., insieme a B 49, 75, 47, 95, sembra alludere a „the same 'elitist point'” secondo Procopé 2, p. 28.

Secondo Schmidt „wird hier der Naturbegriff im Sinne aristokratischer Standesideale ausgespielt“³⁷; personalmente, invece, non credo che Democrito difenda qui la posizione degli ἄριστοι, di coloro che si reputavano destinati per nascita all'esercizio del potere politico, quanto piuttosto che egli intenda ribadire il ruolo fondamentale che in un regime democratico debbono rivestire i migliori per intelligenza, per preparazione e, conseguentemente, per rango sociale, ai quali, in vista del bene della stessa πόλις, vanno affidati i posti di comando φύσει, poichè essi, grazie ad un'educazione perfettamente riuscita, sono ormai in possesso di una „seconda φύσις“, salda, stabile ed aliena da pericolosi perturbamenti³⁸. Democrito, insomma, sancisce anche a livello di teoria politico-sociale quanto era forse ormai vigente nella prassi del sistema democratico, o meglio isonomico (di Abdera e non solo di Abdera): quest'ultimo, infatti, benchè si fondasse su una partecipazione alla gestione della ‚cosa pubblica‘ aperta di diritto a tutti i cittadini liberi, maschi e adulti, finiva con l'essere guidato di fatto dai membri più in vista o per *gens* o per potere economico o per capacità culturali³⁹, ossia proprio da quei κρέσσονες, cui demanda l'ἄρχειν l'Abderita, convinto che essi siano gli unici nella condizione (spirituale e materiale, si potrebbe dire) di saper e poter reggere tale onere⁴⁰. Lo stesso Democrito ci fornisce altre indicazioni utili in proposito, ad es. quando scrive: νόμῳ καὶ ἄρχοντι καὶ τῷ σοφωτέρῳ εἶκειν κόσμιον⁴¹. La sentenza ha una scansione precisa, ritmata secondo una linea ascendente: il funzionamento ordinato (κόσμιον) di una comunità civile riposa su una rigorosa divisione dei compiti politici, in cui un ruolo essenziale è svolto dalla legge (νόμος), non ovviamente nella sua astrattezza giuridica, ma nel concreto, quotidiano operare di chi l'amministra (l'ἄρχων), la cui azione si rivela massimamente efficace qualora egli sia contemporaneamente anche dotato di una σοφία fuori del comune (σοφώτερος), cioè sia, da questo punto di vista, il migliore (ὁ κρέσσων). A lui, alle sue decisioni debbono rimettersi con fiducia i cittadini che non possiedano simili doti, ovvero, naturalmente, coloro che sono sprovvisti di νόος: κρέσσον ἄρχεσθαι τοῖς ἀνοήτοισιν ἢ ἄρχειν⁴². Qualora invece accadesse il contrario ed il dominio passasse nelle mani di chi è inferiore, si creerebbe agli occhi di Democrito una situazione carica di pericoli per la πόλις: χαλεπὸν ἄρχεσθαι ὑπὸ χερσίωνος⁴³, laddove χαλεπὸν contiene, a mió

³⁷ GA, p. 496, n. 316; sulla stessa linea Luria, p. 593.

³⁸ Cfr. in particolare B 33 per l'interazione dialettica φύσις/διδαχή.

³⁹ Per eccellenza nella πολιτικὴ τέχνη, avrebbe detto Protagora, maestro di questa *ars*, destinata, comunque, vista l'entità dei μισθοί, pur sempre ai rampolli delle classi più abbienti: cfr. perciò, tra gli altri, Müller, Das Menschenbild, p. 95. Sul monopolio della leadership politica da parte delle classi più agiate cfr. almeno Finley, *Politica*, pp. 95–6.

⁴⁰ Scrive Finley, *Democrazia*, pp. 51–2: « a partire più o meno dalla metà del VI secolo a. C., nelle comunità greche cominciarono ad apparire l'una dopo l'altra delle forme di governo democratiche, cioè di sistemi di compromesso che concedevano al povero una certa partecipazione, in particolare il diritto di eleggere i funzionari, pur riservando ai ricchi il maggior peso nel processo decisionale ». Tornando al nostro frammento, la sua consonanza rispetto ad altre γνῶμαι, come vedremo, mi spinge a considerarlo autentico; resta però innegabile: „wir wissen zuwenig über die Spannweite der Gesellschaftsvorstellungen Demokrits“, come afferma con giusta cautela ancora Schmidt nel « sospendere il giudizio » sulla questione dell'autenticità di B 267 (GA, p. 496, n. 316).

⁴¹ B 47 (= 599 L. = Δ. γ. 13 = Stob. III 1, 145): « Lasciarsi guidare dalla legge e dal magistrato e da chi è più saggio è cosa conforme all'ordine ».

⁴² B 75 (= 655 L. = Δ. γ. 40 = Stob. IV 2, 13): « Per gli stolti è meglio essere comandati che comandare », per cui in DK, vol. II, p. 159 si rinvia a Plat. *Alc.* I 135b.

⁴³ B 49 (= 614 L. = Δ. γ. 15 = Stob. IV 4, 47): « E' cosa dannosa (pericolosa) essere comandati da un inferiore ». Per capire a fondo il significato politico di alcuni vocaboli presenti nelle massime citate a partire dalla n. 35 (ed anche in altre, che saranno esaminate più avanti), si deve tenere bene a mente quanto scrive Finley, *Politica*, pp. 4–5: „Al posto di « ricco » gli scrittori greci adoperavano termini che significavano letteralmente « gli utili » (o « i degni di stima ») (*chrestoi*), « i migliori » (*beltistoi*), « i potenti » (*dynatoi*), « gl'insigni » (*gnorimoi*), « i ben nati » (*gennaioi*); per

avviso, una duplice sfumatura di significato, accennando sia al danno oggettivo subito dagli affari della città⁴⁴, sia alla condizione soggettiva dei κρέσσονες, per i quali sarebbe duro sopportare una simile situazione⁴⁵.

Si ha quasi l'impressione, dunque, che Democrito raccomandi una forma molto moderata di democrazia⁴⁶, i cui posti chiave sono occupati dai κρέσσονες, i « migliori »⁴⁷, ovviamente non più per nascita e rango gentilizio⁴⁸, ma innanzitutto per intelligenza⁴⁹ e poi anche per prestigio sociale.

dire « i poveri » dicevano « i molti » (*hoi polloi*), « gli inferiori » (*cheirones*) [come nel nostro B 49?], « i furfanti » (*poneroi*), « il popolino » (*ochlos*)⁴⁴. In particolare sul valore di *chrestoi* in Democrito cfr. Procopé 1, p. 315.

⁴⁴ Cfr. perciò B 254 (= 614, 689 L. = Stob. IV 1, 45). Cfr. pure Procopé 2, p. 28.

⁴⁵ Come si può facilmente notare, inoltre, i frammenti citati, relativi alla figura di *ὁ κρέσσων* (e, per contrasto di *ὁ χείρων*) non sono contenuti solo tra le tanto discusse « massime di Democrate », ma si ritrovano tutti in Stobeeo, un fatto (non un'impressione soggettiva) che depone a favore della loro autenticità, in virtù di un criterio interpretativo, la cui validità debbono riconoscere persino coloro che si lasciano volentieri andare all'atetesi delle γνῶμαι democritee e specialmente « democratee »: cfr. perciò da ultimo C. H. Kahn, *Democritus and the Origins of Moral Psychology*, *American Journal of Philology* 106 (1985), pp. 2–5.

⁴⁶ H. Gomperz, *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen*, Jena 1927, p. 69: „Manches spricht dafür, daß Demokrit eher einer tatsächlichen Vorherrschaft der Besitzenden geneigt war“; ed ancora, sulla stessa linea, con ulteriori argomentazioni e rinvii testuali, Aalders, pp. 310ss., il quale tenta anche di stabilire identità a differenze tra l'Abderita e Platone, enfatizzando bensì in modo eccessivo il presunto individualismo del primo rispetto allo « statalismo » del secondo.

⁴⁷ Nonostante la spiccata coloritura moderata delle sue idee politiche, Democrito resta in ogni caso fedele al caposaldo della eleggibilità degli ἀρχοντες, lontano da ogni aristocratica rivendicazione dell'ereditarietà gentilizia delle cariche politiche: cfr. perciò, e.g., B 265 (= 616 L. = Stob. IV 5, 47). Non bisogna comunque dimenticare che le caratteristiche essenziali della forma più piena di democrazia erano altre; come scrive Finley, *Democrazia*, p. 20, infatti, « la selezione mediante sorteggio e il compenso versato a chi deteneva cariche pubbliche erano il perno del sistema [scil. democratico]. Le elezioni, disse Aristotele (*Politica* 1300 b 4–5) sono aristocratiche, non democratiche; esse introducono l'elemento della scelta deliberata, della selezione dei migliori, degli ἀριστοί, al posto del governo dell'intero popolo ».

⁴⁸ Per Democrito, infatti, l'εὐγένεια non è più legata ad un fatto di sangue, ossia all'appartenenza ad una determinata *gens* aristocratica, ma alla nostra capacità di mantenere in ottimo equilibrio gli atomi della ψυχή, garantendo loro l'εὐτροπία, di cui si parla in B 57 [= 783 L. = Δ. γ. 23, in cui compare anche un termine tecnico del lessico democriteo, σαῖνος, per la cui occorrenza e per il cui significato si veda almeno quanto scrivono K. von Fritz, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, New York—Leipzig usw. [1938], p. 37 (il vocabolo, reso con „Gehäuse“, non è una semplice metafora, ma „eine Bezeichnung für den wahren Sachverhalt“) e Schmidt in GA, p. 475, n. 165 e p. 33] o, con costruito analogo, il τρόπος εὐτακτος, base di una vita altrettanto ordinata, come si legge in B 61 (= 752 L. = Δ. γ. 26, su cui cfr. Müller, *Naturphilosophie*, p. 155, n. 10 e, più in generale, p. 138). Il carattere sostanzialmente democriteo e coerentemente antiaristocratico di questa concezione dell'εὐγένεια passa anche per la valorizzazione del πόνος (cfr. almeno B 242 = 684 L. = Stob. III 29, 66) e della διδασχί/μάθησις (per cui è d'obbligo citare nuovamente B 33 = 682 L. = Clem. Alex. *strom.* IV 151 e B 182 = 35, 774 L. = Stob. II 31, 66) quali strumenti indispensabili alla formazione di una nuova e più funzionale φύσις umana: cfr. perciò ancora Schmidt in GA, p. 495, nn. 301 e 309.

⁴⁹ Indissolubilmente legata al valore etico secondo Paneris, pp. 71 e 80, il quale individua in questa posizione di Democrito una chiara negazione, sul piano giuridico, di ogni forma di natura-

Nell'ambito di una valutazione positiva della politica⁵⁰, Democrito indirizza la propria attenzione in modo particolare ai meccanismi dell'ἄρχειν/ἄρχεσθαι, come si è visto, ed ai concreti protagonisti della conduzione della πόλις, quegli ἄρχοντες, nelle cui capacità di ben guidare lo Stato egli confida pienamente⁵¹, anche se contemporaneamente raccomanda ai suoi concittadini una cooperazione attiva nei confronti della legge⁵². Ancora una volta, inoltre, alla base dei rilievi mossi in B 266 al non perfetto funzionamento della costituzione democratica vigente in Abdera e relativi alla necessità di difendere i magistrati non più in carica da indebite vendette private, si possono ipotizzare vicende biografiche di Democrito, coinvolto, dopo aver ricoperto le massime cariche della sua città, in una situazione analoga, forse, anzi, in un processo, la cui eco, in verità molto confusa e distorta nel resoconto che ne dà Antistene di Rodi, si può verosimilmente trovare in D. L. IX 39 (= A 1). Vorrei inoltre aggiungere una notazione di carattere terminologico, sempre relativamente a B 266, in cui leggiamo che, nei confronti degli ἄρχοντες, non c'è mezzo per evitare l'ingiustizia τῶ νῦν καθεστῶτι ῥυθμῶ: l'occorrenza di ῥυθμός non è casuale, ma sta ad indicare che Democrito estende anche alla vita politica le medesime categorie operanti nella sua concezione della natura, fino a considerare l'insieme della πόλις alla stregua di una « configurazione atomica », formata dall'ordinato concorrere di molteplici elementi individuali (quasi atomi sociali), perfettamente sana solo in una situazione di assoluto equilibrio delle sue forze interne (in termini politici: ὁμοιοίη) e proprio per questo passibile anche di aggiustamenti, di un μεταρρυσμεῖν che la renda ancora più stabile, ancora meno soggetta a pericolosi sbandamenti e dislivelli, rinserrando ogni singolo nel posto che gli spetta in vista del miglior funzionamento del tutto. In questa interazione dialettica tutto/parti o, traducendo in concetti politici, πόλις/cittadini, gli individui rappresentano sì il *prius* da un punto di vista cronologico (e direi pure ontologico), ma la massima garanzia per il raggiungimento di una vita serena, ordinata e felice sta unicamente nella formazione di una comunità, di una società e quindi di uno Stato⁵³, analogamente a quanto accade in sede fisica, dove il nostro mondo, al pari degli innumerevoli altri, è sì il risultato di un aggregarsi di singoli atomi⁵⁴, ma esiste e resiste solo fino a quando reggono i legami interni dei componenti atomici⁵⁵. In ogni

lismo estremo (come sarà ad es. in Antifonte), così come di ogni iper-aristocratico richiamo al diritto del più forte (una tesi incarnata nel Callicle del *Gorgia*).

