

Democrito comunitario democratico

Democritus democratic communitarian

di Diego Fusaro
Università "Vita Salute" San Raffaele – Milano

This essay examines the thought of Democritus of Abdera, rereading it in political philosophical key. The same doctrine of the atoms and the void is interpreted as the foundation for a politics that can be considered overall as a democratic communitarianism. The just and well governed polis remains the focus of the reflections of Democritus.

Keywords: communitarianism, Democritus, philosophy, atoms, void

*“Una città amministrata bene è il massimo presidio,
e dove questo si verifica non manca nulla; e dove ciò è
fatto salvo, ogni cosa è salva”.*
(Democrito, B 252)

*“Una filosofia procede indubbiamente dalla propria
epoca, e se si vuole intendere la lacerazione dell'epoca
come immoralità, tale filosofia procede dall'immoralità,
ma per restaurare con le proprie forze l'uomo contro la
disgregazione dell'epoca e per ristabilire quella totalità
che il tempo ha lacerato”.*
(G.W.F. Hegel, *Differenza tra il sistema filosofico
fichtiano e schellinghiano*)

1. La metafisica greca del *μέτρον*; 2. Sull'unitarietà della riflessione democritea

*1. La metafisica greca del *mevtron**

Con questo intervento vorrei portare l'attenzione su quella che, come ha ricordato Giovanni Reale¹, costituisce la più macroscopica aporia della riflessione di Democrito di Abdera: l'apparente inconciliabilità tra la sua *teoria fisica* e le sue *massime morali*. A tutta prima, infatti, la filosofia del pensatore di Abdera sembrerebbe sospesa tra l'ambigua codificazione di una *natura meccanicisticamente determinata* secondo l'algida geometria imposta dall'assunzione degli atomi e del vuoto come principi, e la tematizzazione di una teoria morale contraddittoriamente centrata su quella libertà d'azione che è la stessa teoria

¹ G. Reale, *Introduzione*, in *Democritea*, a cura di Salomo Luria, 1970; tr. it. del greco a cura di D. Fusaro, *Democritea. Raccolta dei frammenti. Interpretazione e commentario di Salomon Luria*, Bompiani, Milano 2007, pp. XXXIV ss.

fisica democritea a rendere impossibile. Come possono le splendide massime morali di Democrito armonizzarsi (ma anche solo coesistere) con la sua concezione deterministica della φύσις? Come può l'invito a conquistare l'εὐθυμίη e la μετριότης, ad agire sempre secondo il criterio del μέτρον conciliarsi con l'assunzione di quel meccanicismo che fa dell'uomo un mero aggregato passivo di atomi e vuoto? Ha significativamente scritto Reale:

Il punto critico più delicato è dato dalla interpretazione dell'etica di Democrito. In effetti, Democrito, come tutti i filosofi della natura, non ha saputo fondare un'etica *dal punto di vista teoretico*, come fece invece Socrate, con cui è nata la filosofia morale. Tutto ciò che i Presocratici dicono in materia di etica è di carattere gnomico: formulano belle massime e aforismi. Alcune massime di Democrito sono addirittura di bellezza straordinaria. Ma tutti questi detti rimangono sostanzialmente infondati dal punto di vista teoretico, ossia non dedotti dalla natura dell'uomo e non basati su di essa. Mentre ha cercato di fondare con rigore le sue tesi di filosofia della natura sui principi primi degli atomi e del vuoto, con una ampiezza di tematiche addirittura – potremmo dire – a trecentosessanta gradi, Democrito ha proceduto in modo opposto nel formulare gli splendidi pensieri morali in forma di massime e aforismi, e quindi – come sopra dicevamo – facendo *riflessioni morali* e non una *filosofia morale*. Del resto, i suoi bellissimi pensieri morali, pur avendo tratti fortemente socratici, sono sotto un certo aspetto, dal punto di vista del fondamento, 'a-socratici', nel senso che – come dicevamo – mancano di una adeguata giustificazione teoretica che, in ogni caso Democrito non poteva trovare nella sua ontologia degli atomi².

Come cercherò di chiarire, l'aporia inerente all'espressività filosofica di Democrito può essere sciolta – trovando una linea coerente e unitaria che porta "dall'atomo alla città"³ – se si considerano da una diversa prospettiva i frammenti democritei dedicati al tema della φύσις, soffermando l'attenzione anche sulla raccolta di Salomon Luria, che, integrando quella di Hermann Diels e Walther Kranz⁴, è stata recentemente curata per Bompiani dallo stesso Reale. Questa diversa considerazione dei frammenti "fisici" di Democrito comporta però un "riorientamento gestaltico" nella concezione della storia della filosofia che ho cercato di operare altrove⁵ e che qui sarà possibile solo richiamare impressionisticamente, senza alcuna pretesa di esaustività.

² Ivi, p. XXXIV.

³ Mutuiamo quest'espressione da G. Casertano (a cura di), *Democrito: dall'atomo alla città*, Loffredo, Napoli 1983.

⁴ A Reale stesso spetta il merito di aver coordinato l'impresa che, nel 2006, ha portato alla nuova edizione per Bompiani dei *Fragmente der Vorsokratiker* curati da Diels e Kranz (*I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, Bompiani, Milano 2006). Sulle importanti novità introdotte da questa edizione, rinviamo a G. Reale, *Il pensiero dei Presocratici alle radici del pensiero europeo*, ivi, pp. V-LVIII.

⁵ Mi permetto di rinviare al secondo capitolo – interamente dedicato al mondo greco – del mio lavoro *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo*, Bompiani, Milano 2011.

Anticipando fin da ora la mia tesi, si tratterà di mostrare come il pensiero di Democrito e, più in generale, dei pensatori impropriamente detti Presocratici non sia una riflessione sulla φύσις intesa, secondo i canoni moderni, come mondo fisico quantitativamente concepito, come *ideazione che astrae dal “mondo-della-vita”* – secondo la formula liberamente mutuata dalla *Krisis* husserliana –, ma si configuri piuttosto come una considerazione complessiva della πόλις mediata dalla riflessione sulla φύσις; più precisamente, una considerazione della φύσις intesa come “natura-del-tutto” (φύσις των ὅλων), e dunque non limitatamente al mondo fisico-naturale, secondo quella concezione moderna che, figlia dell’“intelletto astratto”, separa rigorosamente la natura dalla società.

Il punto da cui partire è allora l’*ideologia* che, inerzialmente dominante presso larga parte della storiografia, fa dei Presocratici dei meri naturalisti, dei semplici indagatori dei principi naturali della φύσις, identificati ora con l’acqua (Taletè), ora con l’aria (Anassimene), ora con il fuoco (Eraclito), ecc.: si tratta di una vera e propria *ideologia* nel senso marxiano del termine⁶, operante come *falsa coscienza necessaria* di un’epoca che, sul piano simbolico, opera simmetricamente sui tre piani interconnessi della *a*) sacralizzazione del metodo delle scienze positive, *b*) della neutralizzazione dello spazio veritativo autonomo del sapere filosofico (heideggerianamente, l’*ἀλήθεια* viene ridotta a *ὀρθότης*, a “certezza” del soggetto rappresentante, secondo il modello delle scienze naturali), *c*) della rimozione di quei problemi di ordine sociale con cui la filosofia, fin dal suo sguardo originario (si pensi ai “sette savi”), si è misurata criticamente (di qui appunto l’odierno trionfo del metodo della “partenogenesi” delle idee l’una dall’altra, a prescindere dal contesto storico e sociale in cui sono maturate).

In particolare, ponendo in relazione le forme di pensiero con le costellazioni socio-politiche, il duplice fenomeno della *rimozione della dimensione sociale* e della *riduzione della filosofia presocratica a investigazione sui principi della natura* è coerente con lo spirito del nostro tempo, soprattutto per due ordini di ragioni: anzitutto, perché l’omissione della questione filosofica e sociale del μέτρον come funzione espressiva del mondo greco – su cui tornerò – permette di rimuovere *toto coelo* il problema filosofico della misura e del limite in un mondo che ha assunto la *metafisica della dismisura* (il “cattivo infinito” del “voler-avere-

⁶ Sul tema dell’ideologia, mi permetto di rimandare alla mia monografia *Bentornato Marx! Rinascita di un pensiero rivoluzionario*, Bompiani, Milano 2009, e al mio saggio *L’“Ideologia tedesca” tra critica della spettralità e fondazione della scienza filosofica*, in K. Marx – F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, 1845-1846 (1932); tr. it. a cura di D. Fusaro, *Ideologia tedesca*, Bompiani, Milano 2010, con presentazione di A. Tagliapietra, pp. 19-306. Sul concetto di “ideologia” si veda poi T. Eagleton, *Ideology. An Introduction*, 1991; tr. it. a cura di S. Negrini, *Che cos’è l’ideologia*, Il Saggiatore, Milano 1993; F. Rossi-Landi, *Ideologia. Per l’interpretazione di un operare sociale e la ricostruzione di un concetto*, Meltemi, Roma 2005; W.F. Haug, *Elemente einer Theorie des Ideologischen*, Argument, Hamburg 1993.

sempre-di-più”) come proprio principio determinante⁷, nel trionfo di quello che Elias Canetti, nel suo capolavoro, definiva come il “moderno furore dell’accrescimento”⁸.

