

Fulvio Delle Donne

***La solitudine del filosofo: variazioni su un 'paradigma metaforico' dall'antichità al medio evo***

[A stampa in "KOINONIA", XX (1996), pp. 5-31 © dell'autore – Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

I veri filosofi per prima cosa, fin da giovani non conoscono la strada che porta alla piazza, né dove si trovi il tribunale o il palazzo del Consiglio, o qualche altra sede di riunioni pubbliche della città: leggi e decreti, orali e scritti, né vedono né sentono. Intrighi di eterie per cariche pubbliche, e convegni e pranzi e festini con suonatrici di flauto, neppure per sogno viene loro in mente di fare... [Il filosofo] non si astiene da quelle cose con lo scopo di crearsi una fama, ma perché, in realtà, è solo il suo corpo che si trova nella città e vi risiede, mentre la sua mente, giudicando tutte queste cose di scarso, anzi di nessun valore, non le stima per niente, e se ne vola dappertutto, come dice Pindaro, *sotto la terra*, misurando le superfici come un geometra, studiando gli astri *lassù nel cielo*, ed esplorando da ogni parte l'intera natura delle cose esistenti, di ciascuna nella sua interezza, senza abbassarsi a nessuna di quelle che gli stanno vicino(1).

È questo il ritratto del filosofo che Platone, in uno dei dialoghi della piena maturità, fa disegnare a Socrate. Con tale descrizione si può dire che venga stilato, con tutti i crismi conferiti dall'autore e dal contesto (un filosofo, in una discettazione filosofica), l'atto di nascita ufficiale della figura del filosofo che si apparta dalla vita attiva e civile, preferendo alla futile esteriorità degli impegni sociali i doni offerti dalla vita contemplativa e teoretica. Da allora in poi, sempre più frequentemente verrà sottolineato il distacco del filosofo dalla realtà comune. Numerosi sono gli aneddoti e i racconti relativi a teoreti talmente assorti nelle proprie speculazioni da non accorgersi affatto del turbinio di avvenimenti che li avvolge, senza, tuttavia, sfiorarli, oppure talmente dimentichi dei bisogni ritenuti generalmente primari da rinunciarvi senza esserne turbati. Si pensi, solo per dare qualche piccolo esempio di quel tipo di produzione aneddotica ipertroficamente sviluppatasi, al racconto di Archimede che, assorto nei suoi calcoli, non si accorge che la sua città è stata espugnata dai Romani, così da finire trucidato da un soldato troppo zelante(2); o a quelli di Anassagora e Democrito che, incuranti dei beni terreni, per perseguire quelli spirituali lasciano pascolare liberamente le greggi altrui sulle loro proprietà(3).

Insomma, l'immagine del filosofo astratto e portato dalla sua attività a perdere di vista la realtà quotidiana è stata sottoposta a molte fantasiose rielaborazioni. Allo stesso filone di rappresentazione del teoreta assorto nei suoi pensieri, tanto da giungere a distaccarsi completamente dal mondo circostante, è da far risalire anche un aneddoto, che, come altri del genere, ha subito variazioni e attualizzazioni da parte di chi, in ambienti e contesti storici diversi, lo ha raccontato: quello del volontario autoacceccamento di Democrito, che, in quella che fu la sua forma più consueta, trovava motivazione nel desiderio di giungere a una più pura visione dell'assoluto.

Questa leggenda dovette prendere spunto dagli stessi scritti di Democrito in cui egli sosteneva la limitatezza della capacità d'indagine dei sensi:

Vi sono due forme di conoscenza, l'una genuina e l'altra oscura; e a quella oscura appartengono tutti questi oggetti: vista, udito, odorato, gusto e tatto. L'altra forma è la genuina, e gli oggetti di questa sono nascosti [*alla conoscenza sensibile od oscura*]...

Quando la conoscenza oscura non può più spingersi ad oggetto più piccolo né col vedere né coll'udire né coll'odorato né col gusto né con la sensazione del tatto, ma <si deve indirizzare la ricerca> a ciò che è ancora più sottile, <allora soccorre la conoscenza genuina, come quella che possiede appunto un organo più fine, appropriato al pensare>(4).

