«Illuminazioni», n. 13, luglio-settembre 2010

Fabio Cannavò

DEMOCRITO *RIDENS:* LA FORTUNA E LA NECESSITÀ

«Perché ridi? Democrito: Rido perché mi sembrano ridicole tutte le vostre faccende, nonché voi stessi… Non vi è neanche una faccenda seria, giacché tutto consiste nel vuoto, nel moto degli atomi e nell'infinito» (LXVI = Lucian. *Vit. Auctio*)[1].

Tyche, *to automáton*, *fortuitus*, costano a Democrito diverse citazioni per lesa maestà dell'ordine divino[2]. Dal caso (*apo tou automátou*) si originano "vortice" (*ten dinen*) e "movimento" (*ten kínesin*), si spargono atomi, si compone il mondo così com'è (*eis taúten ten taxin*; 18, 288 = 68 A 69). La *taxis* delle cose si guadagna con particelle «di moto casuale (*tychaían*) e imprevedibile (*apronóeton*)» che sfrecciano

[1] L'analisi è condotta sull'edizione di S. Luria, *Democrito. Raccolta dei frammenti, interpretazione e commentario* (Testi greci e latini a fronte), introd. di G. Reale, trad. dal russo di A. Krivushina, trad. e revisione dei testi greci a cura di D. Fusaro, Bompiani, Milano 2007; utilmente consultata è la traduzione (condotta sull'edizione di H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorksokratiker*, Berlin 1951[6]) di M. Andolfo (introd., trad., note, parole-chiave e appendice bibliografica a cura di), *Atomisti antichi, Testimonianze e frammenti* (Testo greco a fronte), Rusconi Libri Santarcangelo di Romagna (RN) 1999. Per le citazioni, nel corso del nostro lavoro, è stato seguito l'ordine di numerazione dei testi di Democrito adottato da S. Luria (in caratteri latini per quanto concerne i testi contenenti materiale biografico e in cifre arabe per il restante) e seguita, dove ricorre, dalla corrispondente numerazione del Diels-Kranz (esempi: II = 68 A 36 e 97 = 68 B 309); le indicazioni relative al commentario del Luria sono indicate con la sigla S.L., seguita dalla numerazione relativa al frammento corrispondente.

[2] Cicerone parla di *flagitia*, di «tesi vergognose» (226 = 67 A 11); Aristotele lamenta che piante e animali sembrano avere cause comprensibili – «natura, intelligenza o qualche altro principio» - mentre «cielo… e realtà più divine (*ta theiótata*)» si generano *apó tou automátou* (18 = 68 A 69); per Simplicio, gli atomisti hanno dedotto in maniera «doppiamente assurda (*dichós átopon*)» che «il cielo» lo si deve al caso, ma che non si sa cos'è il caso (*to* autómaton; 18)».

«senza sosta (*synechós*)» e «rapidissime (*táchista*)» (297 = 67 A 24). Sprezzante, Cicerone si chiede se tutto ciò che ci circonda, «bello e magnifico», possa mai derivare da un urto casuale: come se innumerevoli lettere d'oro, volteggiando qua e là, possano comporre gli *Annali* di Ennio (Cic. *De nat. Deor*. II, 37, 93).

Solo che Democrito «*fortunae minaci* […] *medium ostenderet unguem* (30)». Non parla di *tyche*, né pensa di dover dare spiegazioni su ciò che può accadere *hos étychen*, «come capita»[3], dal momento che questo non è possibile: tutto si genera «secondo necessità (*kat'anánchen*)». "Necessità" è il vortice (23 = 68 A 1), la resistenza (*ten antitypían*), il moto (*phorán*) e l'urto (*pleghén*) dei corpi (*tes hyle*; 25 = 68 A 66). Non la saggia provvidenza, non un *Nous* a "dare un calcio al mondo", a forzare (*biai*) l'inerzia della materia[4], non la *tyche*, ma *anánche* a norma di «ogni cosa» (*panta*; 22 = 67 B 2; 23 = 68 A 1). Ciò che accade accade in maniera «conforme a legge necessaria (*hyp'anánches*)»[5]. C'è un codice stabilito nella panspermia atomica (140a = 67 A 28; 142): non può esservi movimento senza vuoto (*to kenón*)[6], e il moto stesso deve obbedire a *rhysmos/schema*, *diathigé/taxis* e *tropé/thesis*, a «forma», «ordine» e «posizione» atomiche (241 = 67 A 6)[7]. Sono

[3] S.L., comm. a 18 e rinvii, p. 971.