In secondo luogo, la riduzione della filosofia presocratica a indagine intorno alla natura fisica risulta funzionale all’odierna “teologia scienziata” e alla sua pretesa di neutralizzare lo spazio veritativo della filosofia e la problematizzazione dell’ordine sociale vigente e delle sue contraddizioni. Infatti, nella misura in cui presenta i Presocratici come meri “scienziati” della natura, e dunque come lontani precursori dell’odierno scienziato che opera nei laboratori, tale riduzione contrabbanda la duplice idea che l’oggetto della filosofia coincida con quello della scienza (l’indagine della natura) e che, di conseguenza, oggi la filosofia non abbia più alcuna ragione di esistere, in un mondo in cui solo la “certezza” delle “scienze esatte” può fornire un’adeguata conoscenza della natura.

Da questo modo di interpretare la storia della filosofia antica, in accordo con il quale il “programma di ricerca” dei Presocratici sarebbe infine stato realizzato dalla scienza moderna, scaturisce la conseguenza secondo cui alla filosofia, nella migliore delle ipotesi, è ormai concesso di esistere come una docile e remissiva *ancilla scientiae*. Secondo questo modello, che coincide con una mal celata riformulazione della teoria di Comte dei tre “stadi”, se nello “stadio metafisico” di Talete e Anassimandro era ancora legittimo condurre indagini filosofiche sulla natura, nell’odierno “stadio positivistico” tali indagini risultano obsolete e inutili, in forza dell’egemonia delle “scienze esatte”. La conseguenza, fin troppo evidente, è l’*impossibilità di decifrare le contraddizioni* che infettano la totalità concreta della società esistente e di *valutare assiologicamente il proprio mondo*: il metodo dell’“avalutatività”⁹ proprio delle scienze empiriche viene dichiarato universalmente, in ogni settore disciplinare, il solo possibile, contro la prospettiva unitariamente condivisa dai Greci, che conosceva ontologicamente l’Intero e lo valutava assiologicamente. In antitesi con il modo di procedere dominante nell’odierna storiografia¹⁰, figlio dell’intelletto astratto e delle logiche di riproduzione dell’ordine globale nella sua odierna forma del “monoteismo del mercato”¹¹, e necessariamente sfociante nella “filastrocca di opinioni” che precorrono il metodo delle scienze empiriche, occorre reagire seguendo le coordinate tracciate da Hegel, attenendosi al principio che sorregge le sue *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ossia

⁷ Cfr. C. Preve, *Storia della dialettica*, Petite Plaisance, Pistoia 2007, pp. 45 ss.

⁸ E. Canetti, *Masse und Macht*, 1960; tr. it. a cura di F. Jesi, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 2009, p. 566.

⁹ Del resto – con buona pace di Max Weber e dei suoi epigoni – già la scelta del settore di analisi (con la necessaria esclusione di altri settori), come pure la decisione di non valutare (e dunque di accettare) la realtà, sono tutt’altro che asettici e “avalutativi”. Cfr. K.O. Apel – M. Kettner (a cura di), *Mythos Wertfreiheit? Neue Beiträge zur Objektivität in den Human- und Kulturwissenschaften*, Campus, Frankfurt a.M. 1994.

¹⁰ Una felice eccezione è offerta dal manuale di F. Benvivoglio – M. Bontempelli, *Il senso dell’essere nelle culture occidentali*, Trevisini, Milano 1992, 3 voll., in cui la storia del pensiero occidentale è ricostruita con un metodo vicino all’impostazione hegeliana e dunque sottratto alla stolidità “filastrocca delle opinioni” oggi tanto in voga nella ricostruzione della storia della filosofia.

¹¹ R. Garaudy, *Avons nous besoin de Dieu?*, De Brouwer, Paris 1994, p. 13.

alla “sensatezza” dell’intera avventura della storia della filosofia occidentale come percorso di progressiva acquisizione dell’autocoscienza da parte dell’umanità sempre a contatto con le dinamiche della storia reale e delle concrete costellazioni di potere.

Il problema che è chiamata ad affrontare ogni interpretazione filosofica che non sia disposta a fare concessioni alla “filastrocca di opinioni” consiste non tanto nel prendere atto che i Presocratici si occuparono *anche* della natura, quanto piuttosto nel comprendere che cosa essi intendessero con il termine φύσις. Presso i Presocratici, non era ancora intervenuta la distinzione teorica tra “mondo sociale” e “mondo naturale” e, di conseguenza, la φύσις non rinviava a una dimensione concettualmente differenziata rispetto alla πόλις e alla struttura sociale¹². Il mondo presocratico era, infatti, caratterizzato da una “cosmoteoria”, dall’unità indifferenziata di microcosmo sociale e di macrocosmo naturale, in assenza di quella rigorosa distinzione tra le due dimensioni che affiora per la prima volta, in modo chiaro e distinto, con le riflessioni dei Sofisti e con la programmatica scelta, da parte di Socrate, nel *Fedro*, di apprendere dalla πόλις e non dalla φύσις¹³ (con le parole di Cicerone, *philosophiam devocavit e caelo*¹⁴).

In forza della mancata distinzione tra il microcosmo sociale e il macrocosmo naturale, i Presocratici indagavano la natura con i medesimi principi con cui sottoponevano a investigazione filosofica la realtà socio-politica, in un’ottica tale per cui la ricerca del principio coincideva con l’indagine sulla totalità ontologica dell’esistente¹⁵, in un’unione inscindibile di ontologia e assiologia. La φύσις si identificava, pertanto, con la φύσις των ὄλων e non con la dimensione meramente fisico-naturalistica del reale. Questo aspetto è, d’altra parte, suffragato dal fatto – sottolineato da Thomson¹⁶ – che i Greci designassero la struttura del mondo naturale con l’espressione sociale di κόσμος (letteralmente “ordine”, in riferimento soprattutto all’ordinamento giuridico della comunità). Non soltanto la natura non era concettualmente distinta dalla società, ma fungeva anzi da modello per spiegarla, secondo un paradigma centrale già nell’*Iliade*¹⁷.

¹² Cfr. L. Grecchi, *L’umanesimo della antica filosofia greca*, Petite Plaisance, Pistoia 2007, pp. 59-64. Cfr. inoltre M.F. Sciacca, *La metafisica di Platone*, Putrella, Roma 1938, pp. 11 ss.: “il problema cosmologico, in senso metafisico, è dunque il problema del significato dell’esistenza in generale” (ivi, p. 11).

¹³ Cfr. Platone, *Fedro*, 230 D, in Id., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 541.

¹⁴ M.T. Cicerone, *Tusculanae disputationes*, V, 4, 10.

¹⁵ Cfr. R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto nell’antichità classica*, La Nuova Italia, Firenze 1959, p. 46. Cfr. inoltre Id., *Alle origini della filosofia della cultura*, Il Mulino, Bologna 1956; Id., *Problema umano e problema cosmico nella formazione della filosofia greca*, in Id., *Problemi del pensiero antico*, Zanichelli, Bologna 1935, pp. 21-86.

¹⁶ “Per indicare l’ordine dell’universo, i greci usavano la parola κόσμος, il cui significato originario era connesso con l’ordinamento sociale, tanto che se ne ritrova la radice in molti termini politici. [...] Perciò i filosofi ionici descrissero l’ordine dell’universo ricorrendo ai termini dell’ordine tribale”: G. Thomson, *Aeschylus and Athens: a Study in the Social Origins of Drama*, 1941; tr. it. a cura di L. Fua, *Eschilo e Atene*, Einaudi, Torino 1949, p. 130.

¹⁷ Come ha sottolineato Capizzi, riprendendo i *Topici* (157 a 14-17) di Aristotele, “la maggior parte delle

Come suggerito da Antonio Capizzi, “la natura è stata utilizzata dai Presocratici come mito paradigmatico, come personaggio di una favola educativa raccontata per rendere più autorevole un messaggio politico”¹⁸, come è corroborato dall’impiego presocratico di un linguaggio *toto genere* socio-politico in riferimento alla φύσις (dalla coppia “ingiustizia” e “pagare il fio” in Anassimandro alla dialettica tra “armonia” e “contesa” in Empedocle): “il linguaggio usato per esprimere i rapporti tra gli enti che costituiscono la natura del mondo contiene, con una frequenza sbalorditiva, espressioni inequivocabilmente politiche”¹⁹. Più precisamente, come chiarito da Costanzo Preve²⁰ e da Luca Grecchi²¹, tramite l’indagine sul macrocosmo della φύσις, i Presocratici potevano proiettare su scala universale i valori del microcosmo della città, e nella fattispecie l’idea del μέτρον come principio regolatore della dimensione socio-politica della πόλις non meno che di quella cosmico-naturale della φύσις. Dietro la vernice dell’apparente “naturalismo” si nasconderebbe pertanto quell’*umanesimo radicale* che permetteva a Werner Jaeger di sostenere che “la posizione dell’uomo nell’universo è il tema classico della filosofia greca”²².