Non si può risalire, tuttavia, all'inventore dell'aneddoto: l'origine, come sempre, si è persa tra i mille rivoli della storia. Possiamo dire soltanto che esso trovò le prime attestazioni nel I sec. a. C. e che, poi, dopo una fase di quiescenza lunga alcuni secoli, riacquistò una nuova, notevole diffusione grazie, probabilmente, a Vincenzo di Beauvais che lo tramandò, nel basso Medio Evo ad autori dalle diversissime intenzioni, da Iacopo da Cessole, a Franco Sacchetti e a Francesco Petrarca.

È opportuno procedere all'analisi del racconto e della sua ricezione, iniziando la rassegna da Aulo

Gellio, che lo riporta attenendosi fedelmente alla sua forma piú canonica.

Democritum philosophum in monumentis historiae Graecae scriptum est, virum praeter alios venerandum auctoritateque antiqua praeditum, luminibus oculorum sua sponte se privasse, quia existimaret cogitationes commentationesque animi sui in contemplandis naturae rationibus vegetiores et exactiores fore, si eas videndi inlecebris et oculorum impedimentis liberasset(5).

La narrazione è scarna, dossograficamente asettica. Come prima cosa viene ricordata, ma non rivelata, la fonte: «nei libri di storia greca è scritto...». Segue una breve caratterizzazione di Democrito: «uomo degno di venerazione oltre ogni altro e tra i piú autorevoli degli antichi», la quale sembra quasi riportare un giudizio ormai canonizzato dalla tradizione(6). Infine, viene riferita, senza spostarsi minimamente dalla tradizione «ufficiale», la motivazione dell'autoaccecamento di Democrito: «riteneva che le riflessioni e le lunghe meditazioni del suo animo sarebbero divenute piú spedite e piú esatte nell'indagare i principi e le cause della natura, se le avesse liberate dalle attrattive che offre la vista e dagli ostacoli che provengono dagli occhi». Insomma sembra proprio che ciò che ha spinto Gellio a raccontare l'aneddoto sia solo la curiosità erudito-enciclopedica «ad colligendas huiuscemodi memoriarum delectantiuncolas», così come dice nella prefazione alla sua opera. A lui non interessa modificarlo o inserirlo in un contesto strutturato in funzione di una dimostrazione. E non sembra stupirsi di fronte a chi, come Laberio - di cui riporta un frammento che narra lo stesso aneddoto -, apporta sostanziali variazioni. Non si chiede perché l'abbia fatto. Si limita a riportare la seconda versione della *fabella* con la stessa neutralità con cui aveva esposto la prima.

Id factum eius modumque ipsum, quo caecitatem facile sollertia subtilissima conscivit, Laberius poeta in mimo, quem scripsit *Restionem*, versibus quidem satis munde atque graphice factis descripsit, sed causam voluntariae cecitatis finxit aliam vertitque in eam rem, quam tum agebat, non inconcinniter. Est enim persona, quae hoc aput Laberium dicit, divitis avari et parci, sumptum plurimum asotiamque adulescentis viri deplorantis(7).

L'interesse di Gellio per il racconto di Laberio è dovuto alla descrizione del modo in cui Democrito scelse di strapparsi la vista e, dopo aver dato un giudizio sullo stile del mimografo, sottolinea come quella narrazione trovasse presso Laberio una diversa spiegazione: «causam finxit aliam».

Ma passiamo ora al frammento del *Restio* riportato da Gellio, uno dei piú lunghi della produzione del mimografo. Il racconto è inserito in un dialogo: è in senari giambici, versi generalmente adoperati nei *deverbia*. A parlare, a quanto ci dice Aulo Gellio, è un avaro preoccupato del destino dei suoi averi:

Democritus Abderites physicus philosophus  
clipeum constituit contra exortum Hyperionis,  
oculos effodere ut posset splendore aereo.  
Ita radiis solis aciem effodit luminis,  
malis bene esse ne videret civibus.(8)