⁵⁰ Cfr. ad es. B 157 (= 728 L. = Plut. *adv. Col.* 1126 A). Il rinvio resta congruente anche qualora si respinga l'emendamento di Reiske (πολιτικὴ τέχνη: così in DK) per accettare la lezione dei mss. πολεμικὴ τέχνη, già difesa, ad es., da R. Westman, *Plutarch gegen Kolotes*, Helsinki 1955, sp. pp. 263–5 ed ora nuovamente proposta da Procopé 2, pp. 41–2.

⁵¹ Qui sta infatti la μεγίστη ὄρθωσις di cui si parla in B 252 (= 595 L. = Stob. IV 1, 43); agli ἄρχοντες sono dedicate le riflessioni di B 265 e 266 (= 613 L. = Stob. IV 5, 48), su cui cfr. ora Procopé 1, pp. 316ss., sp. n. 65 per una differente spiegazione di B 266, che “need not be what nearly all interpreters since Jacobs (quoted by DK ad loc.) have claimed it to be, a critique of some specifically democratic institution”; ed ancora Procopé 2, pp. 29–31.

⁵² Cfr. perciò B 248 (= 608 L. = Stob. IV 1, 33); sul valore positivo dell legge in Democrito cfr. anche Procopé 1, pp. 320s.

⁵³ In Democrito “the cohesion and the stability of the group are the first objective of politics” (Havelock, p. 143); si veda pure E. Hussey, *Thucydidean History and Democritean Theory*, *History of Political Thought* 6 (1985), p. 121; contra cfr. almeno Lana, pp. 203 e 214.

⁵⁴ Il principio è, in tutti e due i casi, il medesimo: *simile simili*, come chiarisce Müller, *Die Stellung*, pp. 426–7, con ulteriori rinvii bibliografici; sul piano degli esseri viventi, anzi degli uomini in particolare (così anche Havelock, p. 412) cfr. B 164 (= 11, 316 L. = Sext. *adv. math.* VII 116).

⁵⁵ Per tale possibile analogia cfr. le decisive notazioni di Havelock, p. 154; questa potrebbe anche essere una chiave di lettura della testimonianza di Diod. I 8 (= B 5 = 558 L.), della quale, soprattutto in relazione al tema della „Entstehung der Gesellschaft“, ha recentemente offerto una dettagliata spiegazione, diversa nei presupposti da quella qui avanzata, Müller, *Die Stellung*, sp. pp. 425–7.

caso mi sembra che l'interesse di Democrito sia rivolto, soprattutto in sede etico-politica, più all'analisi delle regole di formazione e delle norme di salvaguardia interne al tutto, che non alla rivendicazione dei diritti del singolo nei confronti della comunità sociale di cui egli è membro; neppure il diritto alla vita può, in questo senso, essere messo al di sopra delle norme di giustizia, cioè di legalità⁵⁶, dello Stato⁵⁷. Per questo motivo propendo a considerare quanto si legge in A 166 (= 571 L.) frutto di una confusione di Epifanio, testimone di dubbia attendibilità relativamente al pensiero atomistico, anche rispetto a Leucippo⁵⁸.

La sopravvivenza di tale regime moderatamente democratico, come si può facilmente intuire, è essenzialmente legata all'assenza di ogni forma di φθόνος⁵⁹,

⁵⁶ L'identificazione δίκαια/νόμιμα è avanzata in B 174 (= 740 L. = Stob. II 9, 3) e ribadita in B 256 (= 601 L. = Stob. IV 2, 14); cfr. in tal senso Procopé 2, p. 34 (il quale discute pure alcuni problemi testuali legati all'εῖθνος iniziale) e contra, poco convincentemente invero, L. A. Stella, Valore e posizione storica dell'etica di Democrito, *Sophia* 10 (1942), pp. 239–241.

⁵⁷ Cfr. perciò i fr. 257–260, analizzati per esteso da Havelock, pp. 127–134; da Paneris, pp. 122ss.; da Procopé 1, pp. 311–2 e da Procopé 2, pp. 23–27.

⁵⁸ Si veda perciò DK 67 A 33, su cui cfr. Alfieri, p. 35, n. 142 e GA, p. 458, n. 35; il medesimo giudizio negativo circa A 166 anche in V. E. Alfieri, *Atomos idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Galatina 1979², p. 194, n. 7 ed in Paneris, p. 74; per ulteriori precisazioni cfr. Procopé 1, p. 324, n. 114. Una spiegazione diversa della testimonianza si può leggere in: Müller, *Die Stellung*, p. 429 (ma già prima in id., *Die epikureische Gesellschaftstheorie*, Berlin 1972, p. 85, n. 201); in Aalders, p. 307 e soprattutto in Lana, pp. 198ss., il quale proprio da A 166 prende l'avvio per costruire la tesi di un'umanità tripartita nel messaggio etico-politico democriteo (*sapienti-buoni cittadini-stolti*), tenuta insieme da una misteriosa « *pansimpatia attiva* » (ivi, p. 213).

⁵⁹ Il valore negativo dell' « invidia » (φθόνος) quale fonte primaria non solo di dolore soggettivo (B 88 = 679 L. = Δ. γ. 54 = Stob. III 38, 47: ancora una conferma incrociata "Democrate"-Stobeo), ma soprattutto di στάσις emerge chiaramente, oltre che in B 191, come abbiamo visto, anche in B 245 (= 570 L. = Stob. III 38, 53): οὐκ ἂν ἐκώλυον οἱ νόμοι ζῆν ἕκαστον κατ' ἰδίην ἐξουσίην, εἰ μὴ ἕτερος ἕτερον ἐλυμαίνετο· φθόνος γὰρ στάσιος ἀρχὴν ἀπεργάζεσθαι (« Le leggi non impedirebbero che ciascuno viva secondo il proprio libero potere, se l'uno non danneggiasse l'altro: l'invidia, infatti, produce l'inizio della discordia »). In questo frammento Democrito presenta le leggi, inizialmente "viewed negatively as a restraint on the use of one's own elbow-room" (Havelock, p. 137), quali strumenti indispensabili al mantenimento della stabilità interna alla πόλις contro qualsiasi rivendicazione di interessi individuali, ritenuti superiori a quelli della collettività [una descrizione parallela delle cause della στάσις in Thuc. III 82, su cui si veda E. Hussey, *Thucydidean History*, cit. (supra n. 53), n. 53], p. 133]; questi ultimi conservano la priorità assoluta, come si ricava senza ombra di dubbio da B 252 (qui in nessun modo Democrito « subordina lo Stato all'individuo », come vorrebbe V. E. Alfieri, *Atomos*, cit. supra n. 58, p. 196). Il singolo, quindi, è prima di tutto un πολίτης, essendo evidente, „daß der einzelne ungeachtet der fortschreitenden Individualisierung Glied seiner Polis ist und durch sein Verhalten zum Wohl der Polis beizutragen hat“ (così Schmidt in GA, p. 43–4). Di avviso opposto sembra essere Müller, *Die Stellung*, p. 425, secondo cui in B 245 sarebbe espressa una netta contrapposizione „zu der traditionellen Auffassung von der absoluten Priorität der Polis und der Gemeinschaftsinteressen“ (e, in nuce, addirittura un programma di teoria del diritto che, fatta eccezione per il concetto di contratto, anticiperebbe quello di Epicuro, ormai però del tutto critico nei confronti di quell'ideologia della πόλις, cui in fondo ancora credeva, pur con qualche « distinguo », Democrito: cfr. anche id., *Die epikureische*, cit. supra n. 58, p. 85, ma contra ancora Schmidt in GA, p. 43); lo stesso Müller, *Die Stellung*, p. 430, però, di fronte al tono inequivocabile di una serie di sentenze (innanzitutto B 252, ma poi anche B 250, 253, 255 e 256), riconosce come „die starke Orientierung auf das Gemeinwesen“ giochi un ruolo essenziale nelle concezioni socio-politiche dell'Abderita, al di

che è invece la causa della rottura della *ἁρμοσύνη*, ossia del perfetto equilibrio politico tra le classi (dunque interno alla *πόλις*)⁶⁰. Uno dei modi migliori per non cadere nello *φθόνος* e non lasciarsi trascinare da una pericolosa *πλεονεξία*⁶¹ è, come già si accennava, quello di moderare i propri desideri: ἦν μὴ πολλῶν ἐπιθυμίας, τὰ ὀλίγα τοι πολλὰ δόξει· σμικρὰ γὰρ ὄρεξις πένιην ἰσοσθενέα πλούτῳ ποιέει⁶². Un'acuta annotazione di Alfieri ci consente di comprendere fino in fondo il significato di *ἰσοσθενέα*: «„Forza“, cioè sicurezza di sè, sufficienza a se stessi (*αὐτάρκεια*)»⁶³; ricchezza e povertà non si situano agli estremi opposti, nè rappresentano valori assoluti⁶⁴, ma, se ricondotti alla nostra capacità di dominare i desideri, si rivelano

sopra, sottolineerei, e non „ungeachtet des Einflusses individualistischer Motivation“. Per concludere, se è vero che in Democrito c'è, come sostiene Müller, „ein Spannungsverhältnis zwischen traditionellen Elementen der Polisideologie und solchen Gedanken, die bereits auf krisenhafte Erscheinungen im Leben der Polisgesellschaft hinweisen“ (loc. cit.), ritengo che l'Abderita debba essere collocato sul lato della tradizione, più che su quello della crisi, poiché egli, posto di fronte al contrasto *φθόνος/νόμος*, “makes a value-judgement here: he expresses a preference, the Hellenic preference. Custom law is good and useful (...). Democritus is still speaking historically. The way of life is not mine or yours personally. It is the live lived in a society” (Havelock, p. 138); di diverso avviso G. Fassò, Storia della filosofia del diritto, Bologna 1966, vol. I (Antichità e Medioevo), pp. 28—9, secondo il quale la legge giuridica « ha per compito di costringere a una condotta compatibile con l'ordine sociale chi non osserva spontaneamente il dettame della coscienza morale » (ivi, p. 29). Tornando al tema dell'invidia in Democrito cfr. le pagine di E. Milobenski, Der Neid in der griechischen Philosophie, Wiesbaden 1964, pp. 3—7, ricche di rinvii bibliografici e testuali.

⁶⁰ L'aspirazione alla concordia era molto diffusa tra le *πόλεις* nel V—IV sec. a. C. (quasi un luogo comune, arriva a dire Aalders, p. 308; critica su questo punto I. C. Capriglione, La caverna, l'uomo e la città, in: Democrito. Dall'atomo alla città, Napoli 1983, p. 168, n. 225), così come nella riflessione politica di parecchi filosofi di quel periodo (si pensi ad es. ad Archita, DK 47 B 3; a Trasi-maco, DK 85 B 1; a Gorgia, DK 82 B 8a e A 1; e naturalmente ad Antifonte, DK 87 A 2 e B 44a—71), non ultimo dello stesso Democrito, come leggiamo in B 250 (= 713 L. = Stob. IV 1, 40): ἀπὸ ἁρμοσύνης τὰ μεγάλα ἔργα καὶ ταῖς πόλεσι τοὺς πολέμους δυνατὸν καταργᾶσθαι, ἄλλως δ' οὐ (« a partire dalla concordia è possibile realizzare grandi opere e, per le città, vincere le guerre, altrimenti no »). In termini moderni potremmo dire che la preoccupazione primaria dell'Abderita è in questo caso rivolta al mantenimento di una solida politica interna, fonte di benessere per i *πολιῖται* e decisiva anche in vista di una politica estera militarmente vincente; ottimo, al riguardo, il commento che del frammento dà Schmidt in GA, p. 496, n. 314: „Ein Aufruf zur ‚Klassenharmonie‘ im Sinne der Eintracht zwischen den durch Interessengegensätze voneinander geschiedenen Schichten der Freien. Der Krieg nach außen wird prinzipiell bejaht.“ Nell'ottica democritea, comunque, tutti i membri della società, anche i ricchi, debbono contribuire a costruire e conservare tale *ἁρμοσύνη*: cfr. soprattutto B 255 ed il relativo commento infra, pp. 308—9.