In questo senso, secondo quanto chiarito da Rodolfo Mondolfo, nella filosofia “naturalistica” dei Presocratici “il cosmo con la sua legalità appare sempre come una proiezione della polis nell’universo fisico”²³. Se letta in trasparenza, la filosofia greca nasce pertanto come una riflessione globale sulla realtà che non solo non disgiunge ancora la dimensione naturale e il piano politico-sociale, ma che li intende anzi come un insieme ontologicamente inscindibile, in una duplice *unità di ontologia e assiologia*, per un verso, e di *macrocosmo naturale e microcosmo sociale*, per un altro verso²⁴.

similitudini presenti nell’*Iliade* opera un riavvicinamento tra fatti sociali ed avvenimenti naturali. [...] Risulta evidente che lo scopo del riavvicinamento è di usare la natura come modello o come esempio per spiegare la società umana, non la società come metafora per spiegare la natura” (A. Capizzi, *La repubblica cosmica: appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia in Grecia*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1982, pp. 116-117).

¹⁸ Ivi, p. 116.

¹⁹ Ivi, p. 108.

²⁰ Cfr. C. Preve, *Storia dell’etica*, Petite Plaisance, Pistoia 2007, pp. 37-45.

²¹ Cfr. L. Grecchi, *L’umanesimo della antica filosofia greca*, cit., pp. 47 ss.

²² Werner Jaeger più di ogni altro ha colto il valore assoluto dell’uomo per i Greci, con la conseguente etica del limite e del finito: “la posizione dell’uomo nell’universo è il tema classico della filosofia greca” (*Paideia: die Formung des griechischen Menschen*, 1934-1947; tr. it. a cura di G. Reale, *Paideia: la formazione dell’uomo greco*, Bompiani, Milano 2003, p. 114). E ancora: “l’umanesimo, in questo senso, è sostanzialmente una creazione dei Greci” (ivi, p. 517). Per Marino Gentile, “nel pensiero greco l’uomo è infatti primo soggetto e primo oggetto della ricerca” (M. Gentile, *Filosofia e umanesimo*, La Scuola, Brescia 1947, p. 182). Questo tema è stato messo in luce anche da Luca Grecchi nei suoi lavori *L’umanesimo della antica filosofia greca* (cit.), *L’umanesimo di Platone* (Petite Plaisance, Pistoia 2007), *L’umanesimo di Aristotele* (ivi 2008), *L’umanesimo di Plotino* (ivi 2010).

²³ R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto nell’antichità classica*, cit., p. 69.

²⁴ “La problematica dell’eleatismo e dei naturalisti [...] è spesso umanistica” (E. Paci, *Storia del pensiero presocratico*, Edizioni Radio Italiane, Torino 1959, p. 66), con la conseguenza che “essere e non essere non sono in sé, ma in funzione dell’uomo: chi dichiara o decide se una cosa è o non è, è l’uomo” (ivi, p. 126).

È in questa luce che deve essere compiuto il “riorientamento gestaltico” a cui prima facevo riferimento: se si segue inerzialmente il modello che continua tenacemente a essere proposto da una “storiografia pigra”, l’origine della filosofia greca si spiegherebbe alla luce del sorgere “miracoloso”²⁵ dell’investigazione disincantata sulla φύσις, sciolta dalle tradizionali spiegazioni mitologiche, in vista del reperimento della sua ἀρχή, secondo il modello prospettato in quello che continua pregiudizialmente a essere inteso come il “primo” manuale di storia della filosofia prodotto dall’Occidente, il primo libro della *Metafisica* di Aristotele.

È solo in virtù del fatto che li interroga alla luce della sua teoria delle quattro cause, in direzione ontologica, che lo Stagirita classifica i suoi predecessori come φυσιόλογοι²⁶, come meri indagatori della φύσις. Occorre allora accomiarsi senza rimpianti dall’idea che la filosofia greca sia sorta da una semplice quanto astratta “meraviglia” (τὸ θαυμαζειν) destata dalla natura circostante e prescindendo completamente dal concreto quadro storico e sociale, per mostrare come, al contrario, essa si configuri come la risposta a problemi di ordine sociale e politico, secondo quanto variamente sostenuto da una costellazione di autori²⁷ accomunati dall’aver intrapreso, secondo l’espressione di Capizzi, una “storia non peripatetica della nascita della filosofia”. Da questo punto di vista, come subito chiariremo, risulterà decisivo il problema del μέτρον e della metafisica ad esso connessa, nel quadro concreto – socio-politico – della πόλις²⁸.

Con i “sette sapienti”, l’atto genetico della filosofia – occorre insistervi – non consiste in una destoricizzata “meraviglia” nei confronti di una φύσις improvvisamente studiata secondo i parametri del λόγος e non più del μύθος, bensì dalla concreta e storicamente determinata necessità di limitare, contrastare e arginare l’ἀδικία generata dalla dissoluzione della comunità solidale dei cittadini a causa di quell’“infinito-indeterminato” (ἄπειρον) che è la smisuratezza delle ricchezze, che può essere contrastata tramite la riaffermazione del μέτρον come principio universale ad opera della ragione filosofica.

Da questa prospettiva, emerge come il maggiore problema del mondo degli antichi Greci, trasferito dal livello materiale della produzione al livello ideale della rappresentazione simbolica e teorica, fosse quello della padronanza del πέρας e della necessaria difesa

²⁵ Cfr. L. Gernet, *Les Grecs sans miracle*, 1983; tr. it. a cura di R. Di Donato, *I Greci senza miracolo*, Editori Riuniti, Roma 1986. Si veda inoltre G. Casertano, *La nascita della filosofia vista dai Greci*, Petite Plaisance, Pistoia 2007.

²⁶ Aristotele, *Metafisica*, 986 b 14; tr. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 31.

²⁷ Cfr. soprattutto J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, 1965; tr. it. *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, Torino 1978; A. Capizzi, *La repubblica cosmica*, cit.; R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell’antichità classica*, cit., G. Thomson, *Studies in Ancient Greek Society*, 1955; tr. it. *I primi filosofi. Studi sulla società greca antica*, Vallecchi, Firenze 1973; C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, Controcorrente, Napoli 2007; L. Grecchi, *L’umanesimo della antica filosofia greca*, cit.

²⁸ Ogni volta che si studiano autori pre-periclei, occorre “privilegiare il rapporto tra ogni singolo autore e la sua singola città” (A. Capizzi, *La repubblica cosmica*, cit., p. 13).

contro l'*ἄπειρον*²⁹. La genesi della filosofia deve allora essere intesa nelle sue relazioni con il quadro socio-politico dell'epoca, e più precisamente con la violazione dell'originaria comunità incardinata sul *μέτρον* e sul *πέρας* ad opera dell'*ἄπειρον* posto in essere dalla dismisura sociale generata dal "cattivo infinito" dell'arricchimento fine a se stesso dell'economia mercantile³⁰.

È appunto in virtù della frattura dell'unità originaria che si pone, storicamente, l'esigenza di un suo ristabilimento tramite la mediazione del *λόγος* filosofico. E tale frattura, nel mondo greco, avvenne in forza dell'*affermarsi di un'economia mercantile resa possibile dalla diffusione del conio della moneta* (dapprima in Lidia, a Chio e a Egina, e solo in seconda battuta ad Atene), dalla conseguente privatizzazione monetaria dei precedenti possessi collettivi comunitari e dalla successiva generalizzazione della schiavitù per debiti³¹. Il duplice pericolo della dissoluzione delle precedenti comunità a causa della generalizzazione della schiavitù per debiti e della neutralizzazione dell'orizzonte di senso di una civiltà basata sul "limite" ad opera delle logiche dell'illimitatezza cooriginarie alla "forma denaro" determinarono la genesi del pensiero filosofico come reazione razionale al rischio del dilagare dell'insensatezza e della disgregazione.

Questa dinamica, che è corroborata in maniera esemplare dal profilo politico e culturale di Solone, anima anche la *Weltanschauung* degli altri sei *σοφοί*. È, infatti, in questa prospettiva che deve essere interpretata la sentenza di Chilone "garanzia porta sventura"³² (*ἐγγυῶν πάρα δ'ἄτα*): la sentenza di Chilone "presuppone l'incipiente economia finanziaria"³³ e deve essere letta in parallelo con la massima di Pittaco, "insaziabile è il guadagno"³⁴ (*ἄπληστον κέρδος*). A emergere in primo piano, nella riflessione dei "sette savi" come in quella dei cosiddetti Presocratici, è allora la codificazione del *μέτρον* e del *πέρας* contro le logiche illogiche dell'illimitatezza della crematistica come ricerca dell'arricchimento senza limiti (come peraltro è anche corroborato dalle antiche massime *μέτρον ἄριστον, μηδὲν ἄγαν*, ecc.).

La storia inaugurata dalla *ὑβρις* crematistica come ricerca illimitata dell'arricchimento si affaccia sullo scenario storico con i tratti di una costante violazione delle più sacre

²⁹ Cfr. C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, cit., pp. 38 ss.

³⁰ Cfr. soprattutto C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, cit., pp. 30 ss.; M. Pohlenz, *Der hellenische Mensch*, 1947; tr. it. a cura di G. Reale, *L'uomo greco. Storia di un movimento spirituale*, Bompiani, Milano 2006, p. 233: "l'uomo greco aveva nel sangue in egual misura l'anelito all'indipendenza individuale e l'istinto sociale. Originariamente egli si sente soltanto membro della collettività: ma già allora il suo sentimento dell'io esige che egli collabori di persona in un modo o nell'altro all'organizzazione di quella collettività".