Laberio innanzitutto ci informa sul modo preciso in cui Democrito riuscì a mettere in pratica il suo proposito autolesivo: collocò avanti a sé uno scudo in modo da far riflettere gli accecanti raggi del sole contro i suoi occhi. Descrizione, questa, che diverge parzialmente da quella fatta da Plutarco nella sua narrazione dell'aneddoto, secondo cui per ottenere l'effetto abbacinante furono utilizzati un fuoco ed uno specchio(9). È nella spiegazione del motivo per cui Democrito giunse alla crudele determinazione, tuttavia, che si ha il maggiore distacco dalla prima versione del racconto: per non vedere i cattivi cittadini vivere fortunati. Ma si tratta solo di un adeguamento, e superficiale per di piú. Infatti, dietro questa riutilizzazione dell'aneddoto di Laberio si nasconde sicuramente un intento moralistico inteso a fustigare il malcostume e il conseguente abbandono dei giusti precetti etici. La sentenziosità gnomica, del resto, è una caratteristica di costante importanza - anche se, probabilmente, non assoluta(10) - del mimo letterario romano: basta pensare alla raccolta dei versi sentenziosi ascritti a Publilio Siro. Lo sfondo moraleggiante è spesso presente anche in altri generi letterari, che, come la commedia, quella di Terenzio soprattutto, fruiscono del pressoché identico campo di ricezione. Il fine del mimo e della commedia, insomma, era, evidentemente, simile: dovevano divertire e, quando possibile, dare esempi di rettitudine morale. L'esempio

morale fornito qui da Laberio era teso a dimostrare che bisogna perseguire la giustizia; la ricerca di quella particolare virtù, allora, sostituisce quella della verità, dell'assoluto: si tratta, come già detto, di un adeguamento, di una semplificazione metonimica, necessaria per il pubblico a cui si rivolge, e forse per se stesso, del modello offerto nella prima versione del racconto. Il fatto che, in Laberio, a ricordare l'aneddoto di Democrito fosse un avaro, tipo umano posto, dal punto di vista etico, ai limiti della società, tanto da essere spesso deriso come si fa per qualcosa che si identifica come diverso, non deve essere preso come una menomazione del valore esemplare del racconto. E non si tratta, qui, di solidarietà per un altro tipo umano, anch'esso visto come disgregato dal contesto sociale, quale è, in effetti, il filosofo. In Laberio, infatti, l'avaro annuncia la propria volontà di riscatto, con cui deve essere, di diritto, riammesso nella stessa società da cui era stato scacciato. Infatti:

sic ego fulgentis splendorem pecuniae  
volo elucificare exitum aetati meae,  
ne in re bona esse videam nequam filium(11).

Il parallelo istituito tra Democrito e l'avaro è semplicemente formale: l'uno si acceca con lo splendore del sole, l'altro con quello del denaro. Diametralmente opposta è invece la finalità: l'uno lo fa per allontanarsi dal mondo, l'altro per ritornarvi. E il passaporto può essere ottenuto solo staccandosi da un altro personaggio moralmente riprovevole, il figlio libertino.

Probabilmente dietro l'enfasi moralistica è da ricercare anche una vena polemica. La tradizione dell'aneddoto, come attesta Gellio e come vedremo in seguito, si può dire che concordi nel riportare l'autoacceccamento del filosofo al desiderio di più sicura conoscenza. Nel mimografo la cecità è ricercata per rifuggire la vista dei malvagi. Questa correzione operata sulla tradizione deve nascondere una ragione implicita, e potrebbe essere spiegata come un'attualizzazione ad una situazione politica ben precisa. Purtroppo sappiamo poco della vita di Laberio, ma quel poco che conosciamo sembra riportarci ad un sentimento politico di opposizione a Cesare. Ci è noto, infatti, che il mimografo rifiutò al cesariano Clodio un mimo(12) e che, durante i ludi del 46, fu costretto, maliziosamente, da Cesare ad accettare la sfida lanciata dall'altro mimografo, Publio Siro, e ad umiliarsi, lui *civis Romanus* e cavaliere, a salire sulle scene: cosa ignominiosa che implicava la perdita della dignità equestre. Di quello scontro scenico ci resta solo qualche frammento del prologo in cui Laberio si lamenta ancora del torto subito(13). Cesare giunse alla determinazione di umiliare Laberio perché suo oppositore? Non siamo in grado di rispondere con certezza a questa domanda, ma la tentazione di affermare che i «mali cives» di Democrito siano, in realtà, una trasposizione di quelli che Laberio avversava, i cesariani, è forte.