[4] S.L., comm. a 22 e rinvii, p. 972.

[5] V. E. Alfieri, *Atomos idea. L'origine del concetto di atomo nel pensiero greco*, Le Monnier, Firenze 1953; nuova edizione riveduta: Congedo editore, Galatina 1979, p. 93.

[6] Altri termini utilizzati sono: *mé on*, *stéresis*, *topon* (frr. 249 -254 e 260), *medén* (185 = 68 A 49).

[7] Cfr. M. Andolfo, *Atomisti antichi*… cit., pp. 27-32 dell'*Introd*. (v. in part. p. 32).

queste le leggi combinatorie di *stoicheía archaiodéstera*, di «lettere prime» (272) – gli atomi – da cui si generano 'sillabe' cosmiche: i quattro *synkrímata* del fuoco, dell'aria, dell'acqua e della terra (271 = 68 A 1)[8]. Così Democrito ha il suo alfabeto, può leggere la natura, coglierne i mutamenti. Movimento è "fuoco", sillaba composta d'atomi sferici (275= 67 A 15). Estremamente piccoli e mobilissimi per intrinseca necessità (*dià to pephykéna*; 445 = 68 A 104)[9], questi atomi muovono a loro volta: per configurazione (*rhysmos*)[10] si rivelano più idonei di ogni altro corpuscolo «a penetrare ogni cosa e, muovendosi, di muovere (443a = 67 A 28)»; essi sono «anima», *psyché*, dal momento che anima è ciò «che apporta ai viventi il movimento (*ibid.*; 445)».

Principio di analogia: «Se tutto ciò può avvenire all'interno dell'animale, che cosa può impedire che avvengano le stesse cose all'interno dell'insieme delle realtà? Se ciò avviene in un mondo piccolo, avviene anche in un mondo grande» (10). È

---

[8] S.L., comm. a 241, p. 1068: «Il parallelismo con le lettere costituisce un tratto caratteristico di D. […] i quattro elementi, terra, acqua… sono concepiti come elementi secondari», tali elementi – scrive più avanti Luria (comm. a 271, p. 1079) – hanno «una posizione intermedia tra atomi e corpi composti (in chimica sarebbero le molecole)», il che significa che, in sostanza, agli atomi corrispondono le lettere (*stoicheía*), agli elementi le sillabe (*syllabaî*).

[9] Dal momento che poggiano su una parte infinitesimale della loro superficie (*dià tò elàchiston àptesthai*; 131).

[10] Cfr. S.L., comm. a 304 – v. in particolare pp. 1095-6 – e comm. a 445, p. 1156: «Secondo D., il moto continuo è, in generale, una proprietà della sfera, in quanto essa tocca la superficie in un punto solo. Il motivo per cui nella prova sperimentale la sfera non si muove continuamente […] si spiega in ragione di un semplice fatto: nella prova sperimentale non abbiamo a che fare con le sfere vere (= atomiche) e, conseguentemente, ciò che chiamiamo sfera non tocca il piano su un punto solo, bensì con una piccola parte della sua superficie».