³¹ Cfr. G.K. Jenkins, *Ancient Greek Coins*, Barrie and Jenkins, London 1972; C.T. Seltman, *Greek Coins: a History of Metallic Currency and Coinage down to the Fall of the Hellenistic Kingdoms*, Methuen, London 1933.

³² *I sette sapienti: vite e opinioni nell'edizione di Bruno Snell*, a cura di I. Ramelli, Bompiani, Milano 2005, p. 41.

³³ Ivi, p. 44.

³⁴ Ivi, p. 137.

norme regolatrici dell'ordine naturale e sociale. Si tratta però di una violazione che, anziché essere punita dalla *Δίκη*, è premiata dal successo delle nuove classi in ascesa. La filosofia si origina dunque al cospetto dell'insorgente rischio dell'irruzione dell'*ἄπειρον* nella vita comunitaria, nel contesto di una sempre più accentuata "divisione del lavoro" e di una crescente complessità della società nel suo insieme, che manda in frantumi la visione unitaria della sapienza arcaica nelle competenze settoriali delle *τέχναι*: il sapere filosofico segna la conservazione della "consapevolezza che la conoscenza non può esaurirsi nel funzionamento del mondo e nella pura funzionalità degli scopi"³⁵ e, in modo coerente, viene costituendosi come eroica reazione ad essa, volta a riaffermare, sul più alto livello della mediazione del *λόγος*, i valori tradizionali della comunità sociale.

È solo in questa luce che diventano comprensibili, nel lessico alchemico con il concreto quadro storico, le riflessioni presocratiche. Questo nodo problematico è, ad esempio, al centro della struttura semantica del concetto di "illimitato" (*ἄπειρον*), individuato da Anassimandro come *ἀρχή* del cosmo: con l'alfa privativa di cui si compone, esso rimanda all'idea di "assenza di limiti" e allude tanto all'infinitezza quanto all'illimitatezza, ossia a due orizzonti concettuali che sarebbe improprio e, al tempo stesso, riduttivo ricondurre alla dimensione meramente astronomico-naturalistica. L'infinitezza e l'illimitatezza sono infatti, anzitutto, determinazioni concettuali di ordine socio-politico, indistinguibili da una riflessione sulla comunità e, nella fattispecie, sulla necessità di mantenerla a debita distanza dall'"indeterminatezza", ossia dall'assenza di *νόμοι* che ne determinino in modo rigoroso le proporzioni e i nessi, e dall'"illimitatezza", vale a dire dalla illimitata brama di ricchezze. Il frammento superstite di Anassimandro si caratterizza, dunque, per un movimento teorico di proiezione delle leggi del microcosmo sociale nella dimensione del macrocosmo naturale:

Anassimandro... *ha detto... che principio degli esseri è l'infinito (ἀρχήν... εἶρηκε... των ὄντων τὸ ἄπειρον)*... di dove infatti gli esseri hanno origine, li hanno anche *la dissoluzione (τὴν φθορὰν)* secondo necessità: *essi pagano infatti a vicenda la pena e il riscatto dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo.*
(*διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν του χρόνου τάξιν*)³⁶.

Anassimandro mette in luce come l'illimitatezza, ossia la prevaricazione del *μέτρον*, frantumi l'unità e l'ordine della "natura-del-tutto", comportando la "colpa" del trascendimento della giusta misura sociale e della disgregazione delle stabili strutture comunitarie della *πόλις*. Sviluppando ulteriormente il frammento anassimandreo, gli esseri umani sono inseriti in una sorta di grande "contenitore" (la comunità socio-politica) che occorre preservare dall'*ἀδικία* dell'illimitatezza: qualora quest'opera di "conservazione" della giusta misura

³⁵ A. Tagliapietra, *Il dono del filosofo. Sul gesto originario della filosofia*, Einaudi, Torino 2009, pp. 10-11.

³⁶ DK, 12 B 1, cit., p. 197.

della comunità dovesse fallire, se ne dovrebbe necessariamente “pagare il fio” (*δίκην διδόναι*) tramite la dissoluzione della comunità stessa “secondo l’ordine del tempo”.

È, d’altro canto, lampante, nel frammento di Anassimandro, la sovrapposizione semantica del lessico naturalistico-fisico (*ἀρχή, ἄπειρον*) con quello politico-giuridico (*δίκη, ἀδικία*), con alcune delicate “zone di scambio” prospettate da concetti ambivalenti, a un tempo naturalistici e sociali, come quello di *φθορά*, che allude alla “corruzione” intesa sia, fisicamente, come dissoluzione dei corpi fisici sia, socialmente, come disgregazione della struttura comunitaria della *πόλις*³⁷. Da tale sovrapposizione semantica è lecito inferire che, nell’ottica anassimandrea, la stessa legge di compensazione che regola l’universo fisico ritma anche i rapporti tra gli uomini nella loro esistenza comunitaria³⁸.

Come ha sottolineato Jean-Pierre Vernant, “l’ordine sociale, divenuto umano, si presta ad una elaborazione razionale”³⁹, poiché il senso – mitologico e religioso – della vita comunitaria soggetto al rischio della perdita di ogni fondamento, consumato dalla circolazione incontrollata della moneta, non può più essere restaurato tramite l’*immediatezza arazionale* della religione e della mitologia⁴⁰. Il problema filosofico della verità nasce dunque, in terra greca, a un sol parto con il sorgere del pericolo della sua perdita. Più precisamente, la filosofia si origina allorché non è più semplicemente possibile *mostrare* la verità tradizionale, ma occorre *dimostrarla dia-logicamente* e sul più solido fondamento della mediazione di un *λόγος* che non accetta postulati né luoghi comuni e che è chiamato ad affrontare quella “scissione reale” che, come ricorderà l’Hegel della *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, è “la fonte del bisogno di filosofia”⁴¹ (*der Quell des Bedürfnisses der Philosophie*).

Filosofia e scienza, pertanto, convergevano in origine nel loro statuto di *ἐπιστήμη*, di incrollabile fondamento della *κοινωνία*: esse, infatti, fondavano sulla base del *λόγος* la verità della comunità, intesa come unità ideale di vero, buono, bello e giusto. Il *θαυμάζειν* costituisce dunque il “motore” della filosofia nella forma di uno sguardo di meravigliato sbigottimento destato dallo spettacolo della dissoluzione individualistica e privatistica della

³⁷ Cfr. C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, cit., pp. 38 ss.

³⁸ Come ha rilevato Jaeger in riferimento al pensiero di Anassimandro, “dalla vita sociale della *πόλις* egli trasferì il concetto di *δίκη* nella natura, e spiegò il nesso causale del divenire e del perire delle cose come una contesa giudiziaria, nella quale esse debbono tributarsi reciprocamente ammenda e risarcimento per la propria ingiustizia secondo la sentenza del tempo”: W. Jaeger, *Paideia*, cit., p. 214. “Come nella *Repubblica* di Platone l’universo è la struttura dell’anima umana scritta a caratteri più grandi, così per Anassimandro l’universo tende a essere un ordine sociale scritto più grande”: *ivi*, p. 300.

³⁹ J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, cit., p. 404.

⁴⁰ Cfr. C. Preve, *Storia dell’etica*, cit., pp. 68 ss.

⁴¹ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, 1801; tr. it. a cura di R. Bodei, *Differenza tra il sistema filosofico fichtiano e schellinghiano*, in *Id., Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971, p. 15. Cfr. G. Schulte, *Hegel oder das Bedürfnis nach Philosophie*, Olms, Hildesheim 1982.

comunità sui due fronti interconnessi del possesso privato di quantità illimitate di moneta e della schiavizzazione per debiti di cittadini e compatrioti⁴².

Nella formulazione del concetto di *μέτρον* come regola direttiva della condotta umana in ogni sua determinazione può con diritto essere ravvisato il gesto originario della filosofia. Il tema attraversa le riflessioni di tutti e sette i sapienti, compreso Talete. Ad esempio, Cleobulo afferma che “la misura è la cosa migliore”⁴³ (*μέτρον ἄριστον*). Dal canto suo, Chilone di Sparta concettualizza il “giusto mezzo” come equa distanza dai due poli opposti – e ugualmente all’insegna dell’eccesso – del “troppo” e del “troppo poco”: “nulla di troppo: tutto è bello se al punto giusto”⁴⁴ (*μηδὲν ἄγαν· καιρῶς πάντα πρόσεστι καλῶ*). Lungi dall’essere concepito come mera indagine della *φύσις*, condotta, secondo il lessico hegeliano, con quell’“intelletto astratto” che scompone la realtà, il sapere filosofico auroralmente inaugurato dagli *ἑπτὰ σοφοί* si configura come una *conoscenza e una valutazione della totalità sociale* a partire da una metafisica identificata, sia pure con termini diversificati, nel *μέτρον*. A emergere in primo piano è la dimensione socio-politica – tutti i sette sapienti furono anche legislatori e uomini politici di prim’ordine –, nella forma di un’etica che prescrive il “limite” come norma sociale per evitare i due mali complementari della ricchezza illimitata e dell’illimitata povertà come fonti di dissoluzione della comunità. L’ha sottolineato anche Reale, sostenendo che la cultura greca “erigerà la misura e il limite addirittura a principi metafisicamente determinati”⁴⁵.