Ma torniamo adesso a chi apparentemente segue con precisione la forma canonica della storia: Cicerone. Anche il suo racconto, tuttavia, subisce una variazione; non palese, però, come quella di Laberio: essa è minima, quasi impercettibile, ma proprio per questo, più insidiosa. Vediamo come viene narrato:

Democritus luminibus amissis alba scilicet discernere et atra non poterat, at vero bona mala, aequa iniqua, honesta turpia, utilia inutilia, magna parva poterat, et sine varietate colorum licebat vivere beate, sine notione rerum non licebat. Atque hic vir impediri etiam animi aciem aspectu oculorum arbitrabatur, et cum alii saepe, quod ante pedes esset non viderent, ille in infinitatem omnem peregrinabatur, ut nulla in extremitate consisteret(14).

Cicerone, qui, non dice che fu lo stesso Democrito a togliersi la vista, ma era sicuramente a conoscenza del racconto sull'origine della cecità; è lui stesso che, altrove, ce lo conferma: «cur haec eadem Democritus? qui - vere falsone, quaerere mittimus - dicitur oculis se privasse» afferma nel *De finibus bonorum et malorum*(15). Proprio in questa sua omissione si rivela una variazione dalle implicazioni non trascurabili: si tratta di una semplice dimenticanza o di una volontaria esclusione? È più probabile che si debba propendere per la seconda ipotesi. Egli non doveva, o forse non poteva, credere alla veridicità della narrazione, che troppo contrastava col suo modello del «cum dignitate otium»(16). Ma la ragione dell'omissione, forse, è anche un'altra. L'aneddoto è, infatti, inserito all'interno della dimostrazione che la mancanza della vista non porta alla mancanza della felicità: ricordare che la cecità era stata ricercata volontariamente dall'Abderita gli avrebbe complicato la costruzione e lo avrebbe costretto a spostare il delicato equilibrio espositivo

e speculativo; avrebbe dovuto precisare, come fa nel *De finibus bonorum et malorum*, che l'anima domina e non distrugge i beni corporali(17). D'altronde tutto il racconto è strutturato secondo le linee di una grossa *climax* argomentativa. Comincia col riferire gli svantaggi procurati dalla cecità: Democrito «non poteva, naturalmente, distinguere il bianco dal nero». Subito, però, viene inserito un bilanciamento: «ma poteva discernere il bene ed il male, il giusto e l'ingiusto, l'onesto ed il turpe, l'utile e l'inutile, il grande ed il piccolo». Sembra, insomma, a questo punto, che ci sia una giusta compensazione e che la cecità, anche se menomante fosse sopportabile: «e pur non percependo tutta la varietà dei colori poteva vivere felice, mentre non avrebbe potuto farlo senza la conoscenza delle cose». Ma ecco giungere il ribaltamento delle posizioni e il culmine della *climax* dialettica della costruzione di Cicerone: «anzi egli riteneva che la vista interiore dell'anima ricevesse impedimento dalla vista degli occhi e, mentre tanti, spesso, non vedono neppure ciò che hanno dinanzi ai piedi, egli percorreva tutto l'infinito senza trovare mai alcun limite che lo arrestasse». L'Arpinate dimostra, qui, di conoscere il passo di Democrito - che è già stato più sopra riportato - relativo alla fallacia delle conoscenze suggerite dai sensi, e quelli sulla felicità: «gli uomini non sono resi felici né dalle doti fisiche né dalle ricchezze, ma dalla rettitudine e dall'avvedutezza»(18), oppure «all'anima appartengono la felicità e l'infelicità»(19). Ma soffermiamoci un attimo anche sulla contrapposizione tra Democrito, cieco, e quelli che, pur avendo perfetta la vista, «spesso non vedono neppure ciò che hanno dinanzi ai piedi». Questa affermazione di Cicerone, probabilmente, ha una connotazione polemica ancora maggiore e ancora più precisa di quanto, di primo acchito, ci si potrebbe immaginare. Il riferimento potrebbe, infatti, essere rivolto ad un altro racconto circolante in età antica, e che si riferiva sempre ad un filosofo: Talete. Conviene ricordarlo nella forma datagli da Platone: «Talete mentre studiava gli astri e stava guardando in alto, cadde in un pozzo: una sua giovane schiava di Tracia, intelligente e graziosa, lo prese in giro, osservando che si preoccupava tanto di conoscere le cose che stanno nel cielo, e, invece, non vedeva quelle che aveva davanti, tra i piedi»(20). Il riso della schiava tracia si accompagna a quello dell'altro filosofo che narra, e anche a quello di Cicerone. Insomma, in questo passo, Cicerone dà una propria interpretazione, volontariamente parziale, della filosofia di Democrito come filosofia morale e porta ad un compimento definitivo la svolta della filosofia verso l'interno dell'uomo. Quindi concede la palma a Democrito, che, nella finzione del racconto, ha compreso il vero modo di raggiungere l'assoluto, e deride Talete, che erroneamente e goffamente continua a guardare solo fuori di se stesso. Che l'operazione compiuta sia volontariamente capziosa viene dimostrato con maggiore evidenza nella descrizione che Cicerone, nel *De oratore*, compie dello stile di Democrito, in cui l'Abderita viene chiamato «physicus»(21); e viene implicitamente dichiarata tale dallo stesso Arpinate quando, nel *De divinatione*, lo critica apertamente come naturalista:

Democritus tamen non inscite nugatur, ut physicus, quo genere nihil arrogantius: "Quod ante pedes, nemo spectat, caeli scrutantur plagas"(22).

La contrapposizione è ancora una volta con Talete, ma questa volta Democrito non rappresenta il filosofo che scruta in se stesso, ma il divinatore che millanta la conoscenza del futuro guardando le viscere degli animali:

Verum is tamen habitu extorum et colore declarari censet haec dumtaxat: pabuli genus et earum rerum, quas terra procreet, vel ubertatem vel tenuitatem; salubritatem etiam aut pestilentiam extis significari putat(23).

L'Abderita, qui, viene deriso come il Milesio; ma per questo Cicerone ha bisogno di compiere un altro capzioso scarto rispetto alla tradizione, che raccontava sì delle capacità divinatorie di Democrito, ma ottenute con l'astronomia, ossia con metodo scientifico: lo stesso metodo con cui anche Talete era in grado di predire fenomeni naturali(24). Non importa, allora, che Democrito sia, in effetti, un naturalista, ossia uno di quelli che ancora scrutano il cielo, o, peggio forse, nelle viscere: nel contesto in cui viene raccontato l'aneddoto dell'autoaccecamento il filosofo abderita serviva a Cicerone per portare alta, innanzitutto, l'insegna della filosofia morale.

Alla concezione della speculazione filosofica come possibile solo senza disturbi esterni si doveva opporre Plutarco, che, pur raccontando particolareggiatamente il modo in cui Democrito scelse di togliersi la vista, rigetta come assolutamente non degno di fede l'aneddoto del suo volontario

autoacceccamento.

È falsa quella storia che Democrito volontariamente si privasse della luce degli occhi, fissando uno specchio posto contro un fuoco acceso e affrontandone il riflesso, affinché gli occhi non gli rubassero l'intelletto col richiamarlo troppo spesso al di fuori e lo lasciassero invece chiuso in se stesso, come finestre ben chiuse verso la strada, e tutto rivolto alle cose intellegibili(25).