possibile presumere che nel macrocosmo il movimento sia eterno, perché da sempre appartiene agli atomi di fuoco, che tale movimento si manifesti sotto forma di vortice, che gli atomi di fuoco si portino dietro particelle di materia e che dunque atomi e vuoto siano ragioni sufficienti dell'intera cosmogonia. In qualche caso gli atomi sferici si trattengono con altri in un esile equilibrio che chiamiamo «respirazione» (*anapnoé*; 462 = 67 A 28): si respira e si vive per reintegrazione di atomi sferici, non si respira e si muore quando la 'macchina' si guasta e la perdita è irreversibile (*ibid*.). Nell'uomo gli atomi dell'anima sono diffusi per l'intero corpo (453 = A 104a, 454 = A 108, 456 = A 107), vale a dire che qualunque parte del corpo può essere dotata in qualche modo di facoltà conoscitiva (461 = A 135 § 57, 453, 456). Potrebbe darsi che esistano alcuni centri coordinatori; una sorta di intelligenza forse ha sede nell'encefalo, forse nel torace, mentre quella irrazionale pare sia diffusa per «l'intero organismo corporeo» (*kath'hólen ten sýnkrisin*; 455 = 68 A 105). L'anima comunque è materiale. E in questo Omero «fu maestro di Democrito» (170). Omero tratta termini come *psyché*, *thymós*, *noos* senza distinguerli «sostanzialmente dagli organi del corpo»[11]. Non c'è differenza tra anima e corpo, né l'intelligenza è qualcosa cui spetti un qualche speciale statuto. Democrito «identifica anima e intelligenza (*tautón psychén kai noun*) […]: e così ha fatto bene Omero a cantare di "Ettore che giaceva pensando in modo diverso (*allofronéon*)" (67 = 68 A 101). Perché, agli occhi di

[11] Cfr. B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it. a cura di Vera degli Alberti e Anna Solmi Marietti, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino pp. 19-47 (*L'uomo nella concezione di Omero*), v. in particolare pp. 37 e ss.

Omero, l'eroe che giace svenuto è vivo e senziente e, dunque, in certo senso, 'pensante'[12].

Pensiero e sensazione sono infatti retti da meccaniche uguali: sono entrambi «*eteroióseis* (alterazioni) del corpo» (68 = 67 A 30). La *phrónesis* è una sorta di *aísthesis*, che è a sua volta *alloíosin* (79-80 = 68 A 112). Pensare è in certo modo sentire: modificazione, alterazione, della materia. Per Democrito, contro i sostenitori della mente pura[13], non potrebbe essere altrimenti. Ciò che il *nous* conosce proviene dai sensi e questi sono, per necessità, l'unico accesso per una prima, ancora grezza, raccolta dati. Tutti i contenuti dell'anima non vanno infatti registrati su un'unica 'tavola'. *Nomoi* sono dolce, amaro, caldo, freddo, calore, *eteéi* solo atomi e vuoto (55 = 68 B 9). Vale a dire che i modi in cui i corpi si manifestano, ci appaiono, sono "per convenzione" e non "per natura", conformi all'opinione (*katá dóxan*; 55 = 68 B 9) ma non al vero (*kat'alétheian*): «basta infatti che si verifichi un minuscolo spostamento degli elementi mischiati nel composto o persino di uno solo dei componenti per far apparire totalmente diverso l'intero composto. Dalla composizione delle stesse lettere, infatti può scaturire tanto una tragedia quanto una commedia» (240 = 67 A 9). I fenomeni possono offrire solo un quadro deformato della realtà «come un remo

[12] S.L., comm. a 67, p. 995: alle nuove speculazioni più acclamate sulla ragione pura che concepisce immediatamente la verità, egli preferiva la vecchia concezione di Omero, secondo cui non si deve assolutamente differenziare la conoscenza dalla ragione, persino le persone svenute possiedono una certa ragione: finché l'uomo è in vita *éti phronéei* (cfr., inoltre 452 = 68 A 106 e A 1).

[13] *Ibid*.. Nel comm. al fr. 452 di p. 1158, Luria individua l'oggetto della polemica democritea nelle concezioni dei Pitagorici i quali «intendevano come intelligenza (*nous*) la capacità di concepire il mondo esterno in modo immediato, senza l'aiuto dei sensi».

nell'acqua» (53 = 67 a 33). E tuttavia, per quanto contraddittoria e 'deformata', la realtà manifesta è l'unica via d'accesso a ciò che è *ádelon*, nascosto (81 = 68 a 111). Quello che gli occhi non possono vedere «rientra nella visione propria del pensiero» (68 B 11). Ciò che va oltre questa forma imperfetta di sapere, e che è in grado di rettificarla, è la *gnome gnesíe*, la «conoscenza autentica» (83 = 68 B 11). Pertanto i sensi da un lato informano, dall'altro occultano (conoscenza *skotíe*). In un 'vero' nascosto all'ombra dei fenomeni, la conoscenza *gnesíe* è come la luce del sole che penetra dalle finestre: svela il vortice di un pulviscolo prima invisibile (200)[14].