In che senso, allora, e secondo quali modalità il cosmo degli antichi Greci, al di là delle differenze macroscopiche tra i suoi singoli autori, i suoi specifici momenti storici e le diverse aree geografiche, si configurò come una totalità espressiva all’insegna della metafisica del *μέτρον* e del *πέρας*⁴⁶? Nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, dopo aver terminato la disamina del “mondo orientale”, Hegel segnala che “tra i Greci ci sentiamo subito a casa”⁴⁷ e che “il Greco ha onorato e a un tempo animato il finito”⁴⁸. L’illimitatezza era riconosciuta come un pericolo (*horror infiniti*) e, pertanto, costantemente disciplinata tramite l’assunzione del limite come ideale regolativo dell’esistenza comunitaria.

Nelle *Vorlesungen über die Ästhetik*, lo stesso Hegel mostra come i tratti fondamentali dell’“arte greca” classica si coagulino intorno al “riposare in sé”⁴⁹, alla serenità olimpica di chi è

⁴² Cfr. J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, 1962; tr. it. a cura di F. Codino, *Le origini del pensiero greco*, SE, Milano 2007, pp. 69-79; C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, cit., pp. 38 ss.

⁴³ *I sette sapienti: vite e opinioni nell’edizione di Bruno Snell*, cit., p. 41.

⁴⁴ Ivi, p. 39.

⁴⁵ G. Reale, *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano 1991, I, p. 25.

⁴⁶ Questo aspetto è al centro del saggio di Luca Grecchi, *Perché non possiamo non dirci Greci*, Petite Plaisance, Pistoia 2010, soprattutto pp. 59-64; cfr. inoltre C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, cit., pp. 30 ss.

⁴⁷ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1837; tr. it. a cura di G. Bonacina – L. Sichirollo, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 188.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Id., *Vorlesungen über die Ästhetik*, 1817-1829; tr. it. a cura di P. D’Angelo, *Lezioni di estetica*, Laterza, Roma-

appagato dall'esistenza nella propria finitudine. Presso i Greci, precisa Hegel, "l'ideale nella sua forma più semplice e più sublime è l'essente-presso-di-sé, ciò che è privo di movimento, senza exteriorità e casualità"⁵⁰, poiché si interdice in partenza la smisurata rincorsa del "cattivo infinito". "Questa eterna quiete è l'aspetto più elevato dell'ideale classico"⁵¹, ed emerge in maniera lampante se si considera che le punizioni inflitte dagli dèi ai mortali si davano sempre nella forma dell'*illimitatezza vissuta come supplizio*: dall'infinito tentativo di Tantalo di estinguere la propria sete e di saziare la propria fame all'ininterrotto vorticare nel cielo della ruota infuocata di Tizio, da Sisifo con il suo macigno all'orribile supplizio di Prometeo, condannato in eterno a vedersi il fegato divorato dalle aquile. Tali punizioni "sono la brama del dover-essere, lo smisurato, il cattivo infinito (*schlechte Unendlichkeit*). Il giusto senso divino ha considerato questo *proceder-sempre-oltre* (*das Hinausgehen ins Weite und Unbestimmte*), questa brama, come una dannazione e non vi ha visto affatto uno scopo supremo per l'uomo"⁵², come invece avviene con la moderna metafisica dell'illimitatezza. "Limite" e "illimitato" costituiscono, per l'immaginario greco, una polarità inscindibile, una tensione dialettica⁵³, in cui deve sempre prevalere il primo, senza però che il secondo possa mai essere del tutto annichilito. Per questa via, per il greco, è la "forma", nell'ambito delle arti visive, a rendere bello e limitato l'informe e il potenzialmente illimitato, proprio come, nella musica, l'armonia scaturisce dall'illimitatezza del suono posta in una forma limitata⁵⁴. Nell'immaginario ellenico, la verità è situata al centro, a giusta distanza dagli estremi, tra l'iperbole e il difetto, tra i due superlativi del "troppo" e del "troppo-poco", tra l'eterna incompiutezza dell'illimitatamente grande e il potere dissolvente dell'illimitatamente piccolo.

Il *μέτρον* deve, a sua volta, essere inteso come la cifra espressiva della grecità in quanto tale, e dunque come un concetto che fa da sfondo e da sostegno a tutte le realizzazioni fiorite in terra greca. Non intendo certo sostenere, in maniera riduttiva, che i Greci abbiano pensato *un'unica cosa*, il "limite": più semplicemente, tutto quel che essi hanno pensato e prodotto, in tutte le loro realizzazioni artistiche, culturali e simboliche, trova nella determinazione del *μέτρον* il suo orizzonte espressivo unitario. Si tratta di una determinazione che è, a un tempo, geometrica, sociale, politica, economica e religiosa,

Bari 2005, p. 165.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ivi*, p. 164.

⁵³ Cfr. M. Pohlenz, *L'uomo greco*, cit., pp. 185-234. Si può dunque concordare con la tesi portante del testo di Rodolfo Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dei greci* (Le Monnier, Firenze 1934), secondo cui, come attesta inequivocabilmente il loro lessico, furono i Greci a scoprire lo stesso concetto di infinito come "illimitato": a patto però che la si integri sostenendo che, non appena essi lo scoprirono, lo esorcizzarono tramite il *φάρμακον* del "limite".

⁵⁴ Cfr. Platone, *Filebo*, 26 A, in *Id.*, *Tutti gli scritti*, cit., p. 440.

una *funzione sociale collettiva* che copre un'ampia gamma di espressioni culturali e di funzioni simboliche che spaziano dalla misurazione delle proporzioni geometriche intese in senso sociale (Pitagora) alla distinzione socio-politica tra crematistica ed economia (Aristotele), dalle riflessioni dei cosiddetti Presocratici sull'*ἀρχή* della *φύσις* alle considerazioni di marca ontologica di Parmenide sull'eterna immutabilità dell'essere, dalle realizzazioni artistiche incardinate sull'ideale dell'armonia e della giusta proporzione delle parti alla condanna del *πλεονεκτεῖν* come eccesso rispetto al giusto limite (Platone), dalla tragedia come dramma scaturente dal superamento dei limiti ad opera dei comportamenti iscritti nel registro della *ὑβρις* (Eschilo, Sofocle ed Euripide) alla commedia come eccesso che induce irresistibilmente alla risata (Aristofane), e così via⁵⁵. Tale funzione sociale collettiva trova nella finitudine e nella limitatezza ontologica dell'uomo il suo riferimento e testimonia della sua centralità nel mondo greco⁵⁶. È solo in questa prospettiva, allora, che diventa comprensibile la riflessione di Democrito nella sua interezza, al di là di ogni possibile frattura tra teoria naturalistica (l'ontologia degli atomi e del vuoto) e teoria morale-etica (libertà dell'individuo e della comunità democratica).

2. *Sull'unitarietà della riflessione democritea*

La storiografia, seguendo Aristotele, insiste inerzialmente sul fatto che la *φύσις*, da Parmenide destituita di ogni fondamento tramite la negazione, sul piano logico e ontologico, della molteplicità e del movimento, viene successivamente riabilitata dai successori del pensatore di Elea sbrigativamente qualificati come “pluralisti” (Empedocle di Agrigento, Anassagora di Clazomene⁵⁷ e Democrito di Abdera). Al fine di “salvare i fenomeni” (*τὰ φαινόμενα σώζειν*), costoro “rifonderebbero” la possibilità del divenire e, dunque, dell'indagine della natura tramite l'assunzione di una pluralità di principi (le “radici” di Empedocle, le “omeomerie” di Anassagora e gli “atomi” di Democrito) e, in questo modo, riprenderebbero la via ionica dell'indagine della natura a partire dalle sue *ἀρχαί*. Applicando l'immutabilità dell'essere parmenideo ai principi “plurali” e, insieme, salvando il fenomeno del divenire, spiegato come composizione e scomposizione di aggregati dei principi stessi, i pluralisti fonderebbero pertanto, su basi rigorosamente parmenidee, la possibilità di una fisica, rendendo anche conto del vitreo teatro dell'apparire.

⁵⁵ Cfr. C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, cit., pp. 35 ss. Cfr. inoltre S. Notargiacomo, *Medietà e proporzione*, Lampi di Stampa, Milano 2011.

⁵⁶ Si può inoltre ricordare la determinazione greca *sub specie temporis* del “limite” come “tempo giusto”, *καιρός*, ossia come capacità di carpire il “momento opportuno”, sospeso con consistenza puntiforme tra due estremi. Cfr. soprattutto G. Marramao, *Kairos: apologia del tempo debito*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 89-106; Id., *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 89-95.

⁵⁷ Si veda soprattutto C. Diano, *Anassagora padre dell'Umanesimo e la “melete thanatou”*, in “Giornale critico della filosofia italiana”, n. 52 (1973), pp. 162-177.