⁶¹ La cui valenza negativa è talmente forte, che manifesta i suoi effetti prevaricanti perfino sul piano della comunicazione verbale: B 86 (= CX L. = Δ. γ. 52 = Stob. III 36, 24). Anche questa *γνώμη*, al pari di altre (cfr. e.g. B 85, 150, 169) è forse diretta contro gli eccessi verbali di esponenti della sofistica contemporanei dell'Abderita.

⁶² B 284 (= 653 L. = Stob. IV 33, 24): « Se non brami molte cose, le poche ti sembreranno già molte; un desiderio contenuto, infatti, rende la povertà pari nella forza alla ricchezza ». Dietro tale fr., comunque, non c'è alcuna svolta apolitica ed « intimistica », come sembra indicare invece Procopé 1, pp. 330ss.

⁶³ Alfieri, p. 274, n. 694.

⁶⁴ E' questo il motivo che mi spinge a considerare spurio un frammento assente in DK ed

come semplici nomi: πενίη πλοῦτος ὀνόματα ἐνδείης καὶ κόρου· οὔτε οὖν πλούσιος [ὁ] ἐνδέων οὔτε πένης ὁ μὴ ἐνδέων⁶⁵, dovendo essi essere sempre commisurati al grado di αὐτάρκεια che si è raggiunto⁶⁶. L'autosufficienza, del resto, non è meta estrinsecamente imposta all'uomo, quanto piuttosto caratteristica fondamentale della φύσις⁶⁷, poichè la τύχη può essere sì estremamente prodiga nei nostri confronti, ma

accolto invece da Luria (= 657 a), nel quale si legge: τὰ μέγιστα τῶν κακῶν οἱ πένητες ἐκπεφεύγασιν· ἐπιβουλῆν, φθόνον καὶ μῖσος, οἷς οἱ πλοῦσοι καθ' ἡμέραν συνοικοῦσιν (« I poveri sfuggono i più grandi mali: malvagità, invidia e odio, con i quali i ricchi convivono ogni giorno »). Il messaggio di questa γνώμη mi sembra fondato su un'ideologia « pauperistica », per così dire, disinteressata rispetto ai beni terreni, che sono fonte unicamente di sofferenze e di angosce. Una simile iper-valutazione della povertà rispetto alla ricchezza può essere del resto verosimilmente ricondotta ad ambienti vicini al cinismo, come fa giustamente notare E. Milobenski, *Der Neid*, cit. (n. 59), p. 6. Sul possibile significato di πενίη in Democrito, invece, si veda la proposta interpretativa di Pugliese Carratelli, p. 427, che rafforza la seguente « definizione » di Finley, *Politica*, p. 16: « I poveri abbracciavano tutti gli uomini liberi che lavoravano per vivere, i contadini proprietari dei propri poderi nonchè gli affittuari, i lavoratori senza terra, gli artigiani autonomi, i bottegai. Essi si distinguevano, per un verso, dai ricchi, che potevano vivere comodamente del lavoro di altri, ma anche dagli indigenti, dai mendicanti, dai disoccupati ».

⁶⁵ B 283 (= 652 L. = Stob. I 33, 23): « Povertà ricchezza, nomi di bisogno e di sazietà: non è dunque ricco colui che ha bisogno, nè povero chi non ha bisogno »; su queste « relativistiche considerazioni » cfr. il giudizio di Mesiano, p. 69.

⁶⁶ E' molto probabile che alcune vicende biografiche abbiano contribuito a rendere Democrito particolarmente sensibile al valore dell'αὐτάρκεια, come si può notare dai seguenti frammenti: 1) B 246 (= 732, 750 a L. = Stob. III 40, 6): ξενιτεῖη βίου αὐτάρκειαν διδάσκει· μᾶζα γὰρ καὶ στιβάς λιμοῦ καὶ κόπου γλυκύτεα ἰάματα (« essere in un paese straniero insegna l'autosufficienza nel vivere: un pane d'orzo ed un letto di paglia, infatti, sono rimedi dolcissimi alla fame ed alla stanchezza », difficoltà forse incontrate da Democrito durante i suoi già ricordati viaggi; un'eco, linguistica e concettuale, di tali riflessioni si ritroverà in Epicuro: *Ep. Men.* 131; *GV* 33; fr. 602 Usener, con la testimonianza, letterariamente efficacissima, di Sen. *ep.* 25, 4); 2) B 209 (= 758 L. = Stob. III 5, 25): αὐταρκείη τροφῆς συμκρῆ νύξ οὐδέποτε γίνεται (« grazie all'autosufficienza nel cibo una notte non diventa mai corta [scil. insonne] »; su questa γνώμη cfr. anche, per problemi testuali ed interpretativi, Alfieri, p. 259, n. 655 e Luria, p. 608). — Credo inoltre che la conservazione di queste massime democritee sia da ascrivere soprattutto alla scuola cinica, particolarmente interessata alla valorizzazione del concetto dell'autosufficienza in campo etico e verosimilmente responsabile, tra l'altro, del marcato accento cosmopolitico che si ricava da B 247 = 730 L. = Stob. III 40, 7, un frammento originariamente inteso a celebrare unicamente gli aspetti positivi che i soggiorni in terra straniera avevano arrecato all'Abderita. Sul problema del tramite sinico nella trasmissione delle massime democritee cfr. Z. Stewart, *Democritus and the Cynics*, *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958), pp. 179—191 e A. Brancacci, *Democrito e la tradizione cinica*, in: *Democrito e l'atomismo antico*, cit. supra n. 20, pp. 411—425. Anche secondo Bailey (p. 205), infine, le γνώμαι conservate in B 246 e 247 "seem to arise directly out of Democritus' own experience as a 'travelled man'" ed indicano rispettivamente "the hardships of travel" e "its high spirit".

⁶⁷ Per una presentazione sintetica, ma ricca di spunti, del concetto di φύσις presso i Greci, intesa, fra l'altro, come „eine zuverlässige Basis“ rispetto a tutto ciò che è invece sottoposto a divenire storico, cfr. O. Gigon, *Der Begriff der Natur im griechischen Denken*, nella raccolta di articoli dedicati a Johannes Irmscher per il suo 60° compleanno: *Antikerezeption, Antikeverhältnis, Antikebegegnung in Vergangenheit und Gegenwart*, Stendal 1983 (ma consegnato nel 1988 = *Schriften der Winckelmann-Gesellschaft Bd. VI*), vol. I, pp. 13—27.

resta incostante: τύχη μεγαλόδωρος, ἀλλ' ἀβέβαιος, φύσις δὲ αὐτάρκης· διόπερ νικᾷ τῶ ἥσσονι καὶ βεβαίῳ τὸ μεῖζον τῆς ἐλπίδος⁶⁸; anzi, aggiunge l'Abderita, τράπεζαν πολυτελέα μὲν τύχη παρατίθησιν, αὐταρκέα δὲ σωφροσύνη⁶⁹, poichè solo la sapienza sa discernere i limiti che la natura ci impone⁷⁰. Da questo punto di vista Democrito può addirittura proporre una spiegazione fisiologica dei nostri bisogni: ὦν τὸ σκῆνος χρήζει, πᾶσι πάρεστιν εὐμαρέως ἄτερ μόχθου καὶ ταλαιπωρίας· ὁκόσα δὲ μόχθου καὶ ταλαιπωρίας χρήζει καὶ βίον ἀλγύνει, τούτων οὐκ ἱμείρεται τὸ σκῆνος, ἀλλ' ἡ τῆς γνώμης κακοθηγίη⁷¹. I bisogni corporei, perfettamente naturali, possono essere

⁶⁸ B 176 (= 33a L. = Stob. II 9, 5): « La fortuna è prodiga di doni, ma incostante, la natura invece basta a se stessa: perciò essa vince, col poco ma sicuro, il molto che la speranza può offrire » (tr. Alfieri, pp. 251–2). Anche qui si fronteggiano, su un piano che nell'ottica di Democrito è insieme fisiologico, psicologico e cronologico, il poco su cui l'uomo può fare sempre affidamento, perchè scaturisce da natura e quel di più che la speranza proietta nell'incertezza del futuro, mai completamente e saldamente nelle nostre mani, come ribadirà Epicuro in *Ep. Men.* 127; sicurezza ed assenza di turbamento, comunque, ci vengono solo dalla φύσις, che non è qui « le caractère », come traduce L. Couloubaritis, *Pensée et action chez Démocrite*, in: *Proceedings*, Xanthi, p. 333.

⁶⁹ B 210 (= 759 L. = Stob. III 5, 26): « la fortuna imbandisce invero una tavola sontuosa, la temperanza, invece, una autosufficiente »; ottima la traduzione che di σωφροσύνη si legge in DK, vol. II, p. 188: „die Mäßigkeit“. Non capisco perchè qui, e nel già citato B 246, l'αὐτάρκεια dovrebbe avere « poca importanza », come sostiene senza fornire spiegazioni Alfieri, p. 252, n. 633.

⁷⁰ Cfr. perciò B 197 (= 798 L. = Stob. III 4, 71); in questa γνώμη occorre notare almeno la ricorrente contrapposizione τύχη/σοφίη, la cui soluzione Democrito fornirà in B 119 (cfr. infra, p. 306), ed il riaffiorare della forma verbale ῥυσμοῦνται, che indica il diverso articolarsi del ῥυσμός atomico umano in séguito ad un attività di auto-formazione dagli esiti diversi, anzi opposti; contra cfr. le poco convincenti osservazioni di Alfieri, p. 257, n. 649.

⁷¹ B 223 (= 750 L. = Stob. III 10, 65): « Le cose di cui ha bisogno il corpo sono facilmente a portata di mano per tutti senza pena e senza fatica, quelle che esigono pena e fatica e che addolorano la vita, non il corpo le desidera, ma la cattiva disposizione della mente ». Il contenuto di questa γνώμη va però completato con quanto si legge in B 235 (= 750 L. = Stob. III 18, 35), dove anche tali piaceri del corpo vengono riconosciuti validi solo a patto che si mantengano entro la misura e siano colti al momento opportuno, cioè secondo quel κκίρός, che impedisce il rinnovarsi di dolorosi desideri dopo la momentanea soddisfazione del bisogno. Anche Epicuro si preoccuperà di distinguere la propria dottrina del « piacere del ventre » [cfr. fr. 409 Usener, con le recenti notazioni di T. Gargiulo, *Epicuro e il piacere del ventre* (fr. 409 Us. = 227 Arr.), *Elenchos* 3 (1982), pp. 153–8] da tutte quelle false e malevole interpretazioni, che volevano dipingerla come una forma di edonismo sfrenato, dedito alla crapula, agli eccessi sessuali ed alimentari; nel fare ciò, dunque, il fondatore del κῆπος segue una linea già tracciata da Democrito, ribadendo anche il valore del νήφων λογισμός ai fini della scelta e del rifiuto dei piaceri, secondo una « aritmetica delle ἡδοναί », che sola può assicurare tranquillità all'anima: il brano più significativo al riguardo si può leggere in *Ep. Men.* 131–2. La possibilità di reciproco completamente concettuale esistente tra B 223 e B 235 e la riproposizione del loro messaggio in Epicuro mi sembra depongano a favore dell'autenticità di queste sentenze; di diverso avviso Schmidt, che, dopo aver considerato B 235 come una prova evidente della differenza tra le etiche dei due filosofi materialistici (GA, p. 493, n. 288), scopre un carattere cinico-epicureo (il rinvio è a *Ep. Men.* 130) in B 223, la cui origine democritea sarebbe „fraglich“ (ivi, p. 495, n. 305): confesso, però, che non riesco a capire come le due affermazioni possano essere reciprocamente conciliate. — Dal punto di vista testuale, infine, accetto il κακοθηγίη della tradizione manoscritta, difeso con buoni argomenti da Langerbeck, pp. 70–1 e da Luria, pp. 607–8, contro il κακοθιγίη proposto da Diels, seguito da Alfieri, p. 261

soddisfatti facilmente, mentre le difficoltà nascono da un errato atteggiamento della mente, che non sa restare entro i confini della φύσις, nè accontentarsi di una σμικρὰ ὄρεξις. E' il tema, ancora una volta, dell'indebito superamento dei limiti della condizione umana: in campo economico questo atteggiamento espone l'uomo al rischio di una povertà sempre incombente (χρημάτων ὄρεξις, ἣν μὴ ὀρίζεται κόρω, πενίης ἐσχάτης πολλὸν χαλεπωτέρη· μέζονες γὰρ ὀρέξεις μέζονας ἐνδείας ποιεῦσιν)⁷² e soprattutto gli impedisce di godere di quanto egli ora possiede⁷³, poichè tutte le sue energie sono protese verso una ricchezza futura che, non ancora posseduta, è già fonte di affanni e preoccupazioni: ἡ τοῦ πλέονος ἐπιθυμία τὸ παρεὸν ἀπόλλυσι τῇ Αἰσωπείῃ κυνὶ ἐκέλη γινομένη⁷⁴. Da ciò non consegue affatto che Democrito sia un propugnatore di un'etica « rigoristica », come sarà per il primo Stoicismo, o radicalmente « ascetica », come nei Cinici; alcune sue affermazioni sembrano invece andare nella direzione opposta ed attribuire un grande valore all'uso ed al godimento dei piaceri. Così egli scrive: βίος ἀνεόρταστος μακρὴ ὁδὸς ἀπανδρόκευτος⁷⁵ e dà contemporaneamente un solido fondamento a questa idea, quando, con fine notazione psicologica, aggiunge: τῶν ἡδέων τὰ σπανιώτατα γινόμενα μάλιστα τέρπει⁷⁶. Naturalmente bisogna concedersi solo quei piaceri che

e Schmidt in GA, p. 194, o il κακοθητή (= „Bösartigkeit“) di Wilamowitz in Lese Früchte, Hermes 60 (1925), p. 306, già presente, però, nel Thesaurus dello Stephanus s. v. κακοθητή, nel senso di „Morum, ingenii pravitas et malignitas, aut simpl. Malignitas“.