Perché non sentiamo e non vediamo subito gli atomi? «Stando alle sue parole, ciò è dovuto al fatto che essi non hanno né colore né calore né odore, che sono privi di sapore e di umidità e che sono talmente piccoli da non poter essere tagliati e divisi» (218). Chi è capace di un pensiero 'legittimo', conforme a legge di natura, può spogliare i fenomeni di ciò che di contingente e 'illegittimo' è in essi contenuto. Alla selezione c'è un dispositivo potente (*nous* o *phrónesis*), ma delicato. Sull'intelligenza (*perí tou phroneín*) «Democrito si è limitato ad asserire che nasce dalla mescolanza dell'anima [con il corpo] (*tes psychés katá ten kresin*) allorché sia ben commisurata (*sýmmetros*)» (460 = 68 a 135, § 58). La capacità di pensare è in equilibrio precario: basta che la mescolanza subisca una qualche alterazione, che gli atomi non riescano a mantenere la corretta posizione, perché l'uomo diventi *períthermos* ("troppo caldo")

[14] La conoscenza *gnesìe* «per mezzo della comparazione e della deduzione per analogia, è in grado di giungere alla conoscenza dell'essere vero»; cfr. S.L., comm. a 79-80, p. 1003.

o *perípsychros* ("troppo freddo"), perché l'uomo – come l'Ettore di Omero – *allophroneín*, comprometta la sua capacità di recezione[15]. Raggiunto il *mix* atomico giusto però, si dirada la caligine dei sensi e ci si scuote dal torpore dei piaceri. Un'anima ben commisurata rende *eulóghistos*, «buon pensatore», proprio perché scevra di passioni (762 = 68 B 236; 518a = 68 B 147). Ed è qui che "vero" e "bene" si rivelano in stretta relazione (89 = 68 B 69): mentre la percezione delle qualità e dei piaceri è diversa da soggetto a soggetto, vero e bene sono identici per tutti, non sono opinabili[16]. Chi è dotato di *psyché sýmmetros* si scopre capace, ad un tempo, tanto di pensare quanto di agire in naturale obbedienza alla sua corretta disposizione atomica; in altri termini: di ben pensare e di ben agire[17].

Democrito concede a pochi il privilegio di conoscere la realtà così com'è, di sciogliere i lacci che tengono avvinti i più agli allettamenti dei piaceri. Sembra voler ammettere che, in virtù di un tale privilegio, qualcuno possa reclamare un posto 'speciale' nel mondo, un diritto ad insediarsi nei 'quartieri- bene'. Sembra, ma non è

---

[15] S.L., comm. a 460, p. 1160.

[16] Cfr. M. Andolfo, *Atomisti antichi*… cit., *Introd*. p. 65: « […] Il bene costituirebbe, per così dire, il *lato etico* del vero nel senso che quando l'uomo, scrutando la propria natura fatta di piaceri e di desideri, si rende conto che questi sono tutti opinabili e che, pertanto, la sua ragione avendo per oggetto di conoscenza l'oggettivamente vero si pone su un piano superiore ai piaceri oggetto della sensazione, allora egli si rende conto che la ragione, potendo imporre una "disciplina" ai piaceri, può assicurare all'uomo uno stato etico oggettivo di felicità e di bene».