Anche in questo caso, occorre rovesciare i luoghi comuni più consolidati e provare a mostrare la genesi delle categorie del pensiero nei suoi intimi nessi con le dinamiche socio-politiche. In particolare, i "pluralisti" maturano la loro posizione filosofica alla luce dell'*esperienza concreta del mutamento e della corruzione della comunità*, vale a dire della sua possibile disgregazione ad opera delle logiche dell'illimitatezza sempre più in atto nel mondo storico in cui essi operano. È la stessa impossibilità, empiricamente sperimentata, di preservare in modo parmenideo la comunità, intesa come sintesi di eterogenei, tramite la sua immutabilità (l'essere parmenideo come metafora dell'immutabile eternità della giusta comunità) a indurre questi autori a rideclinare la prospettiva dell'Eleate: la comunità è soggetta al mutamento e al moto centrifugo dell'*ἄπειρον*, ma i suoi principi buoni – in un'infinita pluralizzazione dell'essere parmenideo nella forma di atomi, radici e omeomerie – sono immutabili ed eterni, con la conseguenza decisiva per cui si dà sempre la possibilità di un ristabilimento della vita comunitaria, ossia di una ricomposizione degli atomi sociali disaggregati.

Occorre allora soffermare, sia pure rapidamente, l'attenzione su Parmenide per poter decifrare il passaggio al pluralismo e alla soluzione teorica prospettata da Democrito. Presso l'Eleate, "l'essere" (*τό εἶναι*) è metafora dell'immutabilità della buona legislazione pitagorica geometrizzata, in quell'unità assoluta (l'essere come "sfera ben tonda") di genere ontologico, e dunque, a un tempo, sociale e politico, metafora dell'unità indissolubile della giusta comunità⁵⁸. La strategia politica di Solone – la fuga da Atene finalizzata al mantenimento delle leggi – viene filosoficamente attuata da Parmenide tramite l'*eternizzazione dell'essere*⁵⁹. Allorché, nel suo *Περὶ φύσεως*, delinea le prerogative dell'*εἶναι* identificandole nella stabilità e nella permanenza nel tempo, è plausibile sostenere che tale *εἶναι*, proprio in forza della sua indeterminatezza e della sua non-corrispondenza ad alcunché di definito, sia in realtà anche la metafora della permanenza di norme e costumi sociali comunitari, dei quali l'Eleate paventa la dissoluzione e che intende salvaguardare tramite una loro metamorfosi in una *realtà ontologicamente immutabile*⁶⁰. Non lascia adito a

⁵⁸ Cfr. L. Grecchi, *L'umanesimo della antica filosofia greca*, cit., pp. 80-84; C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, cit., pp. 84-85.

⁵⁹ George Thomson e Alfred Sohn-Rethel hanno posto in relazione la genesi del concetto parmenideo di "essere" con il conio della moneta e con l'astrazione da essa resa per la prima volta possibile. Thomson (*I primi filosofi*, cit.) e Sohn-Rethel (*Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*, 1970; tr. it. *Lavoro intellettuale e lavoro manuale: per la teoria della sintesi sociale*, Feltrinelli, Milano 1977) ipotizzano che il concetto di *εἶναι* di Parmenide si origini dalla circolazione della moneta coniata a partire dalla Lidia e dalle isole di Chio e di Egina. La moneta è astratta perché permette di scambiare merci qualitativamente diverse, unificate però dall'universale scambiabilità di un solo equivalente universale. Il concetto di *essere* sarebbe allora l'equivalente filosofico della realtà economica della moneta, poiché come la moneta unifica tutte le merci, così l'essere unifica i concetti particolari sussumendoli sotto il suo filosofico primato astratto.

⁶⁰ Cfr. C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, cit., pp. 45 ss.; M. Pulpito, *Parmenide e la negazione del tempo: interpretazioni e problemi*, LED, Milano 2005.

dubbi circa la vocazione sociale del poema il richiamo, nell'*incipit*, alla “Giustizia, che molto punisce” e che “tiene le chiavi che aprono e chiudono”⁶¹ (*Δίκη πολύποινος ἔχει κληίδας ἀμοιβούς*).

L'*εἶναι* di Parmenide è allora anche, oltre che categoria logica, immagine metaforica di una comunità concettualizzata come eterna e immutabile, le cui norme sociali non devono e non possono essere mutate senza che ciò comporti un indebito passaggio al “non-essere” (*οὐκ εἶναι*), alla dissoluzione della sostanza comunitaria: “*immobile (ἀκίνητον), nei limiti di grandi legami (μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν) / è senza un principio e senza una fine, poiché nascita e morte / sono state cacciate lontane e le respinse una vera certezza. / E rimanendo identico e nell'identico (ταυτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον), in sé medesimo giace, / e in questo modo rimane là saldo*”⁶².

Vi sono due preziose testimonianze che avvalorano questa possibilità interpretativa e, insieme, il parallelo con Solone: secondo Plutarco, “Parmenide ordinò la sua patria con eccellenti leggi, al punto che, agli inizi, i magistrati facevano giurare ogni anno i cittadini di restare fedeli alle leggi di Parmenide”⁶³. La seconda testimonianza è tratta da Diogene Laerzio: “si dice anche che *egli* [Parmenide] abbia dato leggi ai suoi concittadini, come dice Speusippo nel suo scritto *Intorno ai filosofi*”⁶⁴. In assenza di una filosofia evolutiva e lineare della storia che colonizzi progettualmente il futuro con comunità perfette ed emancipate prodotte dalla stessa dinamica temporale, l'equa divisione dei beni e del potere nello spazio limitato della comunità cittadina non può che essere tratteggiata, da Parmenide, nella forma dell'immutabilità geometrica dei giusti rapporti eterni.

“Ingenerato” (*ἀγέννητον*), “imperituro” (*ἀνώλεθρον*), “intero nel suo insieme” (*οὐλομελής*), “senza fine” (*ἀτέλειστον*), “immobile” (*ἀτρεμές*)⁶⁵, il concetto parmenideo di *εἶναι* è ricavato dal piano storico, politico e sociale, e indica la perfezione immutabile della buona legislazione pitagorica, l'allontanamento dalla quale condurrebbe alla dissoluzione della comunità politica, all'*οὐκ εἶναι*: è anche in questa luce che deve essere interpretato il fondamento teorico del poema parmenideo, con le due “vie” che esso prospetta (*ῥόδος δόξης* e *ῥόδος ἐπιστήμης*), “l'essere è, il non-essere non è”⁶⁶ (*ἔστιν γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν*).

La valenza metaforica di tipo socio-politico del poema di Parmenide è peraltro suffragata dal fatto che si tratta del testo filosofico più astratto dell'intero canone occidentale e, insieme, di quello edificato nel modo più massiccio su una descrizione simbolica di luoghi

⁶¹ DK, 28 B 1, cit., p. 481.

⁶² DK, 28 B 8, cit., p. 491.

⁶³ DK, 28 A 12, cit., p. 457.

⁶⁴ DK, 28 A 1, cit., p. 453.

⁶⁵ DK, 28 B 8, cit., p. 489.

⁶⁶ DK, 28 B 6, cit., p. 485.

sociali precisi e altamente concreti⁶⁷. In una compresenza dialettica del *massimo del concreto* e del *massimo dell'astratto*, la discussione dei principi dell'essere e del non-essere si intreccia così con l'attenta illustrazione topografica della città di Elea, con la sua porta d'ingresso, con la strada che si inerpicia e con i pioppi che la fiancheggiano, con i due porti⁶⁸.

Che si tratti di un'indagine politico-sociale, che proietta l'ambito della comunità umana sul piano ontologico dell'essere, è corroborato dal fatto che quello compiuto da Parmenide, con la guida delle dee, è un viaggio nella città di Elea, e non nella natura né nell'indeterminatezza dell'essere. A confermarlo sono le modalità con cui il filosofo di Elea delinea le caratteristiche portanti dell'essere, con un costante riferimento al principio del *μέτρον*. Dietro la descrizione dell'immutabilità eterna dell'*εἶναι* – metafora della permanenza – si cela una comunità pensata come permanente, innervata dall'equa distanza dagli estremi e intesa come una solida sfera in cui ogni punto è equidistante dal centro e, per ciò stesso, dalla spinta centrifuga della crematistica.

La forma sferica, d'altro canto, allude anche all'idea di una comunità che ha rimosso gli "spigoli" sociali che stanno alla base della transizione dall'essere comunitario al non-essere, vuoi per l'arricchimento illimitato, vuoi per le contese civili: "necessità inflessibile lo tiene nei legami del limite, che lo rinserra tutt'intorno"⁶⁹ (*κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέρχει*). E ancora: "inoltre, poiché c'è un *limite* (*πέρας*) estremo, esso è compiuto / da ogni parte, simile a massa di ben rotonda sfera (*εὐκύκλου σφαίρης*), / a partire dal centro eguale in ogni parte, infatti né in qualche modo più grande / né in qualche modo più piccolo è necessario che sia, da una parte o da un'altra. / Né infatti c'è un non-essere che gli possa impedire di giungere / all'uguale, né è possibile che l'essere sia dell'essere / più da una parte e meno dall'altra, perché è un tutto inviolabile (*πάν ἐστιν ἄσυλον*). / Infatti, uguale da ogni parte (*πάντοθεν ἴσον*), in modo uguale sta nei suoi limiti (*ἐν πείρασι κύρει*)"⁷⁰.