⁷² B 219 (= 631 L. = Stob. III 10, 43): « La cupidigia di ricchezze, se non trova un limite nella sazietà, è molto più tormentosa della estrema povertà: perchè quanto più grandi sono i nostri desideri, tanto maggiori sono i bisogni che noi sentiamo » (tr. Alfieri, p. 261); una vera e propria „casistica dei desideri“ sarà sviluppata in séguito da Epicuro: cfr. almeno, e. g., *Ep. Men.* 127–8 e *RS* 29.

⁷³ Cfr. supra pp. 294–6.

⁷⁴ B 224 (= 645 L. = Stob. III 10, 68): « Il desiderio di avere di più ci fa perdere ciò che già possediamo e ci rende simili al cane di Esopo » (tr. Alfieri, p. 261); sulle citazioni da Esopo come probabile caratteristica distintiva dell'Abderita cfr. Z. Stewart, Democritus and the Cynics, cit. (supra n. 66), p. 190, n. 26. Ancora una volta sarà Epicuro a riproporre questo tema (cfr. e. g. *GV* 35) ed a fornire una valutazione sistematica del corretto atteggiamento che l'uomo deve avere nella prassi morale di fronte al futuro: cfr. perciò almeno *Ep. Men.* 127 e la lapidaria testimonianza di Sen. *ep.* 15, 9 (= fr. 491 Usener).

⁷⁵ B 230 (= 718 L. = Stob. III 16, 22): « Una vita senza divertimenti è simile ad una lunga strada senza alberghi » (tr. Alfieri, p. 262), confermato, al negativo, da B 200 (= 793 L. = Stob. III 4, 74). Dudley (p. 381, n. 47) colloca i piaceri di cui qui si fa menzione nella sfera puramente intellettuale dell'εὐθυμία; C. Moulton, Antiphon the Sophist and Democritus, Museum Helveticum 31 (1974), p. 137 presenta Democrito come “an advocate of τέρψις” e J. Barnes, The Presocratic Philosophers, London—Boston—Melbourne and Henley 1982 (rev. edit.), p. 533 finemente conclude che “Democritean festivity will be a fairly sober and earnestly intellectual business, a symposium rather than a pub-crawl”.

⁷⁶ B 232 (= 757 L. = Stob. III 17, 37): « Tra i piaceri arrecano diletto soprattutto quelle che sono più rari ». E' qui evidente la differenza di significato che sussiste nel lessico democriteo tra ἡδονή e τέρψις (ed i termini loro « imparentati ») e per la quale mi limito a rinviare a F. Lortzing, Bericht über, cit. (supra n. 30), p. 132, le cui conclusioni vengono ribadite da Dudley, pp. 383–4 e ivi, n. 57; contra cfr. da ultimo M. Nill, Morality and Self-Interest in Protagoras Antiphon and Democritus, Leiden 1985, pp. 78ss.

rientrano nella sfera dell'utile (ξυμφέρων)⁷⁷, cioè solo quelli che si accompagnano al possesso di valori oggettivi, come la bontà e la verità⁷⁸, dal momento che proprio in una scelta attenta ed in un calcolo razionale si trova la vera saggezza⁷⁹. L'uomo dotato di νόος, dunque, domina se stesso, non cede agli eccessi ed alle debolezze, benchè viva una vita piena e non fugga le occasioni di godimento; parafrasando Hume⁸⁰, potremmo dire che egli sa essere filosofo, ma restare contemporaneamente uomo, dimostrandosi davvero padrone delle sue azioni e del suo comportamento. Ciò accade anche di fronte alla ricchezza ed alla povertà, non solo perchè, come abbiamo visto⁸¹, è la σωφροσύνη cioè, da cui deriva un modo di vita autosufficiente, ma anche perchè δόξα καὶ πλοῦτος ἄνευ ξυνέσιος οὐκ ἀσφαλέα κτήματα⁸². L'uso della ragione (ξύνεσις)⁸³ è pertanto, sia nella ricchezza che nella povertà, una premessa indispensabile affinché:

1) l'uomo, qualora si trovi ad essere πένης, sappia sopportare tranquillamente e con dignità la propria sfavorevole condizione (πενίην ἐπιεικέως φέρειν σωφρονέοντος)⁸⁴, senza nutrire speranze insensate e/o non in accordo con la realtà, come

⁷⁷ Su questo concetto, centrale nell'etica democritea, si vedano almeno i frammenti 74 (= 756 L. = Δ. γ. 39) e 188 (= 734 L. = Stob. III 1, 46), per la cui interpretazione rinvio a quanto ho già scritto in Spinelli, pp. 56–8, con una discussione della relativa bibliografia; tale 'utilitarismo' di Democrito è definito « superiore, come la ofelimia di Socrate » anche da Mesiano, p. 86, la cui analisi è però caratterizzata da un certo intento 'purificatore' idealistico, in fondo estraneo alle reali intenzioni dell'Abderita.

⁷⁸ Cfr. B 69 (= 89 L. = Δ. γ. 34; ed ancora B 194 e 207), verosimile risposta al principio protagoreo dell'*homo-mensura*, come ha sostenuto W. Kullmann, Zur Nachwirkung des homo-mensura-Satzes des Protagoras bei Demokrit und Epikur, Archiv für Geschichte der Philosophie 51 (1969), pp. 128ss., seguito da Schmidt in GA, p. 493, n. 289 e, con una discussione ancora più ricca di rinvii e proposte di lettura, da Müller, Naturphilosophie, pp. 141–3 e da G. Tortora, Νοῦς e καρὸς nell'etica democritea, in: Democrito. Dall'atomo alla città, cit. (supra n. 60), pp. 127–134; soprattutto, però, in B 69 „die Auffassung von der Subjektivität der Lustempfindung ist offenbar Gegenstück zu Demokrits Lehre von der Unzuverlässigkeit der Sinneseindrücke“ (Schmidt, loc. cit.).

⁷⁹ Cfr. almeno A 167 (= 742 L. = Stob. II 52, 13) e B 211 (= 751 L. = Stob. III 5, 27), nel quale viene ribadito che “σωφροσύνη, therefore, our soundness of mind, is the faculty which not only enlarges quantity of our pleasures, but quality too” (G. Casertano, Pleasure, cit. supra n. 28, p. 351).

⁸⁰ Cfr. D. Hume, Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale, tr. intr. e note di M. dal Pra, Roma-Bari 1978, p. 8.

⁸¹ Cfr. supra, pp. 305–6.

⁸² B 77 (= 637 L. = Δ. γ. 42 = Stob. III 4, 82): « fama e ricchezza, senza intelligenza, non sono possessi sicuri ». Alfieri (p. 225, n. 570) pensa ad un collegamento con il fr. 57 del *Protreptico* di Aristotele, mentre Langerbeck, p. 73 utilizza il frammento per supportare la sua tesi, secondo cui il punto nodale dell'etica democritea sarebbe non l'εὐθυμία, ma l'ἀσφάλεια (cfr. ivi, p. 56): contra si veda la recensione di V. E. Alfieri a Langerbeck in: Giornale Critico della Filosofia Italiana 17 (1936), pp. 266ss.

⁸³ La presenza di questo termine in B 77 induce Luria (p. 586) a parlare di una sorta di « aristocrazia dello spirito » propugnata dall'Abderita.

⁸⁴ B 291 (= 654 L. = Stob. IV 44, 70): « è proprio dell'uomo assennato sopportare in modo conveniente la povertà », confermato da B 46 (= 654, 768 L. = Δ. γ. 12 = Stob. IV 34, 69) e forse

fanno invece gli stolti, anche qualora siano, per caso, ricchi (κρέσσονές εἰσιν αἱ τῶν πεπαιδευμένων ἐλπίδες ἢ ὁ τῶν ἀμαθῶν πλοῦτος)⁸⁵;

2) l'uomo, o meglio il cittadino abbiente, assolva ai suoi doveri e rafforzi così la sua posizione sociale all'interno della πόλις: χρημάτων χρῆσις ξὺν νόῳ μὲν χρήσιμον εἰς τὸ ἐλευθέριον εἶναι καὶ δημωφελέα, ξὺν ἀνοίῃ δὲ χορηγίη ξυνή⁸⁶. Abbiamo qui l'altra faccia delle idee politiche moderatamente democratiche di Democrito: se i cittadini meno abbienti debbono mettere da parte ogni invidia nei confronti dei ricchi⁸⁷, questi ultimi hanno il dovere di amministrare assennatamente il proprio patrimonio, per evitare il formarsi di pericolosi scompensi sociali. Chi, anzi, a causa della sua agiata condizione economica, può « aiutare » i più poveri, deve farlo, per eliminare così ogni motivo di malcontento, ogni possibile στάσις⁸⁸; la realizzazione della ὁμοιοίη si fonda anche su questo comportamento, che garantisce alla città, come specifica Democrito, ogni sorta di beni: ὅταν οἱ δυνάμενοι τοῖς μὴ ἔχουσι καὶ προτελεῖν τολμῶσι καὶ ὑπουργεῖν καὶ χαρίζεσθαι, ἐν τούτῳ ἤδη καὶ τὸ οἰκτίρειν ἔνεστι καὶ μὴ ἐρήμους εἶναι καὶ τὸ ἐταίρους γίγνεσθαι, καὶ τὸ ἀμύνειν ἀλλήλοισι καὶ τοὺς πολιήτας ὁμονόους εἶναι καὶ ἄλλα ἀγαθὰ, ὅσσα οὐδεὶς ἂν δύναιτο καταλέξει⁸⁹.

Democrito non sta affatto raccomandando qui una forma disinteressata di altruismo, che arrivi fino a fare offerte economiche contrarie agli interessi dell'individuo in senso stretto⁹⁰, ma sta piuttosto formulando una vera e propria proposta politica rivolta ai ceti più abbienti, per convincerli della necessità che anch'essi adempiano ad alcuni doveri sociali, indispensabili alla stabilità

dettato dall'atteggiamento che lo stesso Democrito dovette assumere di fronte alle condizioni di momentanea ἀπορία economica, in cui egli si trovò una volta tornato definitivamente in patria dopo i suoi viaggi.

⁸⁵ B 185 (= 697, 799 L. = Stob. II 31, 94): « le speranze delle persone ben educate sono migliori del denaro degli ignoranti »; il frammento viene ulteriormente illuminato dall'accostamento a B 58 e 292, più che all'aneddoto, di scarsa attendibilità, che si legge in Plin. N. H. XVIII 273 (= A 17) e che, praticamente identico, Aristotele aveva già riportato, in riferimento però a Talete, in *pol. I*, 11 1259a 6ss. (= DK 11 A 10). Su B 185 cfr. pure le riflessioni di Langerbeck, pp. 67–8, secondo il quale, di nuovo, la διδχχί „erst bringt dem Menschen die ἀσφάλεια“.

⁸⁶ B 282 (= 636 L. = Stob. IV 31, 120): « l'uso delle ricchezze con senno è utile per essere costumato e di comune utilità, con stoltezza è una spesa che spetta a tutti ». Accetto la lezione manoscritta χορηγίη ξυνή (per altri emendamenti, tutti superflui secondo Luria, p. 184, cfr. la discussione in Alfieri, p. 274, n. 692): secondo Luria (p. 585) il significato di questa espressione sarebbe assimilabile a quello di πορνεία, con un rinvio a Plut. *non posse* 1097 D. Personalmente credo invece che la sentenza vada inserita nel più ampio contesto della vita economica della πόλις, poiché „der Spruch ist typischer Ausdruck der Polis-Ethik“ (GA, p. 495, n. 304), alla cui atmosfera riportano inequivocabilmente i termini ἐλευθέριος, δημωφελής e χορηγίη. Cfr. pure Procopé 2, p. 44, che ipotizza in B 78 „a rehash“ di B 282.