[17] Cfr. M. Andolfo, *Atomisti antichi*… cit., nota 63, p. 501: «il pensiero è assennato se l'impatto tra gli atomi del senziente e quelli dell'oggetto pensato mantengono inalterata la commisurazione che, nelle catene atomiche del soggetto, sussiste tra atomi psichici e non psichici». Cfr inoltre S. Pinto, *La sensazione spiegata coi principi della fisica (La testimonianza di Teofrasto su Democrito)*, in G. Casertano (a cura di), *Democrito dall'atomo alla città*, Napoli 1983, pp. 29-60, v. in particolare p. 45.

proprio così. Democrito dice che i *sophoi* hanno una dotazione esclusiva, una specie di «sesto senso» (*pleious einai aisthéseis ton pente*). Tuttavia questo qualcosa è una capacità trasversale che accomuna – in maniera paradossale – dèi, saggi (*sophoi*) e animali (572 = 68 A 116). A mezzo tra divinità e sapienza, questa sorta di istinto innato pone gli animali al di sopra del livello medio degli uomini: «noi siamo proprio per le attività più importanti gli allievi degli animali e, precisamente, dei ragni nel tessere e nel rammendare, delle rondini nell'edificare case, nonché degli uccelli dal canto melodioso, del cigno e dell'usignolo nel cantare emulandoli» (559 = 68 B 154). Questa facoltà misteriosa è, dunque, ciò che ci consente di allentare le ferree leggi di natura, la morsa della necessità: è la *techne*. Al tempo di Democrito era molto diffusa l'idea che proprio alla *techne* e alle sue creazioni si debba la superiorità dell'uomo rispetto agli altri esseri viventi, un'idea esaltata a tal punto da presumere che dietro possa esserci stata una mano divina[18]. Per tutta risposta Democrito afferma che la

[18] S.L. (comm. a 572a, p. 1247) ricorda in proposito il seguente brano di Epicarmo (DK 23 B 57): «l'uomo ha il calcolo, e c'è anche un logo divino. Il logo umano s'origina nel nascimento; quello divino accompagna tutti, insegnando esso stesso le arti ad essi, quello che insomma giova lor fare. Perché non l'uomo ha trovato le arti; è il dio che gliele insegna: il logo dell'uomo nasce da quello del dio» (tr. di A Maddalena in G. Giannantoni (a cura di), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Roma-Bari 1986^{3}, p. 235). Si potrebbero ricordare, fra gli altri, i noti versi dell'*Antigone* di Sofocle (332-375), l'universalmente noto mito di Prometeo, l'interpretazione razionalistica di Prodico di Ceo, secondo il quale i nomi delle divinità sono stati assegnati a tutto quanto risulta utile alla vita dell'uomo (idea che poi sarebbe stata ripresa da Feuerbach): il pane viene collegato al culto di Demetra, il vino a quello di Dioniso, l'acqua a Posidone, il fuoco ad Efesto ecc. (DK 84 B 5). Per una discussione sull'antitesi *tyche-techne* cfr. M. Craven Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, trad. it., Bologna 1996, pp. 197-256, per un quadro sintetico sullo *status quaestionis* sulla nozione della *techne* cfr. *ibid*., p. 246, n. 10; cfr. inoltre E. Dodds, *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford University Press, Oxford 1973, pp. 1-25, v. in particolare pp. 4-12).

divinità si diffonde indifferente e che l'intelligenza non è migliore di un certo particolare istinto. A proposito di *techne*: se l'Atene del tardo V secolo conosce «un'esuberante fiducia nel potere dell'uomo», se gli Ateniesi erano più che mai convinti «che il progresso sarebbe giunto ad eliminare dalla vita sociale la contingenza ingovernabile»[19], Democrito considera tale potere insufficiente anche a costo di apparire impopolare: «sono andato ad Atene – scrive – e nessuno mi ha riconosciuto» (XXIV = 68 B 116). Se le miserie e gli inutili vaneggiamenti dell'uomo fanno piangere Eraclito, Democrito ride (LXII). La sua filosofia, 'politicamente scorretta', incalza impietosamente ogni illusione consolatoria: non c'è un ordine divino, ma tutto è o diviene per necessità, per atomi e vuoto; l'universo è infinito, generato e corruttibile (LXVI, 381, 382 = 68 A 1 § 44); il nostro mondo è uguale a tanti altri anch'essi generati e corruttibili, il 'composto' umano ha anima materiale e mortale, né qualche privilegio spetta alla parte 'nobile', al *nous*. Di fatto l'intelligenza vive di sensazioni, conoscenze incerte e mutevoli. E le sensazioni, in ultima analisi, sono convenzioni di comodo per tutti fuorché per l'occhio disincantato del *sophós*. A fronte di ideali di sapienza divina, di promesse di immortalità, o di più prosaiche attese di onori e ricchezze, ciò di cui gode il saggio democriteo può sembrare tutt'altro che allettante. Ma noi sappiamo che Democrito «si gloriava di essersi tenuto a distanza dalla celebrità» (XXIV = 68 B 116), che, insomma, la sua filosofia non fa concessioni al pubblico: ciò che offre è 'semplicemente' una vista migliore, un