Solo in riferimento alla posizione parmenidea diventa pienamente comprensibile la figura di Democrito e, insieme, si può sciogliere il paradosso a cui, come dicevo in apertura, continua a essere legato il suo nome (l'ambigua convivenza, nella sua riflessione, tra le due dimensioni inconciliabili del *naturalismo meccanicistico* e delle splendide *massime etiche* centrate sulla libertà umana e sul comunitarismo democratico). Il fatto che, storicamente, la comunità pensata da Parmenide come una sfera non soggetta ai processi di corruzione sia concretamente andata incontro alla dissoluzione per via del "cattivo infinito" dell'economia mercantile, foriera di ingiustizia e di disuguaglianza, rende necessario, per Democrito, ripensare su diverse basi la comunità, e più precisamente come possibilità

⁶⁷ Cfr. C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, cit., pp. 90 ss.

⁶⁸ Questa tesi è centrale nell'opera di A. Capizzi, *La porta di Parmenide: due saggi per una nuova lettura del poema*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1975.

⁶⁹ DK, 28 B 8, cit., p. 491.

⁷⁰ DK, 28 B 8, cit., p. 493.

che può essere posta nuovamente in essere tramite la riaggregazione dei giusti ed eterni principi che l'hanno resa possibile: come gli aggregati corporei non sono che unioni di atomi e vuoto, così la giusta comunità che si disgrega e che può ricostituirsi non è se non il processo di aggregazione e di disaggregazione dei suoi giusti principi, secondo quella pluralizzazione dell'essere parmenideo che, nel lessico democriteo, è suffragata dal fatto che gli atomi e il vuoto sono rispettivamente chiamati “il primo ‘essere’ (*τὸ ὄν*) e il secondo ‘non-essere’ (*τὸ μὴ ὄν*)”⁷¹.

Gli atomi sono, infatti, all'origine della corruzione e della generazione, pur essendo essi stessi sottratti a tali processi. La possibilità della corruzione della comunità è ontologicamente fondata sul fatto che le realtà “divengono” non già nel senso – stigmatizzato da Parmenide – per cui passerebbero dal “non-essere” all’“essere” e viceversa, bensì nel senso che sono il frutto dell'aggregazione e della disaggregazione degli atomi eterni e immutabili. Anche nei frammenti democritei, pertanto, la “natura” corrisponde alla strutturazione ontologica del cosmo, interpretato a partire da principi socio-politici desunti dalle dinamiche della concreta vita della *πόλις*. Più precisamente:

Democrito crede che i composti atomici restino permanentemente connessi tra loro fino a un certo momento, fino a quando una necessità più potente e proveniente da ciò che le racchiude li agita e li disperde separandoli reciprocamente. Democrito dice che la *generazione* (*γένεσις*) e il suo opposto, la *corruzione* (*διάκρισις*), si verificano sia negli animali sia nelle piante sia nei mondi⁷².

La *διάκρισις* della giusta comunità avviene quando la “necessità più potente” dell'egoismo anticomunitario prende il sopravvento e “disperde separandoli reciprocamente” i singoli individui che rendono possibile la totalità etica della vita comunitaria. Con la grammatica democritea, sono il “vortice” (*δίνη*) e quel “movimento” (*κίνησις*) negato rigorosamente da Parmenide a rendere possibile il disgregarsi del composto comunitario: “*dal tutto (ἀπὸ του παντός)* si è diviso un vortice di forme atomiche di ogni specie”⁷³, contraddistinte dal loro individualistico vorticare casuale (e insensato) nel vuoto infinito prodottosi in forza dello scatenamento incontrollato della *vis* crematistica.

I principi di Democrito – atomi e vuoto – svolgono allora una duplice funzione simbolica: per un verso, non sono che una pluralizzazione dell'essere parmenideo (gli eterni e incorruttibili principi dell'etica comunitaria); e, per un altro verso, il precipitare casuale e insensato degli atomi nel vuoto metaforizza la dinamica nichilistica di una società “svuotata” di qualsiasi significato comunitario, in balia dell'illimitatezza posta in essere dall'economia mercantile. È in accordo con questa seconda possibilità ermeneutica che deve essere letto il

⁷¹ DK, 68 A 38, cit., p. 1219.

⁷² DK, 68 A 37, cit., p. 1219.

⁷³ DK, 68 B 167, cit., p. 1403.

noto passaggio della *Fisica* aristotelica, in cui lo Stagirita sostiene, a proposito degli atomisti: "dicono che il movimento si verifichi *grazie al vuoto (διὰ τὸ κενόν)*"⁷⁴; lo svuotamento della comunità etica determinato dalle logiche dell'*ἄπειρον* determina il "movimento" che la porta non già verso il "non-essere", bensì verso la disaggregazione, la quale rende pur sempre possibile una "ri-aggregazione" grazie al recupero degli eterni principi della giusta sintesi sociale: la verità della giusta comunità solidale persiste anche dopo che quest'ultima è stata dissolta, rendendo possibile e auspicabile una sua ricomposizione. Infatti – prosegue lo Stagirita – "gli atomi si combinano scontrandosi"⁷⁵, ossia tramite l'"incontro" di individui che tornino a ricostituire la comunità nel frattempo dissoltasi: "accrescimento, diminuzione, alterazione, generazione e corruzione sono, stando a questi autori, conseguenze dell'unirsi e del separarsi di questi corpi primi"⁷⁶, il cui "essere" non potrà mai essere soggetto a processi di corruzione o di annichilimento.

La proverbiale lotta democritea contro le apparenze ingannatrici in nome delle essenze nascoste – ostinatamente letta in chiave meramente gnoseologica – assume così il significato di uno scontro con le opinioni più collaudate di quanti assumono l'esistente, ossia la comunità in preda al conflitto sociale determinato dall'illimitatezza crematistica, come "vera", rinunciando alla più profonda verità degli eterni principi della comunità giusta: "secondo convenzione (*νόμῳ*) è il dolce, secondo convenzione l'amaro, secondo convenzione il caldo, secondo convenzione il freddo, secondo convenzione il colore, mentre *veri sono soltanto gli atomi e il vuoto (ἔτετι δὲ ἄτομα καὶ κενόν)*"⁷⁷.

Di qui, del resto, le due diverse modalità di conoscenza concettualizzate dal nostro autore: vi è, per un verso, la conoscenza "autentica" e fondata dei principi della giusta comunità etica (atomi e vuoto); e, per un altro verso, vi è la conoscenza inautentica e fuorviante del vitreo teatro delle apparenze, dell'esistente "così-com'è", ossia della disaggregazione sociale assunta surrettiziamente come verità ultima⁷⁸: "due sono le forme di conoscenza: una si ha *grazie alle sensazioni (διὰ τῶν αἰσθήσεων)*, l'altra *grazie alla ragione (διὰ τῆς διανοίας)*"⁷⁹. Solo la ragione, sottraendosi alle illusioni dei sensi e della loro mera riproduzione delle asimmetrie dell'esistente, è in grado di fornire una conoscenza autentica, perché tale da attingere gli eterni principi della giusta comunità: in questo senso, secondo una prospettiva che ritorna in Anassagora e in Empedocle, "ciò che sfugge alla visione degli occhi rientra

⁷⁴ DK, 68 A 58, cit., p. 1235.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ DK, 68 A 58, cit., p. 1235.

⁷⁷ DK, 68 B 9, cit., p. 1341.

⁷⁸ Si veda Cfr. V.E. Alfieri, *I due aspetti della teoria del conoscere in Democrito*, in "Athenaeum", n. 30 (1952), pp. 143-160; S. Zeppi, *Intorno alla gnoseologia di Democrito e alla sua posizione nei confronti di quella protagorea*, in "Rivista critica di storia della filosofia", n. 2 (1975), pp. 123-131.

⁷⁹ DK, 68 B 11, cit., p. 1341.

nella sfera della visione dell'intelligenza"⁸⁰ e, di più, rende possibile una critica inesausta – concretamente condotta da Democrito per tutta la vita – contro l'assolutizzazione degli attestati empirici.

Nella prospettiva secondo cui atomi e vuoto metaforizzano il precipitare nell'insensatezza degli individui disgiunti dalla sostanza comunitaria, è particolarmente significativo che Democrito associ espressamente il “vuoto” all'*ἄπειρον*: “Democrito afferma che la natura delle cose eterne risiede in una molteplicità di infinite sostanze minutissime, e le colloca in un altro luogo, di grandezza infinita, che designa coi nomi di ‘vuoto’, ‘nulla’ e ‘illimitato’ (*ἄπειρον*), mentre designa ciascuna di quelle sostanze coi termini ‘qualcosa’, ‘solido’ ed ‘essere’”⁸¹.

Del resto, il fatto che, in coerenza con quanto ho sostenuto a proposito della “galassia presocratica”, siamo anche con Democrito al cospetto di principi inequivocabilmente sociali e politici, è suffragato dal modo in cui il filosofo di Abdera concepisce il costituirsi degli aggregati atomici: infatti, il mutamento che porta alla riaggregazione si basa su “modalità di rivolgimento e modalità di congiunzione. Esse sono anche dette: *forma* (*σχῆμα*), *posizione* (*θέσις*) e *ordine* (*τάξις*). Infatti, per natura *il simile* (*τὸ ὅμοιον*) si muove verso il simile e le realtà congeneri sono indotte a convergere le une verso le altre e ciascuna delle configurazioni, andando a ordinarsi all'interno di un diverso composto atomico, dà vita a un'altra disposizione”⁸².