⁸⁷ Cfr. supra pp. 302–3.

⁸⁸ Per entrambi i partiti in lotta, del resto, indipendentemente dalla vittoria o della sconfitta, la στάσις rappresenta una ὁμοίη φθορή, come Democrito afferma in B 249.

⁸⁹ B 255 (= 633 L. = Stob. IV 1, 46): « qualora quelli che possono sopportino di rimborsare e di assistere e di beneficiare i non abbienti, in ciò già si trova il provar compassione ed il non essere abbandonati ed il diventare soci ed il soccorrersi reciprocamente e l'esser concordi dei cittadini ed altri beni, quanti nessuno potrebbe elencare ».

⁹⁰ Così Paneris, p. 61.

della πόλις e dunque, in fondo, intesi ad impedire ogni spostamento di potere al suo interno. L'uso di alcuni termini conferma questo tono politico; il sostegno economico dei ricchi deve infatti: 1) evitare che vi siano degli ἔρημοι, cittadini abbandonati, lontani, « emarginati » rispetto alla vita della città e dunque non più disposti a riconoscerla come il bene più alto⁹¹; 2) trasformare, creando diffusi sentimenti di riconoscenza, anche i membri dei ceti meno abbienti in ἐταῖροι, legandoli così a quei gruppi di potere che nelle società democratiche del tempo facevano capo alle eterie⁹². Si badi che Democrito non usa il termine φίλοι, perchè egli non pensa affatto che l'aiuto economico dei ricchi generi « amici »⁹³, nè tanto meno che esso sia una « practical philanthropy »⁹⁴, una sorta di altruistica elemosina sociale a titolo puramente personale⁹⁵, mirante ad una Verbrüderung dei cittadini⁹⁶; ciò può forse servire a fare dell'Abderita quasi un cristiano *ante litteram*, ma certo non aiuta ad illuminare il suo vero pensiero, che invece va calato di volta in volta nella concreta situazione storica, sociale, politica in cui egli visse ed operò. Seguire quest'ultima direttiva ermeneutica, del resto, è facile nel caso di B 255⁹⁷, perchè è lo stesso Democrito che ci mostra il vero scopo della sua proposta: la realizzazione di una solida *concordia ordinum* cioè, per usare le sue parole, di quella situazione in cui i πολῖται siano ὁμόνοοι, non perchè indistintamente uguali in tutto e per tutto, ma perchè proporzionalmente capaci, ciascuno per quanto gli compete, di contribuire all'ideale più alto: il benessere della πόλις⁹⁸.

La proposta democritea per il buon funzionamento della comunità politica contenuta in questo frammento illumina in modo speculare anche un'altra affermazione dell'Abderita: ἀπορίη ξυνή τῆς ἐκάστου χάλειπτέρη· οὐ γὰρ ὑπολείπεται ἔλπις ἐπικουρίης⁹⁹; il danno, per la città, si avrebbe non per un occasionale

⁹¹ Nello pseudo-andocideo *Contro Alcibide* 4, 15, si legge che evita di essere solo (ἔρημος) e debole (εὐαδικητος) unicamente chi riesce a procurarsi aiuto e soccorso grazie al suo denaro.

⁹² Come scrive F. Sartori, *Le eterie nella vita politica ateniese del VI e V sec. a. C.*, Roma 1957, p. 19, l'Abderita « sembra conferire al rapporto tra eteri un carattere molto simile a quello della clientela romana, perchè egli ammette che i potenti (οἱ δυνάμενοι) offrano soccorso materiale e morale a « coloro che non hanno » (τοῖς μὴ ἔχουσι), sia obbedendo a un sentimento di compassione sia per altre ragioni, più sostanziali: non essere soli, aver dei compagni, assicurarsi mutua difesa, creare concordia civile, oltre ad altri numerosi e non specificati vantaggi », principalmente perchè in tale situazione « l'interesse economico e politico prevale sui concetti di consanguineità e di amicizia fraterna che erano stati gli originari elementi dell'eteria » (le spaziatore sono mie).

⁹³ Come traduce Alfieri, p. 267 e come pare sottintendere Aalders, p. 303.

⁹⁴ Bailey, p. 212; piuttosto vago mi sembra anche il tentativo di Havelock di fondare il consenso sociale su « a human propensity, under given conditions, to altruism and compassion » (p. 144), il cui modello sarebbe l'Atene di Solone (cfr. *ivi*, p. 145).

⁹⁵ Cfr. Paneris, pp. 100ss.

⁹⁶ *Ivi*, p. 118; così anche la traduzione in DK, vol. II, p. 197.

⁹⁷ Celebrata come « the most remarkable of all Democritus' sayings » da Bailey, loc. cit.

⁹⁸ Già T. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, Ann Arbor 1967, p. 121, dopo aver rilevato una qualche connessione, ma senza debiti diretti, di un passo di Polibio (VI 6, 10—7, 2) con B 255, concludeva individuando in tale sentenza le pre-condizioni per ogni accordo sociale, legato ad un'esplicita assistenza economica: forse si può andare oltre ed aggiungere che qui opera un reale progetto politico, che tende a prevenire l'insorgere di pericolose rivendicazioni contro lo status quo, evitando ogni esasperazione delle differenze economiche e cercando, al contrario, di « avvicinare » gli estremi.

⁹⁹ B 287 (= 647 L. = Stob. IV 40, 20): « una povertà estesa a tutti è molto più dannosa che non quella del singolo: infatti non resta speranza di soccorso »; bisogna notare che Democrito, contrariamente a quanto accade solitamente, connota qui positivamente la speranza di aiuto, proprio perchè essa non è vana, insensata, infondata, ma può al contrario essere legittimamente nutrita dai meno abbienti.

crack finanziario del singolo, quanto piuttosto qualora si venisse a creare una situazione di diffusa penuria di sostanze. Ciò determinerebbe, infatti, l'appiattimento di tutti i cittadini, indistintamente, nello status di ἄποροι, il loro livellamento sociale, con una conseguente confusione di ruoli all'interno della πόλις, incapace anche, ormai, di mantenere i propri meccanismi interni di autoregolamentazione economica. Nella ἀπορίη ξυνή, insomma, la perdita della speranza in un aiuto/soccorso verso i meno abbienti da parte dei più ricchi e l'oggettivo ridimensionamento del patrimonio di questi ultimi rischierebbero di diventare altrettanti fattori di instabilità sociale e di innescare la pericolosissima miccia della στάσις¹⁰⁰. I singoli cittadini non possono pertanto usare della loro ricchezza arbitrariamente, ma debbono sempre rispettare quelle esigenze, che sono funzionali all'equilibrio della compagine sociale; chi si comporta diversamente mette in pericolo la concordia interna alla città e non può essere detto « giusto »: ὁ χρημάτων παντελῶς ἤσσαν οὐκ ἄν ποτε εἶη δίκαιος¹⁰¹.

Democrito, però, non si preoccupa soltanto di giudicare se l'uso della ricchezza corrisponde alle norme di giustizia che stanno alla base dell'ordinato funzionamento di un organismo sociale¹⁰²; il suo interesse si estende anche al modo in cui vengono accumulate le ricchezze. Purtroppo le sentenze che abbiamo a disposizione al riguardo ci fanno conoscere unicamente il tono di radicale condanna, con cui Democrito bolla ogni ricchezza derivante da attività ingiuste, contrarie alla δικαιοσύνη e dunque malvage, senza che vi sia alcun accenno al tipo di occupazioni economiche cui egli pensava¹⁰³; così leggiamo, ad es.: χρήματα πορίζειν μὲν οὐκ

¹⁰⁰ Si potrebbe supporre che Democrito si riferisca proprio ad una tale gravissima situazione socio-politica, bollata addirittura come νόσος, quando scrive: νόσος οἴκου καὶ βίου γίνεται ἔκωσπερ καὶ σκῆνεος (B 288 = 12a L. = Stob. IV 40, 21: « c'è una malattia della casa [= patrimonio] e della vita [di ogni giorno], così come anche del corpo »; non a caso, forse, le due γνώμαι si succedono senza soluzione di continuità in Stobeo). In ogni caso mi sembra che B 287 confermi in Democrito un atteggiamento da democratico moderato, ben lontano da quelle forma estrema di democrazia classificata da Aristotele come il tipo di governo, in cui il potere politico è tutto nelle mani degli ἄποροι e non dei νόμοι (cfr. *pol.* IV, 6 1292b41–1293a10).

¹⁰¹ B 50 (= 639 L. = Δ. γ. 16): « chi è del tutto prono di fronte alle ricchezze, mai potrebbe essere giusto ».

¹⁰² Il tema del corretto uso del denaro quale prerogativa dell'uomo καλὸς κάγαθός è il cardine anche dell'*Erissia* pseudo-platonico: cfr. ad es. 403 b.

¹⁰³ Su tale « gerarchia dei modi di acquisizione » cfr. le considerazioni generali di Austin/Vidal-Naquet, p. 28. Non si può escludere che Democrito avesse in mente tutte quelle attività, in primo luogo commerciali, che facevano della moneta il loro punto di partenza ed insieme d'arrivo e che dunque esorbitavano innaturalmente dalle giusta norma dell'autosufficienza; quest'ipotesi, però, benchè coerente con la posizione globalmente moderata che Democrito sembra avere in campo politico-economico, rischia forse di attribuire all'Abderita problemi e soluzioni che saranno propri di Aristotele: cfr., e. g., la condanna della crematistica innaturale nel cap. 9 del I. I della *Politica*; su questo tema cfr. almeno l'analisi complessiva di M. Venturi Ferriolo, Aristotele e la crematistica, cit. (supra n. 23) e le riflessioni di G. Tozzi, *Economisti greci e romani*, Milano 1961, pp. 143–154. Non ho potuto consultare C. Natali, *Aristote et la chrématistique*, in corso di stampa negli « Atti dell'XI Symposium Aristotelicum » (Friedrichshafen, 25/8–3/9/1987).

ἀχρεῖον, ἐξ ἀδικίας δὲ πάντων κάκιον¹⁰⁴. Nell'ottica democritea, infatti, è questo un modo di agire che macchia la reputazione di un πολίτης, poichè ne svela l'attitudine negativa nei confronti della comunità: πλοῦτος ἀπὸ κακῆς ἐργασίης περιγινόμενος ἐπιφανέστερον τὸ ὄνειδος κέκτηται¹⁰⁵. Non si tratta, però, di una questione circoscrivibile al terreno economico, poichè essa comporta immediatamente risvolti di carattere etico, visto che κακὰ κέρδεα ζημίαν ἀρετῆς φέρει¹⁰⁶; anzi, sottolineando, come fa spesso, l'importanza dell'intenzione soggettiva e dell'autocoscienza dell'agente, prim'ancora che dell'azione in sè e per sè, ai fini di una prassi veramente virtuosa¹⁰⁷, Democrito arriva a scrivere: ἐλπὶς κακοῦ κέρδεος ἀρχὴ ζημίας¹⁰⁸. Questa riflessione, che allontana perfino l'ipotesi mentale di un guadagno non virtuoso, cioè non rispondente alle norme della δικαιοσύνη, mira probabilmente anche ad aumentare l'efficacia e la forza di persuasione del messaggio, attraverso un'interiorizzazione, in virtù della quale ognuno si senta innanzitutto responsabile di fronte al tribunale della propria ragione (per rubare un'espressione kantiana)¹⁰⁹.

Misura, moderazione, corretto uso delle nostre facoltà mentali, rispetto delle norme di giustizia della πόλις sono presupposti indispensabili non solo per soddisfare con facilità quanto richiede naturalmente il nostro corpo, ma anche per poter godere senza affanni della ricchezza, che non va rifiutata, ma solo condizionata nelle sue pretese, o per sopportare con serenità la povertà, che non va cercata, ma solo accettata senza esasperazione o disperazione. Alla luce di queste convinzioni va letto quanto Democrito afferma in una sentenza, della cui autenticità mi pare difficile dubitare: οὔτε σώμασιν οὔτε χρήμασι εὐδαιμονοῦσιν ἄνθρωποι, ἀλλ' ὀρθοσύνη καὶ δικαιοσύνη¹¹⁰: la felicità non consiste nel mero vivere tra i

¹⁰⁴ B 78 (= 638 L. = Δ. γ. 43 = Stob. IV 31, 121): « Procurarsi ricchezze non è davvero inutile, ma è la peggiore di ogni azione procurarsele con l'ingiustizia » (tr. Alfieri, p. 225); ancora una volta non la ricchezza in sè, che appare anzi utile, viene condannata, ma quel modo di acquisizione, che non rispetti le norme del giusto, secondo un'idea vicina alla raccomandazione di Solone (fr. 1 D), come fa notare anche Natali in Senofonte, L'amministrazione, cit. (supra n. 2), p. 27.

¹⁰⁵ B 218 (= 642 L. = Stob. III 10, 36): « la ricchezza proveniente da un'occupazione malvagia attira su di sè la vergogna più manifesta ».