[19] M. C. Nussbaum, *La fragilità*… cit., p. 198.

panorama più vasto. «Gli uomini si sono foggiati l'idolo del caso (*tyches eidolon*) come una scusa per la propria mancanza di senno (*anoies*)» (32 = 68 B 119). *Ánoia*, l'*anoémon*, l'«insensato», l'*axýnetos*, «lo stolto» sono gli artefici di questa immagine fittizia. Il caso non esiste[20], e ciò che chiamiamo *tyche* è appunto insensatezza, stupidità o, il che è lo stesso, *dysthymía*, «cattiva diposizione». È a causa di un *thymós* disturbato che ammiriamo i ricchi (*échontes*) e li consideriamo beati (*makarizómenoi*) (657 = 68 B 191)[21]. E tuttavia, per quanto innamorarsi di beni e cose materiali sia frutto di una prospettiva distorta, esso è fin troppo diffuso e radicato per essere preso alla leggera. Se è difficile rendere accettabile una verità disadorna di atomi e vuoto, altrettanto lo sarà rendere desiderabile un piano di vita che si leghi a un bene troppo austero e troppo simile al 'crudo' vero. Democrito allora impegna ciò che è saldo, stabile, duraturo e punta le sue carte sulla forza d'attrazione suscitata dal certo sull'incerto, su ciò che è instabile e momentaneo. La vita – dice – è fragile, breve, intessuta di molteplici sciagure e difficoltà (646 = 68 B 285). È come essere su di una debole imbarcazione e dover scegliere cosa salvare prima che

[20] Ciò che gli uomini chiamano "caso" è ciò che semplicemente *capita* di diverso rispetto a ciò che si fa (M. C. Nussbaum, *op. cit*., p. 49). In questo senso è improprio parlare di *tyche* perché non esistono fatti privi di una causa inintellegibile: «per esempio, dello scoprire un tesoro è causa il fatto di scavare o di piantare un ulivo» (24 = 68 A 68). Da un punto di vista più schiettamente democriteo si tratta di «cose che possono esserci come non esserci *ep'ìses*, "in egual misura"» (103) come ciò che «risulterà "casuale" dal punto di vista di un certo nesso causale e regolare dal punto di vista di un altro nesso causale» (cfr. S.L. comm. a 103, p. 1011).

[21] Sull'intrinseca relazione fra *tyche* e prosperità economica cfr. K. J. Dover, *La morale popolare greca i tempi di Platone e Aristotele*, trad it. a cura di L. Rossetti, Paideia editrice, 1983 Brescia, pp. 302-3 e pp. 326-7.