Ritraducendo in chiave socio-politica il passaggio appena citato, la forma (contro l'informe illimitato), la posizione (contro il vorticare scomposto perché insensato) e l'ordine (contro il caos dell'individualizzazione desocializzante) pongono in essere gli aggregati atomici e sono possibili grazie al fatto che “il simile si muove verso il simile”, ossia grazie al fatto che l'uomo è un *animale comunitario* (uno *ζῷον πολιτικόν*, dirà Aristotele), che tende per natura all'associazione con il simile e al suo riconoscimento. Empedocle esplicherà ulteriormente questo nodo teorico, spiegando come a determinare concretamente i processi di aggregazione e di disgregazione dei composti siano i due principi *sociali* dell'“amicizia” (*Φιλία*) e della “contesa” (*Νεῖκος*), che, con il loro diretto rimando semantico alla vita della *πόλις*, avvalorano la tesi della genesi sociale delle categorie del pensiero. La generazione della giusta comunità è data, nell'ottica empedoclea, dall'aggregazione dei suoi principi ideali, delle sue solide “radici”, tramite l'azione della “concordia” dei cittadini, mentre il “divenire” che porta alla disgregazione⁸³ della comunità si produce per via della “contesa” politica indotta dalle logiche dell'illimitatezza. La sola via da percorrere è allora quella di

⁸⁰ DK, 68 B 11, cit., p. 1343.

⁸¹ DK, 68 A 37, cit., p. 1219.

⁸² DK, 68 A 38, cit., p. 1221.

⁸³ Trova qui pieno riscontro la tesi di Mondolfo, secondo cui il processo cosmico dei Presocratici “è in tutto e per tutto un processo morale” (E. Zeller – R. Mondolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, La Nuova Italia, Firenze 1950-1951, parte I, volume II, p. 35).

una *φιλία* sociale che renda possibile il ricostituirsi della comunità originaria, secondo i suoi eterni principi.

Pur senza fare espressamente riferimento, a differenza di Empedocle, ai principi di *Φιλία* e *Νεῖκος*, Democrito propone una sua terapia ai mali sociali dilaganti nella *πόλις*: perché l'aggregato comunitario permanga stabilmente nella sua forma democratica, senza andare incontro alla corruzione che porta i suoi principi a disperdersi nel vuoto, o, in modo simmetrico, per far sì che l'aggregato torni a comporsi dopo il "travaglio del negativo" che ha portato alla scissione sociale, occorre assumere un'*etica centrata sulla misura*⁸⁴. È soprattutto la dismisura, infatti, a causare la perdita tanto dell'equilibrio democratico quanto dell'armonia individuale:

Negli uomini la *tranquillità dell'animo* (*εὐθυμία*) nasce dalla *misura* (*μετριότης*) imposta al piacere e dall'armonia di vita. Al contrario, l'eccesso e il difetto amano l'instabilità e portano grandi sconvolgimenti nell'animo. Le anime sconvolte dall'alternò signoreggiare di condizioni fra loro decisamente contrarie non sono in grado di essere in equilibrio né ben disposte. [...] Dunque è bene non voler ottenere qualsiasi cosa, ma tranquillizzare l'animo facendosi bastare ciò che si ha⁸⁵.

E ancora, secondo un lessico in cui la morale della misura si intreccia con la politica democratica: "*l'uguaglianza* (*τὸ ἴσον*) è bella in ogni cosa: tali non mi sembrano, invece, né l'*eccesso* (*ὑπερβολή*) né il *difetto* (*ἔλλειψις*)"⁸⁶; "se si oltrepassa la *giusta misura* (*τὸ μέτριον*), le cose più godibili possono diventare le meno piacevoli"⁸⁷; "*il desiderio smisurato* (*τὸ ἀμέτρως ἐπιθυμεῖν*) è tipico del bambino, non dell'uomo"⁸⁸.

Da questa diversa prospettiva, credo che diventi evidente in che senso il pensiero di Democrito possa essere unitariamente concepito come una *riflessione comunitaria* sulle strutture sociali e politiche della *πόλις*, sia pure sempre mediata e schermata dalla *φύσις*, secondo il canone presocratico: del resto, le questioni anche più astrattamente filosofiche o teologiche (dal concetto di "causa" in Hume a quello di "critica" in Kant, dalla nozione di Trinità in Agostino a quella di Dio in Tommaso) devono sempre essere intese come una modalità essenziale, sia pure mediata, obliqua e criptica, con cui gli uomini cercano di rappresentarsi simbolicamente i loro rapporti sociali, in una dinamica con cui l'essere

⁸⁴ Si veda L. Achillea Stella, *Valore e posizione storica dell'etica di Democrito*, CEDAM, Padova 1942.

⁸⁵ DK, 68 B 191, cit., p. 1411.

⁸⁶ DK, 68 B 102, cit., p. 1379.

⁸⁷ DK, 68 B 233, cit., p. 1421.

⁸⁸ DK, 68 B 70, cit., p. 1373. Alla luce di questo pur cursorio attraversamento dei frammenti etici di Democrito, è evidente come – secondo quanto sottolineato dallo stesso Reale – quella del filosofo di Abdera non sia affatto un'etica atea e materialistica. Su questo punto, la nostra tesi è diametralmente opposta rispetto a quella di F. Mesiano, *La morale materialistica di Democrito di Abdera*, Le Monnier, Firenze 1951.

sociale si riflette nell'autocoscienza umana secondo modalità via via più consapevoli e mature.

E allora, in Democrito, tra la riflessione teoretica e ontologica, centrata sui principi degli atomi e del vuoto, e le massime morali, incardinate sull'etica da assumere individualmente e comunitariamente per preservare il tessuto sociale dalla sua disgregazione ad opera delle perverse logiche dell'illimitatezza, non si dà contrapposizione, ma semmai un nesso di "sinergia teorica" e di armonica convergenza. In particolare, le massime morali ci insegnano la via da percorrere, sul piano della nostra esistenza concreta, per conservare, ricomporre e tutelare l'aggregato comunitario dopo aver conosciuto, sul piano teoretico-ontologico, i suoi giusti ed eterni principi. E questo in piena coerenza con l'orizzonte storico della Grecità, che pensa la comunità umana tramite la mediazione delle figure geometriche assunte come modelli perfetti e immutabili dell'equilibrio sociale (l'essere di Parmenide, i numeri di Pitagora, le idee platoniche, ecc.), intendendo la *πόλις* come "spazio politico geometrizzato"⁸⁹ dalla compresenza di *μέτρον* e *δίκη* attuata grazie al *λόγος*.

Non stupisce, allora, che, come in parte già si è mostrato, l'arcipelago eterogeneo delle massime morali democritee presenti, come cifra unitaria, il riferimento etico al *μέτρον* come criterio direttivo per conservare la giusta comunità e preservarla dalla disgregazione: "un desiderio di ricchezze che *non sia mai limitato (μη ὀρίζεται)* dalla sazietà è tollerabile con ben più grandi difficoltà che la massima povertà. I desideri più grandi, infatti, rendono la povertà altrettanto grande"⁹⁰. E ancora: "è di mente saggia chi non si lamenta di ciò che non ha, ma si accontenta di ciò che ha"⁹¹; "chi ha un animo tranquillo e si accontenta di beni misurati gode di una sorte felice"⁹²; "chi si lascia sopraffare dalle ricchezze, non può mai essere onesto"⁹³; "un pesce messo in comune è privo di lisce"⁹⁴; "la moderazione nella grandezza (*εὐογκία*) è sempre più sicura dell'eccesso in grandezza"⁹⁵; "non con i beni corporei né con il denaro, ma con rettitudine e con saggezza, gli uomini diventano felici"⁹⁶.

Il *comunitarismo democratico* diventa in questo modo il cuore della riflessione democritea, il nucleo alla cui luce assumono un significato preciso e una giusta collocazione le tesi apparentemente meno conciliabili del nostro autore, tutte accomunate dall'esigenza di far valere quella *concordia sociale* che, centrata sulla misura, sull'equilibrio e sulla neutralizzazione delle spinte centrifughe fatte valere dalla crematistica, renda possibile lo stabile permanere

⁸⁹ J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, cit., pp. 85-127.

⁹⁰ DK, 68 B 219, cit., p. 1417.

⁹¹ DK, 68 B 231, cit., p. 1421.

⁹² DK, 68 B 286, cit., p. 1437.

⁹³ DK, 68 B 50, cit., p. 1369.

⁹⁴ DK, 68 B 151, cit., p. 1393.

⁹⁵ DK, 68 B 3, cit., p. 1325.

⁹⁶ DK, 68 B 40, cit., p. 1367.

degli aggregati comunitari: “*dalla concordia (ἀπὸ ὁμονοίας)* derivano le opere più grandi e per la Città la vittoria in guerra”⁹⁷. E, come insegna Democrito, “una città *amministrata bene (εὖ ἀγομένη)*, infatti, è il massimo presidio, e dove questo si verifica non manca nulla; e dove ciò è fatto salvo, ogni cosa è salva”⁹⁸.

⁹⁷ DK, 68 B 250, cit., p. 1425. Si veda I. Lana, *Le dottrine di Protagora e di Democrito intorno all'origine dello Stato*, in “Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche”, Roma 1950, pp. 185-211.

⁹⁸ DK, 68 B 252, cit., p. 1425.