¹⁰⁶ B 220 (= 640 L. = Stob. III 10, 44): « guadagni di origine malvagia arrecano danno alla virtù »; cfr. pure Hes. *op.* 352.

¹⁰⁷ Cfr., e. g., B 62 e 84, 179, 244, 264.

¹⁰⁸ B 221 (= 641 L. = Stob. III 10, 58): « la speranza di un guadagno di natura malvagia è principio di danno ».

¹⁰⁹ Che un'interiorizzazione ed un'auto-responsabilizzazione simili costituiscano la base anche per il miglior funzionamento dei νόμοι secondo Democrito hanno recentemente sostenuto Müller, Die Stellung, pp. 430–1 e J. R. Paneris, Νόμος καὶ ἠθικὴ αὐτονομία στὴ φιλοσοφία τοῦ Δημοκρίτου, in: Proceedings, Xanthi, p. 370 (la citazione è dal résumé in tedesco).

¹¹⁰ B 40 (= 781 L. = Δ. γ. 6): « nè nelle qualità fisiche nè nelle ricchezze trovano la loro felicità gli uomini, ma nella rettitudine e nella giustizia ». Per quanto riguarda il testo la lezione δικαιοσύνη^(ι), attestata nei codici C (Cryptens. Z. δ. VI) e P (Paris. suppl. gr. 492), va preferita, visto il senso complessivo della γνώμη, rispetto al πολυφροσύνη del ms. A (Pal. Heidelberg. gr. 356); cfr. pure B 170 e 171, che non sono però inviti a rinchiudersi in una interiorità, che disdegna ogni bene esterno, come vuole Zeppi, pp. 507 ss., il quale, del resto, vede in B 40 la massima espressione di « eudemonismo intimistico » in Democrito (ivi, p. 508).

piaceri corporei o nell'abbondanza di denaro, ma nella capacità di guadagnare quell'equilibrio interiore, che solo consente di ricavare anche da tali condizioni il massimo bene possibile.

Accanto alle γνῶμαι finora esaminate, che rappresentano gli enunciati fondamentali, quasi le linee maestre della riflessione democritea sui problemi economici, ne possiamo raccogliere altre, che, senza uscire da questo ambito, mostrano l'interesse dell'Abderita verso due temi specifici, ma non meno rilevanti dal punto di vista sia sociale, sia etico: mi riferisco alle sentenze dedicate rispettivamente al comportamento degli avidi di denaro o avari ed alla delicata questione del rapporto ricchezza (e/o povertà)/φιλία, alla quale si intreccia inevitabilmente il giudizio sul fare e ricevere benefici.

Come abbiamo potuto notare, chiunque tenti di costruire la propria fortuna economica andando contro la δικαιοσύνη o ricavandola da occupazioni indegne viene apertamente biasimato da Democrito, al cui sguardo non sfugge, però, anche un'altra categoria di individui, quella che cerca di mascherare la propria aspirazione ad una ricchezza eccessiva, s-misurata (ἄγαν, dirà l'Abderita) dietro motivazioni perfettamente accettabili da parte del corpo sociale e della comunità politica in cui egli vive. Si tratta, insomma, di tutti coloro, che ammassano sostanze non per se stessi, ma per i figli, come dichiarano a parole, cioè in vista del benessere e della solidità di quella realtà umana, la famiglia, su cui era di fatto imperniata la struttura stessa della πόλις quale società umana organizzata¹¹¹; ma il vero motivo di questo comportamento è, agli occhi dell'Abderita, palese: ἡ τέκνοις ἄγαν χρημάτων συναγωγὴ πρόφασίς ἐστὶ φιλαργυρίας τρόπον ἴδιον ἐλέγχουσα¹¹². La

¹¹¹ Questa convinzione politica e sociologica troverà la sua espressione più sistematica nella *Politica* di Aristotele (cfr. e. g. I, c. 3 e I, II, capp. 1–4), che non a caso proprio sull'esistenza e sul valore fondamentale della famiglia (e, come corollario, della proprietà privata: cfr. ancora *pol.* II, 5) imposterà le sue critiche al progetto istituzionale della *Repubblica* platonica. Democrito, comunque, stando almeno al resoconto delle sue teorie che possiamo leggere in Diodoro ed in Tzetzes (B 5, 1 e 3), non sembra aver assegnato, all'interno della sua Kulturentstehungslehre, un ruolo essenziale al formarsi dei nuclei familiari: nei testi citati, infatti, si parla solo di vita in comune, di raggruppamento di « simili » (cfr. perciò supra n. 54) determinato dalla paura, dal bisogno e dalla necessità di raggiungere condizioni migliori di vita. Più in generale possiamo notare un atteggiamento negativo di Democrito nei confronti di elementi essenziali della realtà familiare (cfr. A 170), come la donna (cfr. B 110, 111, 214, 273, 274 e 195; quest'ultimo frammento, infatti, non contiene una critica al comportamento dei ricchi, come vorrebbe Langerbeck, p. 70) e la procreazione dei figli (cfr. almeno B 275–278 ed il recente lavoro di A. Motte, *Le nécessaire*, cit. supra n. 31, pp. 339–344), anche se non mancano, come vedremo, indicazioni positive sul modo migliore per educarli; sulla « pedagogia » democritea cfr. almeno F. K. Voros, *Democritus' Educational Thought*, *Paedagogica Historica* 14/2 (1975), pp. 457–470 e A. Cosmopoulos, *Democritian Education. The Way to Happiness through Difficulties*, *Živa Antika* 27 (1977), pp. 337–341. Per la possibilità che la polemica sulla παιδεία fosse indirizzata contro i Sofisti si veda L. A. Stella, *Valore e posizione*, cit. (supra n. 56), pp. 247 ss.

¹¹² B 222 (= 626 L. = Stob. III 10, 64): « l'eccessiva accumulazione di ricchezza per i figli è un pretesto che dimostra la natura propria dell'avidità di denaro »; una condanna analoga, forse ancora più articolata, del φιλαργυρεῖν sarà fornita da Epicuro in *GV* 43, mentre il tema sarà ripreso e sviluppato anche da Plut. *de cup. divit.* c. 7 (526a–527a).

presenza del termine *πρόφασις* è senz'altro rivelatrice del fatto che siamo qui sul piano del sistematico lavoro di smantellamento messo in atto da Democrito contro ogni tipo di falsa credenza, tanto più quanto più essa si riveli pericolosa per la condotta di vita del singolo o della società. Così, da una parte troviamo chi, non sapendo far uso della *φρόνησις*¹¹³ e di quella *εὐξύνετος ὄξυδερκείη*, capace di costruire una propria strada e di edificare il proprio corso di vita, pur entro le coordinate di un'esistenza umana legata, ma non vincolata in modo assoluto o fatalisticamente deterministico, ai limiti derivanti dalla *φύσις*, inventa la scusa (*πρόφασις*) del caso (*τύχη*) a giustificazione di questa sua deficienza razionale¹¹⁴; dall'altra, invece, coloro che, non essendo in grado di dominare i propri desideri e di contenere la propria brama di ricchezza entro uno standard misurato, adducono il pretesto (*πρόφασις*) del benessere futuro dei figli, un pretesto che, comunque, benché socialmente apprezzabile, si trasforma quasi in un'automatica dichiarazione di estrema, colpevole avidità. Si tratta in entrambi i casi di comportamenti radicalmente errati, sorti dall'incapacità di comprendere in senso lato la realtà delle cose e, più specificamente, quella dell'uomo, il carattere spazialmente e temporalmente condizionato della quale dovrebbe indurci ad attribuire il massimo valore esistenziale al nostro presente, alla nostra condizione attuale, vista nella sua dipendenza storicamente determinata dagli eventi passati ed alimentata dalla coltivazione unicamente di quelle *ἐλπίδες*, verso le quali la nostra attività razionale saprà indirizzare *τὰ δὲ πλείστα ἐν βίῳ*¹¹⁵: chiunque ignori o dimentichi tutto ciò,

¹¹³ Non bisogna dimenticare il ruolo centrale che Democrito riconosce alla *φρόνησις*, facendo derivare da essa « le tre cose che comprendono tutto quanto vi è di fondamentale nel vivere umano » (D. L. IX 46; tr. Alfieri, p. 72): *βουλεύεσθαι καλῶς, λέγειν ἀναμαρτήτως καὶ πράττειν ἃ δεῖ ο*, secondo un'altra fonte, *τὸ εὖ λογίζεσθαι, τὸ εὖ λέγειν καὶ τὸ πράττειν ἃ δεῖ* (citazioni dalla *Τριτογένεια* dell'Abderita: B 2 = 822 L., cui va aggiunta la testimonianza di Tzetzes riportata in: *Die Vorsokratiker*, cit. supra n. 33, fr. 16, p. 592). E. G. Schmidt, *Demokrit und die östliche Welt*, cit. (supra n. 15), pp. 184–6 (= *Erworbenes Erbe*, Leipzig 1988, pp. 230–5), dopo aver raccolto i paralleli greci per questa scansione triadica, ipotizza al riguardo un influsso orientale, precisamente legato alla religione iranica (mazdeismo), sul pensiero di Democrito, il quale avrebbe « tradotto » secondo la propria mentalità e le proprie esigenze filosofiche tale stimolo di origine culturale (anche se tale processo non può essere provato in senso stretto; Schmidt rinvia pure a R. Bodeüs, *An Iranian Profile of Democritus?*, *The Journal of Indo-European Studies* 2 [1974], pp. 63–9). Guardando in avanti, invece, mi pare che la concezione democritea della *φρόνησις* abbia trovato un'eco indiretta nell'*Etica nicomachea* di Aristotele, come ho cercato di argomentare in: *Una « presenza » democritea* (Aristotele, *eth. nic.* VI, 5. 1140a24–31), in: [AA.VV.], *Etica, politica e retorica in Aristotele*, L'Aquila 1989, pp. 31–6.

¹¹⁴ B 119, ripreso quasi letteralmente da Epicuro, *RS* 16, e precisato ancor meglio da B 197. Al fondo opera un concetto-chiave, come ho già sottolineato (cfr. supra n. 29), della visione antropologica democritea: quello dell'uomo che fa se stesso (*Man makes himself*, per usare il titolo di un paragrafo del lavoro di Vlastos, pp. 390–4 ed ancora p. 397; cfr. pure Luria, *Zur Frage*, pp. 13ss. e Müller, *Naturphilosophie*, pp. 139–140), paradigmaticamente rintracciabile nella relazione *φύσις/διδαχή* esplicitata nel fr. 33, sul quale si veda, da ultimo, G. Tortora, *ΦΥΣΙΣ and ΔΙΔΑΧΗ in Democritus' Ethical Conception* (B 33 D–K), in: *Proceedings, Xanthi*, pp. 387–396, con ulteriore bibliografia.

¹¹⁵ L'espressione è tratta sempre da B 119. Benché legato ad un confronto delle diverse stagioni

non riuscirà mai a godere di quanto ha a disposizione e, insoddisfatto del suo vivere¹¹⁶, o rinvierà vanamente il momento della propria felicità ad una seconda vita, quella ultraterrena, presunto rifugio di una ψυχή resistente alla dissoluzione corporea¹¹⁷, oppure, come accade appunto all'avaro, morbosamente, quasi patologicamente attaccato al denaro, si crederà stoltamente padrone del tempo, al punto, da poter estendere indefinitamente i confini della propria mortalità. Con un'immagine molto riuscita, infatti, Democrito scrive: οἱ φειδωλοὶ τὸν τῆς μελίσσης οἴτον ἔχουσιν ἐργαζόμενοι ὡς ἀεὶ βιωσόμενοι¹¹⁸, laddove questo loro affannarsi, quasi frenetico come l'andirivieni delle api operaie, finisce con il rendere triste ed insoddisfacente la loro vita attuale, durante la quale essi nulla si concedono, per non intaccare un patrimonio, che vorrebbero fosse, addirittura, perennemente accresciuto. Nè si può dimenticare, aggiunge Democrito, che con il loro comportamento essi rendono difficile e problematica perfino l'esistenza dei loro figli, proponendo loro un modello di vita, che non solo è errato, perchè privo di misura, qualora venga seguito fedelmente, ma che è forse ancora più pericoloso, poichè costringe i figli stessi a non commettere mai errori nell'applicarlo, pena la rovina del patrimonio familiare e l'inevitabile catena di dolori e di angosce da ciò derivante. L'immagine cui ricorre l'Abderita è anche in questo caso perfettamente congruente: οἱ τῶν φειδωλῶν παῖδες ἀμαθέες γινόμενοι ὥσπερ οἱ ὀρχησται οἱ ἐς τὰς μαχαίρας ὀρούοντες, ἦν ἐνὸς μούνου <μῆ> τύχῳσι καταφερόμενοι, ἔνθα δεῖ τοὺς πόδας ἐρεῖσαι, ἀπόλλυνται· χαλεπὸν δὲ τυχεῖν ἐνός· τὸ γὰρ ἴχνιον μοῦνον λέλειπται τῶν ποδῶν· οὕτω δὲ καὶ οὗτοι, ἦν ἀμάρτωσι τοῦ πατρικοῦ τύπον τοῦ ἐπιμελέος καὶ φειδωλοῦ, φιλέουσι διαφθεῖρεσθαι¹¹⁹. A questa deleteria pratica pedagogica viene in ogni caso contrapposta la via giusta all'educazione dei figli, che, dal punto di vista economico, passa attraverso una sobria spesa, sufficiente a soddisfare le loro necessità

dell'esistenza (vecchiaia/giovinezza), il tema della preferibilità del presente con tutta la forza delle due certezze rispetto al futuro avvolto dall'oscurità del suo « nonessere ancora » ricompare anche in B 295 (= 700 L. = Stob. IV 50, 22).