affondi; inevitabile, ci si imbatte nel problema della quantità opportuna, della giusta misura (*metriótes*): bisogna aver cura «di misurate (*metríes*) sostanze» e che «il bisogno sia misurato (*metrétai*) alle necessità» (*ibid*.). A questa possibilità di misurazione, Democrito oppone la *tyche*, ritenendola capace di oscurare il bene come i fenomeni il vero, di nasconderlo con la veste seducente di possibilità insperate e generose: «la fortuna prepara la tavola sontuosa (*polyteléa*)» (759 = 68 B 210); «la fortuna è prodiga di doni (*megalódoros*)» (33a = 68 B 176); la fortuna sembra sostenere «il carico enorme (*megalonkíe*)» dell'ambizioso (737 = 68 B 3). Ma 'tanta grazia' presenta un conto da pagare in termini di «autosufficienza» (*autarkéa*), «costanza» (*bebaiótes*) e «sicurezza» (*aspháleia*). Il caso è prodigo, ma 'levantino' e «i rovesci della sorte sono comuni a tutti» (*koiná pásin*, 678 68 B 293)[22]: meglio perciò il cibo della temperanza (*sophrosýne*) che quello della *tyche*, meglio la tavola «cui non manca nulla (*autarkéa*)» che quella «sontuosa»[23]; al bisogno di strafare (*megalonkìe*) si risponde con attività «più sicura» (*asphalésteron*) e adeguata (*euonkíe*)[24]; all'incostante (*abébaios*) generosità del caso, si ribatte «con il poco ma certo (*toi éssoni kai bebáioi*)» della *physis autárkes*[25]. E ancora: alla «vacuità della

[22] Cfr., inoltre, 665 = 68 B 106: «è facile trovare un amico nella buona sorte, nella cattiva è la cosa più difficile di tutte».

[23] S.L. comm. a 759 = 68 B 210, p. 1349: «*Autarkeíe* costituisce un concetto pressoché identico alla nozione di *euestó* (benessere) e il contrario del concetto di *tyche*».

[24] Cfr. fr. 737 = 68 B 3.

[25] Cfr. fr. 33a = 68 B 176.

mente» (*gnome kakothighíe*), che troppo vuole, si oppone il 'corpo' (*to skénos*) che, «senza sforzo» (*eumaréos*), trova il necessario (68 B 223 e 776 = 68 B 159). *Tyche* è dunque inaffidabile, i *daémones* obbediscono alla sapienza (798 = 68 B 197), mentre gli stolti (*anoémones*) «rinsaviscono (*sophronéousi*)» nella cattiva sorte (*dystychéontes*) (800 = 68 B 54, B 76). A questo punto valori siffatti, i valori che la *tyche* incorpora, sono 'apparenze' come quelle mostrate dai sensi; smascherarli e mostrarne la reale identità significa operare un rovesciamento che non è più un paradosso: ha *dystychés*, «cattiva sorte», colui che per molte ricchezze ha «l'animo turbato» (*dysthymeómenos*), ha *eutychés*, «buona fortuna», colui che «per misurate sostanze (*epì metríoisin chrémasin*) ha «l'animo ben disposto (*euthymeómenos*)» (651 = 68 B 286).

Democrito mostra l'inconsistenza della fortuna. Propone uno scambio ragionevole: da un lato i beni incontrollabili che la sorte promette (33a = 68 B 176), dall'altro quelli più sicuri della buona disposizione, vale a dire: la misura dei piaceri e, più in generale, l'armonia di vita (739 = 68 B 191).

Nozioni quali «buona disposizione» (*euthymía*), «anima ben commisurata» *(psyché sýmmetros*), *nous*, sembrano rinviare al solito *refrain*: l'anima è materia e per raggiungere vero e bene occorre una corretta disposizione atomica. Su queste basi, si è detto, Democrito polemizza con i sostenitori della 'mente pura', con coloro i quali ritengono che il vero sia accessibile a prescindere dalla conoscenza fenomenica. Ma accettare la 'mente pura' comporta la distinzione tra ambito spirituale e materiale,

comporta il riconoscimento di un organo psichico ulteriore – la volontà – che dovrà farsi carico di fungere da mediazione tra direttive della mente e resistenze pulsionali del corpo (come farà Platone). In un'anima materiale il problema non sussiste e non si pone, demandando all'azione del *nous* anche tutto quanto concerne la sfera della prassi, dell'azione morale[26].