¹¹⁶ E' il caso degli ἀνόημοι: cfr. perciò b 202—203 e, più in generale, B 200. L'autenticità del gruppo di frammenti 197—206 è stata convincentemente ribadita da F. K. Voros, *The Ethical Fragments of Democritus: the Problem of the Authenticity*, *Ellenika* 26 (1973), pp. 199—200 contro i dubbi di Z. Stewart, *Democritus and the Cynics*, cit. (supra n. 66), p. 191, n. 39.

¹¹⁷ Si tratta di quegli individui a cui Democrito indirizza le « pungenti » critiche contenute in B 297 (= 466, 583 L. = Stob. IV 52, 40).

¹¹⁸ B 227 (= 627 L. = Stob. III 16, 17): « Gli avari hanno il destino delle api, di ammassare come se dovessero vivere eternamente » (tr. Alfieri, p. 262). Anche Luria (p. 583) parla di una vicinanza concettuale di questo frammento rispetto a B 297 e ritiene che i loro contenuti si trovino fusi in un unico messaggio in *GV* 30 (= Metrodoro fr. 53 Körte).

¹¹⁹ B 228 (= 629 L. = Stob. III 16, 18): « i figli degli avari, crescendo incolti, finiscono in rovina come i danzatori che volteggiano sulle lame, se per caso non cadano su quell'unico punto, dove bisogna poggiare i piedi; ma è difficile andare a cadere proprio su quello, perchè è lasciato solo lo spazio per l'orma dei piedi. Così anche quelli [scil. i figli degli avari], se non arrivano a capire lo zelante e parco modello paterno, sono soliti andare in rovina »; per la descrizione della danza ricordata in questo "very remarkable fragment which shows conspicuously Democritus' power of simile" (Bailey, p. 204), Luria (p. 583) rinvia a Xen. *symp.* 2, 11.

e a determinare così le condizioni più adatte alla salvaguardia del loro patrimonio fisico e pecuniario: ἔξεστιν οὐ πολλά τῶν σφετέρων ἀναλώσαντας παιδεῦσαι τε τοὺς παῖδας καὶ τεῖχος τε καὶ σωτηρίην περιβαλέσθαι τοῖς τε χρήμασι καὶ τοῖς σώμασιν αὐτῶν¹²⁰. Un padre saggio¹²¹ ed accorto, dunque, distribuendo oculatamente la propria ricchezza tra i figli, riesce a condurli verso una forma positiva, quasi raccomandabile di parsimonia¹²² o, meglio, di risparmio, che si manifesta non tanto in uno statico possesso comune, quanto piuttosto nel reciproco, dinamico scontrarsi delle ricchezze personali dei singoli: τοῖς παισὶ μάλιστα χρῆ τῶν ἀνυστῶν δατεῖσθαι τὰ χρήματα, καὶ ἅμα ἐπιμέλεσθαι αὐτῶν, μή τι ἀτηρὸν ποιέωσι διὰ χειρὸς ἔχοντες· ἅμα μὲν γὰρ πολλὸν φειδότεροι γίνονται ἐς τὰ χρήματα καὶ προθυμότεροι κτᾶσθαι, καὶ ἀγωνίζονται ἀλλήλοισιν. ἐν γὰρ τῷ ξυνῶ τὰ τελεύμενα οὐκ ἀνῆ ὥσπερ ἰδίῃ οὐδ' εὐθυμεῖ τὰ ἐπικτώμενα, ἀλλὰ πολλῶ ἦσσον¹²³. E' estremamente significativo quanto si legge alla fine della sentenza: l'incremento del patrimonio del singolo, infatti, genera la tranquillità dell'animo (εὐθυμεῖ), ad ulteriore conferma che nella delineazione di questo ideale, Democrito, tenendo presenti tutti gli aspetti della nostra esistenza, ha fatto spazio anche a quel moderato possesso economico, che, come abbiamo visto, trova i suoi limiti solo nella ἀτάρκεια e, insieme, nel rispetto delle norme dettate dalla δικαιοσύνη. Da questo punto di vista diventa pienamente comprensibile anche un'altra γνώμη, apparentemente sibillina nella sua icastica

¹²⁰ B 280 (= 691 L. = Stob. IV 26, 26): « senza spendere molto dei propri averi si può fornire un'educazione ai figli e porre così un muro ed una salvezza intorno alle loro ricchezze ed ai loro corpi »; P. Natorp, Die Ethika des Demokritos (Text und Untersuchungen), Marburg 1893 (Hildesheim—New York 1970), fr. 184, p. 25, accetta una variante testuale proposta da Meinecke (νοήμασι in luogo di χρήμασι) e rinvia non so quanto appropriatamente, a Plat. *apol.* 30a (ivi, p. V). Il contenuto di B 280 è perfettamente in linea con due convinzioni generali di Democrito: 1) ἰσχυρότερος ἐς πειθὴ λόγος πολλαχῆ γίνεται χρυσοῦ (B 51 = 694 L. = Δ. γ. 17 = Stob. II 4, 12: « spesso il ragionamento è più potente dell'oro nel persuadere »); 2) ὥσπερ ἐν [μὲν] τοῖς ἔλκεσι φαγέδαινα κάκιστον νόσημα, οὕτως ἐν τοῖς χρήμασι τὸ μὴ προσαρμόσαν καὶ τὸ συνεχές (B 281 = 632 L. = Stob. IV 31, 49: « Come tra le piaghe l'ulcera è il male più tremendo, così è nelle finanze la continua sproporzione [tra le entrate e le spese] »). Accetto la traduzione e la spiegazione di Alfieri, rispettivamente p. 274 e ivi, n. 691; per altri tentativi di emendare il testo nella parte finale della γνώμη cfr. almeno R. Philippson, *Philol. Woch.* 43 (1923), p. 623 e, in modo ancora più articolato, ma non del tutto convincente, S. Luria, *Rheinisches Museum* 78 (1929), pp. 243—5.

¹²¹ μέγιστον τέκνοις παράγγελμα, come si legge in B 208.

¹²² E' l'ottima versione latina del termine φειδώ che si legge nel Thesaurus dello Stephanus s. v. φειδώ.

¹²³ B 279 (= 715 L. = Stob. IV 26, 25): « bisogna ripartire il più possibile le proprie sostanze tra i figli e bisogna insieme vigilare su di loro, che non facciano qualche rovinosa pazzia, una volta che abbiano il denaro nelle loro mani. Così, infatti, [i giovani] diventano molto più parsimoniosi nell'uso del denaro e più desiderosi di guadagnare e fanno a gara tra di loro. Quando invece le sostanze sono in comune, le spese non affliggono tanto come quando si spende del proprio e anche i guadagni non rallegrano del pari, ma molto di meno » (tr. Alfieri, p. 273; cfr. pure Arist. *pol.* II, 3 1261b34ss.). Vi sono dunque sfumature diverse nella valutazione democritea di coloro che desiderano (o bramano, in senso forte) il possesso del denaro; analizzando le sentenze dell'Abderita al riguardo, infatti, incontriamo tre categorie di persone: 1) gli avidi di denaro (B 222); 2) gli avari (B 227—228); ed infine 3) i parsimoniosi (B 279, 229), gli unici di cui Democrito approvi il comportamento.

brevità: φειδώ τοι καὶ λιμὸς χρηστή· ἐν καιρῷ δὲ καὶ δαπάνη· γινώσκειν δὲ ἀγαθοῦ¹²⁴; non solo può essere utile praticare il risparmio¹²⁵ ed abituarsi perfino a condizioni di vita difficili e piene di stenti in alcune circostanze particolari¹²⁶, ma bisogna anche essere capaci di cogliere il momento adatto per allentare i lacci della propria borsa¹²⁷, un'operazione che può mettere in atto solo l'uomo buono, l'ἀγαθός, al quale, di conseguenza, non viene affatto negata la chance di possedere ricchezze, visto che, anzi, egli è il solo a saperne fare un uso retto.

La figura dell'uomo saggio e buono è del resto un tramite concettuale indispensabile per interpretare quelle sentenze democritee in cui si intrecciano, senza soluzione di continuità, i temi della ricchezza, della φιλία e del χαρίζεσθαι¹²⁸. Sullo sfondo dell'acuta osservazione per cui μικρὰι χάριτες ἐν καιρῷ μέγισται τοῖς λαμβάνουσι¹²⁹, infatti, Democrito descrive la situazione della perfetta φιλία come quella che si instaura tra gli ἀγαθοί, gli ξυνετοί, i χρηστοί¹³⁰; essi, pienamente capaci di dispiegare tutta la forza della loro razionalità, sono il prototipo di un χαρίζεσθαι puro, poichè non mirano ad alcun secondo fine¹³¹, disponendosi invece spontaneamente a beneficiare chi è nel bisogno (χαριστικὸς οὐχ ὁ βλέπων πρὸς τὴν ἀμοιβήν, ἀλλ' ὁ εὔδραῖν προηρημένος¹³² e, viceversa, accettando doni solo quando sono

¹²⁴ B 229 (= 760 L. = Stob. III 16, 19): « il risparmiare ed il provare la fame sono certo utili; e lo è anche, invero, lo spendere al momento opportuno; conoscere questo momento, però, è proprio dell'uomo buono ». Nel testo, dopo λιμὸς, Jacobs aggiungeva un ἐν καιρῷ, accettato da Luria nella sua edizione; personalmente ritengo questa integrazione, seppur non inverosimile dal punto di vista contenutistico, difficilmente accettabile da quello grammaticale: il δὲ della seconda frase, infatti, segnando un netto stacco concettuale, indica che quest'ultima si trova su un piano diverso, ulteriore rispetto alla prima.

¹²⁵ Naturalmente nel senso in cui sembra consigliarlo B 279.

¹²⁶ Ad es., come si ricava dal già citato B 246 (cfr. supra n. 66), quando si sperimenta una ξενιτεῖη βίου, vera « maestra » di αὐτάρκεια.

¹²⁷ Il riferimento più immediato mi sembra quello alla situazione descritta in B 255, su cui cfr. supra pp. 308–9; sul tema del καιρός, più volte emerso anche nel corso di questo lavoro, cfr. per esteso il contributo di Tortora citato supra nella n. 78. La nozione di καιρός ha un ruolo centrale nell'etica democritea e fa sì che « cette morale se révèle-t-elle être une morale de l'adaptation stricte, autant que libre, de l'intentionnalité de la conscience à la réalité », anche secondo E. A. Moutsopoulos, Εἶναι ἡ ἠθικὴ τοῦ Δημοκρίτου μία ἠθικὴ τοῦ καιροῦ; in: Proceedings, Xanthi, p. 326 (citazione dal résumé in francese).

¹²⁸ Nella trattazione che segue vengono sostanzialmente riproposte, con un'articolazione però diversa, alcune considerazioni contenute in Spinelli, pp. 66–70, in cui si possono trovare anche analisi di dettaglio ed interpretazioni particolari, non riproposte qui perchè « eccentriche » rispetto al tema affrontato.

¹²⁹ B 94 (= 680 L. = Δ. γ. 60): « piccoli benefici al momento opportuno sono grandissimi per coloro che li ricevono ».

¹³⁰ Per la particolare sfumatura politico-economica di quest'ultimo vocabolo cfr. supra n. 43.

¹³¹ E, forse, non hanno neppure bisogno di essere stimolati/controllati dalle esigenze della πόλις, dal momento che nel rapporto tra i veri φίλοι non si nascondono pericoli, ma vige piuttosto la piena fiducia, derivante dalla consapevolezza del possesso di un patrimonio comune, di una ὁμοφροσύνη (cfr. B 186), che si concretizza come ἰσότης nella ἀρετή.