Cadendo il problema della volontà, viene a mancare anche l'annessa questione della libertà: non si ha modo di scegliere se controllare o meno le proprie pulsioni[27]. A questo punto si dovrebbe congetturare che solo il saggio, dotato di *euthymìa*, di *psyché sýmmetros*, di *phrónesis*, che è *euxýnetos* ecc., può essere capace di bene e di vero, anzi che bene e vero siano per lui conseguenti dalla legge della necessità naturale[28]. Molti passi di Democrito sembrano contraddire conclusioni di questo tipo

[26] Sugli aspetti 'teorico-pratici' del *nous* democriteo e la sua affinità con nozioni come *synesis*, *gnome* ecc. cfr. E. Spinelli, *Le massime di Democrito sull'amicizia*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli studi storici», (8) 1983-1984, pp. 60-61 n. 36; G. Tortora, *"Noûs" e "Kairós" nell'etica democritea*, in G. Casertano (a cura di), *Democrito dall'atomo alla città… cit.*, pp. 101-134; G. Casertano, *Logos e nous in Democrito*, in F. Romano (a cura di), *Democrito e l'atomismo antico*, Atti del Convegno Internazionale, Catania 18-21 aprile 1979, «Siculorum Gymnasium» 33, 1 (1980), pp. 225-263. Per una esplicitazione dei termini *synesis*, *gnome*, *nous*, attribuiti però alla sola sfera pratica, può tornare utile consultare Aristotele *EN* VI 11, 1143a 4-18; 12 1143a 26-29.

[27] Luria, a conclusione del comm. a 62 (pp. 988-990), afferma che per Democrito anche «la volontà libera… può essere illusione, al pari del colore, dell'odore, del sapore ecc.».

[28] Forse è per rendere più accettabile tale proposta che Democrito presenta la sua filosofia come 'medicina' dell'anima (779 = 68 B 31). Risulta comunque che Democrito sia stato il primo ad usare tale analogia in ambito filosofico (cfr. M. Craven Nussbaum, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, trad. it. Milano 1998, p. 59); cfr. Inoltre G. Vlastos, *Ethics and Physics in Democritus*, in D.J. Furley-R.E. Allen (a cura di), *Studies in Presocratic Philosophy*, voll. 2, London 1976, II p. 387.

e soprattutto sembrano essere contraddittori col determinismo da lui professato[29]. Molteplici e intricate sono le questioni collegate a una compatibilità del materiale etico – più o meno presumibilmente democriteo - con l'impianto teorico della sua fisica[30]. Sta di fatto, a proposito della centralità ed eccezionalità della figura del saggio, che, in un passo di Sesto Empirico, Democrito si autoelegge *kritérion tes alethéias* (84), in un altro dichiara che «l'uomo sapiente è misura di tutte le realtà che sono» (97 = 68 B 309).

La leggenda del *Democrito ridens*, refrattario per così dire alle luci della ribalta (XXIV = 68 B 116), ha una sua plausibilità[31], se è vero che la sua filosofia non ha fatto sconti neppure nella 'democraticissima' Atene.

---

[29] «La volontà libera, postulata nei frr. 32-35 (DK 68 B 119, 172, 176, 269, 89, 173, 182), si contrappone nettamente ai principi fondamentali di Democrito» (S.L., comm. a 36a, p. 980): vi è da un lato una teoria deterministica, dall'altro l'attività pratica che Democrito non considera predeterminata (v. pure S.L., comm. a 33d, p. 978).

[30] Cfr. M. Andolfo, *op. cit*., pp. 63-78 dell'*Introduzione*, e le pp. XXIV-XXVI dell'*Introduzione* di G. Reale a S. Luria, (*Democrito. Raccolta dei frammenti…* cit.). Il tentativo – ormai 'classico' – di una lettura sistematica dell'etica democritea fondandosi sulla nozione di *euthymia* è di P. Natorp, *Die Ethika des Demokritos*, Marburgo 1878, 1904^3. Sull'*euthymia* così come, più in generale, su un'etica tutta finalisticamente orientata alla determinazione di un 'sommo bene' in Democrito cfr. le riserve espresse da Charles Kahn, in *Democritus and the origins of moral psychology*, «American Journal of Philology», 106, 1 (1985), pp. 25-31.

[31] Cfr. S.L., comm. a LXVI, pp. 932-6.