¹³² B 96 (= 681 L. = Δ. γ. 62): « benefattore non è chi guarda al contraccambio, ma chi sceglie deliberatamente di fare del bene ». Secondo Procopé 1, p. 329 verrebbe qui propugnato il medesimo

sicuri di poterne offrire in cambio altri ancora maggiori (χάριτας δέχεσθαι χρεῶν προσκοπεύμενον κρέσσονας αὐτῶν ἀμοιβὰς ἀποδοῦναι)¹³³. Quando si ha a che fare con i veri φίλοι l'uso della ricchezza a loro vantaggio non ha bisogno di alcuna forma di circospezione, nè di alcuna raccomandazione particolare; quando, invece, il destinatario del nostro beneficiare non fa parte di quella cerchia o non si è ancora rivelato come ξυνετός e ἀγαθός, Democrito invita alla massima prudenza, sorretta da cautela e fermezza¹³⁴: χαρίζομενος προσκέπτεο τὸν λαμβάνοντα, μὴ κακὸν ἀντ' ἀγαθοῦ κίβδηλος ἐὼν ἀποδῶ¹³⁵. Un χαρίζεσθαι generalizzato, senza discernimento, insomma, non è assolutamente pensabile: è l'uomo dotato di senno (e di sostanze, aggiungerei) che deve decidere di volta in volta chi merita sostegno ed aiuto economici e chi no, perchè egli possiede quella raffinata e penetrante intelligenza, che gli consente di distinguere tra il buono ed il malvagio, tra l'uomo cui concedere fiducia e quello a cui rifiutarla¹³⁶. E' proprio una particolare congiuntura economica, però, che, senza bisogno di eccessiva riflessione critica, smaschera immediatamente gli amici falsi ed ipocriti: è il caso di un improvviso rovescio finanziario e del conseguente, radicale cambiamento di status sociale. Allora ἐκτρέπονται πολλοὶ τοὺς φίλους, ἐπὴν ἐξ εὐπορίας εἰς πενίην μεταπέσωσιν¹³⁷, come nota amaramente Democrito, forse anche a causa di alcune non certo fortunate vicende della propria vita¹³⁸, le quali gli avevano insegnato come ἐν εὐτυχίῃ φίλον εὐρεῖν εὐπορον, ἐν δὲ δυστυχίῃ πάντων ἀπορώτατον¹³⁹.

tipo di « altruismo » (« loftier altruism », come si legge in Procopé 2, p. 45) descritto in B 255: cfr. però supra pp. 308—9 e nn. relative.

¹³³ B 92 (= 680 L. = Δ. γ. 58): « bisogna accettare benefici, prevedendo di restituire contracambi maggiori di quelli ». Nell'edizione di Luria compare il seguente frammento (n° 634), assente in DK: δυνάμενος χαρίζεσθαι μὴ βράδυνε, ἀλλὰ δίδου, ἐπιστάμενος μὴ εἶναι τὰ πράγματα μόνιμα (« potendo beneficiare, non indugiare, ma fallo, sapendo che le sostanze non sono durevoli »). La prima parte, fino a δίδου, potrebbe anche far pensare ad un'origine democritea, mentre la seconda, con il suo latente messaggio di distacco dal « secolo », ha tutta l'aria di essere un'aggiuntà moraleggiante posteriore, elaborata forse in ambito cristiano.

¹³⁴ Così in B 91, senza eccessi « misantropici », egli raccomanda: μὴ ὑποπτος πρὸς ἅπαντας, ἀλλ' εὐλαβῆς γίνου καὶ ἀσφαλῆς (« non esser sospettoso verso tutti, ma sii cauto e fermo »), soprattutto perchè τὸν φαῦλον παραφυλάττειν δεῖ, μὴ καιροῦ λάβηται (B 87: « bisogna tener d'occhio il malvagio, affinché egli non colga un momento opportuno »).

¹³⁵ B 93 (= 680 L. = Δ. γ. 59): « nel procurare un beneficio bada di prevedere che colui che lo riceve non restituisca male in vece di bene, rivelandosi così un ingannatore ».

¹³⁶ E' un giudizio non certo facile e che non si limita, secondo Democrito, a valutare ciò che l'uomo fa, ma anche le intenzioni che animano il suo agire; cfr. perciò B 68.

¹³⁷ B 101 (= 665 L. = Δ. γ. 67): « molti si distaccano dagli amici, qualora questi dalla prosperità cadano in miseria ». Luria (p. 590) rinvia opportunamente alla traduzione poetica di questa riflessione presente in Ovid. *trist.* I 9, 5: *Donec eris felix, multos numerabis amicos: / Tempora si fuerint nubila, solus eris.*

¹³⁸ Cfr. supra p. 293 circa le condizioni di miseria in cui visse per un certo periodo Democrito, sostenuto in tale occasione solo dall'aiuto del fratello Damaso (così in D. L. IX 39).

¹³⁹ B 106 (= 98, 665 L. = Δ. γ. 72): « è facile trovare un amico nella buona sorte, nella cattiva, invece, è la cosa più difficile di tutte »; ciononostante, anche nella sventura, bisogna sapersi dimostrare grandi e continuare a φρονεῖν ἃ δεῖ (cfr. B 42). Sul presunto carattere di banalità o di « déjà entendu » che queste ed altre massime democritee presentano secondo l'interpretazione di

Se a questo punto cerchiamo di cogliere il senso unitario dell'analisi fin qui condotta, dobbiamo innanzitutto ribadire la volontà democritea di rendere operante anche sul piano economico-politico quell'ideale della misura, della consapevolezza dei propri limiti ed insieme delle proprie potenzialità, che contraddistingue la sua riflessione etica; solo che non dobbiamo commettere l'errore di pensare questa esigenza dell'Abderita secondo schemi mentali a lui estranei. Il richiamo alla *μετριότης*, infatti, non si traduce minimamente in un atteggiamento di distacco dalle incombenze del vivere quotidiano, nè in un'esaltazione della vita contemplativa. Lo schema dicotomico *βίος θεωρητικός/βίος πρακτικός*, originatosi solo più tardi in ambito peripatetico¹⁴⁰, è inapplicabile al pensiero di Democrito¹⁴¹, all'interno del quale, come abbiamo visto, sono disseminati segni evidenti di un coinvolgimento in prima persona nelle vicende della sua *πόλις*¹⁴². Dati biografici e riflessioni teoriche, del resto, concorrono nel delineare le figura di un *πολίτης* non solo impegnato ai massimi livelli istituzionali¹⁴³, ma anche preoccupato di evitare ogni possibile « scossa » interna, ogni pur lontana minaccia di *στάσις*; in questo quadro si inseriscono anche le riflessioni economiche dell'Abderita: dal modo in cui si articola il suo discorso, infatti, egli sembra porsi a metà strada tra due schieramenti, due opposte « fazioni »: quella dei cittadini più ricchi e quella costituita dai meno abbienti¹⁴⁴. Si potrebbe supporre, al riguardo, che la prosperità economica,

studiosi o troppo frettolosi o troppo presuntuosi, dimentichi, cioè, della loro condizione di « nan sulle spalle dei giganti », mi limito a rinviare agli acuti rilievi di L. A. Stella, *Valore e posizione* cit. (supra n. 56), p. 223; Havelock, pp. 126–7; M. L. West, *The Sayings of Democritus*, *The Classical Review* n. s. 19 (1969), p. 142 e, recentemente, A. Motte, *Le nécessaire*, cit. (supra n. 31) p. 339 e Dudley, p. 376, sp. n. 17.

¹⁴⁰ Su questo tema si vedano almeno F. Boll, *Vita Contemplativa* (Festrede zum zehnjährigen Stiftungsfeste der Heidelberger Akademie der Wissenschaft, Stiftung Heinrich Lanz am 24. April 1920), Heidelberg 1922²; A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano 1953; R. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*, Bruxelles 1956.

¹⁴¹ Su tale presunto contrasto sono infatti costruite alcune testimonianze di carattere romanzesco: cfr. perciò A 14–17 (non è escluso che la fonte prima sia proprio Teofrasto, citato da Ael. *V. H.* IV, 40 = A 16) e A 169 e l'invenzione relativa ad un volontario accecamento da parte di Democrito, finalizzato all'affinamento dello sguardo interiore rispetto a quello corporeo (cfr. perciò A 22–23, 26 e 169, efficacemente controbattute, già nell'antichità, da Plut. *de curios.* 521 D = A 27). Anche B 3, spesso citato come simbolo del « disimpegno » democriteo, consiglia esclusivamente di non darsi troppo da fare in ambito sia pubblico che privato, restando entro i confini della misura, e non di rinchiudersi in un fatalistico quietismo.

¹⁴² Contra si vedano almeno le opinioni di Lana, p. 202; sulla sua scia, Zeppi, pp. 508ss., il quale arriva a postulare un « antipoliticismo, e del più intransigente » in Democrito (ivi, p. 511); ed infine M. Isnardi Parente, *Il pensiero politico*, cit. (supra n. 35), pp. 189–191.

¹⁴³ E con ottimi risultati, stando almeno alle testimonianze citate supra, p. 293.

¹⁴⁴ Scrive in modo molto efficace Finley, *Democrazia*, p. 58: « La struttura dei gruppi di interesse della società greca, cioè della società politica greca (l'insieme dei cittadini), era relativamente semplice. Tra essi non esistevano divisioni etniche o religiose nè partiti politici istituzionalizzati con precisi interessi da difendere. C'era invece la possibilità di divergenze tra gli interessi di settori diversi, tra città e campagna ad esempio, e soprattutto c'erano le divisioni tra ricchi e poveri ».

praticamente ininterrotta, goduta da Abdera tra la fine delle guerre persiane e la pace di Antalcida, dopo aver determinato un iniziale periodo di benessere piuttosto diffuso, avesse finito con il rendere più acute le differenze di censo all'interno della città, generando una situazione di attrito, alla quale il Φιλόπολις Democrito sentì la necessità di porre rimedio¹⁴⁵. Le sue raccomandazioni assumono dunque un tono equilibrato: egli si rivolge da una parte ai meno abbienti, invitandoli a non coltivare l'erba velenosa dello φθόνος, dall'altra a « quelli che possono » (οἱ δυνάμενοι)¹⁴⁶, raccomandando loro un uso anche sociale della ricchezza, poichè esso impedisce l'acuirsi delle contraddizioni e contemporaneamente crea dei forti vincoli inter-personali, al di là degli status sociali di appartenenza. In questa prospettiva nè la ricchezza nè la povertà vengono ovviamente presentate come valori assoluti; anzi, un uso retto delle facoltà mentali dovrebbe far comprendere che esse vanno sempre commisurate alle nostre due nature: la prima, la φύσις in senso stretto, base ineliminabile, che indica nell' αὐτάρκεια la via da seguire; la seconda, frutto della fisiologica trasformazione (il μεταρυσμεῖν) operata dalla διδασχῆ, che addita nel perfetto adempimento dei doveri, nel πράττειν ἃ δεῖ, il comportamento consono ad un uomo che non vive più isolato, allo stato ferino, ma in una comunità, retta dalle norme del giusto. Facendo leva soprattutto su quest'ultimo punto, Democrito, convinto che l'ottimo funzionamento di una tale comunità passi attraverso una gestione affidata agli elementi più preparati e più ricchi di prestigio, cioè ai κρέσσονες (che, di fatto, erano poi anche i più abbienti), tenta di « congelare » la situazione politica, richiamando ogni membro della società al rispetto del proprio ruolo, in vista di quello che tutti debbono considerare il bene più alto, supra partes: la concordia interna alla πόλις.

Se, alla luce delle considerazioni precedenti, volessimo fare di Democrito una sorta di portavoce del « partito » dei ricchi¹⁴⁷, andremmo forse, è vero, oltre il segno; ma è altrettanto vero che in nessun caso possiamo rappresentarlo come un « democratico radicale », animato da sentimenti di egualitarismo senza confini, nè come uno spettatore neutrale e disinteressato, perchè perso nei cieli del puro θεωρεῖν.

C. N. R. — Centro di Studio
sul Pensiero Antico
00198 Roma

¹⁴⁵ Le riflessioni di Finley, *Politica*, pp. 89—90 sull'instabilità delle piccole comunità politiche greche, integrate dalle spiegazioni di A. Heuss, *Das Revolutionsproblem im Spiegel der antiken Geschichte*, *Historische Zeitschrift* 216 (1973), sp. pp. 19—24, sul quasi permanente stato di Klassenkampf tra le fazioni oligarchiche e democratiche che caratterizzava tali πόλεις, possono forse valere, almeno in parte, anche per la situazione di Abdera.

¹⁴⁶ Anche questo un « eufemismo tendenzioso »? Cfr. perciò le notazioni di Finley ricordate supra nella n. 43.

¹⁴⁷ E' verosimile, ma non automatico, che una proposta politica moderata, di mantenimento dello status quo, incontrasse (ed incontri) soprattutto i favori degli strati sociali, che si trovavano (e si trovano) in condizioni di vantaggio o, quanto meno, di relativo benessere, per i quali ogni cambiamento si presenta come una pericolosa minaccia di erosione nei confronti di assetti di potere ormai consolidati.