C'è da domandarsi perché Plutarco, che pur accetta con un «raccontano» molti aneddoti di altrettanto dubbia plausibilità, qui sia, invece, così drastico nel respingere una storia che pure era molto diffusa. I suoi canali di trasmissione dovettero essere, forse, non canonici, se è vero che Diogene Laerzio(26) mostra di non esserne a conoscenza: infatti, pur raccontando la romanzesca morte del filosofo, del suo autoacceccamento non fa parola. Non è, però, la presunta irregolarità della trasmissione dell'aneddoto a spingere Plutarco a rifiutarne l'attendibilità. Esso doveva risultare assolutamente contrario al suo modo di pensare e di concepire l'attività del filosofo, che, conformemente all'etica platonica e stoica, non doveva essere aliena dalla vita sociale(27). Il filosofo è colui che tiene a bada con la ragione le sensazioni:

come credo, la sensazione non deve vagare al di fuori di noi, come una servetta ignorante, ma, inviata dall'animo deve raggiungere rapidamente la sua destinazione per riferire il suo messaggio, e poi, di nuovo, resti ordinatamente all'interno della ragione ubbidendole(28).

Così il filosofo è colui che ha ben ammaestrato i suoi sensi a sottostare ai comandi impartiti dall'intelletto. Democrito, allora, se fosse vera quella storia, non sarebbe un vero filosofo, perché non sarebbe stato in grado di trattenere la corsa disordinata dei sensi. Infatti, solo

i sensi che non hanno ricevuto una retta istruzione e non sono stati esercitati, correndo via, spesso trascinano l'intelletto verso ciò che non è lecito(29).

La posizione di Plutarco, allora, converge con quella di Cicerone sulla definizione dell'*areté*, consistente nella realizzazione della ragione e nel suo dominio assoluto sulle passioni, così come viene suggerito in molte sue opere morali, non nella loro estirpazione(30). Tuttavia, essi divergono nel modo di porsi di fronte al problema etico generato dal racconto. Il primo lo aggira con l'omissione di quella sola parte non assimilabile alle sue speculazioni: l'autoacceccamento; il secondo lo risolve più drasticamente con la sua totale negazione.

Passiamo adesso ad un altro autore che, come Laberio, modifica in maniera sostanziale la leggenda dell'autoacceccamento di Democrito: Tertulliano, che l'attualizza alla radicalità della dottrina cristiana delle origini.

Democritus excaecando semetipsum, quod mulieres sine concupiscentia aspicere non posset et doleret, si non esset potitus, incontinentiam emendatione profitetur(31).

La figura del filosofo teoretico viene completamente stravolta. L'Abderita non è più il contemplativo che si acceca per poter meglio speculare e meglio comprendere l'essenza delle cose, ma è l'uomo, o, meglio, il pagano incapace di sottrarsi alla tempesta generata dai sensi, che lo fa cadere in un perenne stato di concupiscenza. Democrito preferisce la cecità alla vista delle donne, che tutte vorrebbe possedere senza però riuscirci. Ed il suo gesto risulta essere una aperta dichiarazione di incontinenza. Il filosofo, allora, non è più colui che riesce, o che, almeno, nella raffigurazione che se ne faceva in età classica, dovrebbe riuscire a dominare le passioni. Per Tertulliano il filosofo non è posto al di fuori della società, in una solitudine estatica, ma ne fa pienamente parte: egli non è per nulla diverso dagli altri uomini. Immeritati, anzi, sono anche il rispetto e gli onori che gli vengono generalmente tributati. A lui viene contrapposto il cristiano che ricerca la verità e non il suo simulacro.

Quam et illusores et contemptores inimice philosophi affectant veritatem et affectando corrumpunt, ut qui gloriam captant, Christiani et necessario appetunt et integre praestant, ut qui salutis suae curant(32).

Non vi è nulla in comune tra il cristiano ed il filosofo, nonostante qualcuno osi compararli:

adeo quid simile philosophus et Christianus, Graeciae discipulus et caeli, famae negotiator et salutis vitae, verborum et factorum operator, et rerum aedificator et destructor, et interpolator et integrator veritatis, furator eius et custos?(33)

La contrapposizione, ad un certo punto, diventa sostituzione. È il cristiano, non il filosofo, come

credevano i pagani, colui che riesce a non farsi influenzare dal mondo circostante. Riesce a non vedere anche senza accecarsi:

at Christianus salvis oculis feminas non videt: animo adversus libidinem caecus est(34). Insomma un vero ribaltamento dell'aneddoto democriteo, quello operato da Tertulliano; e non di quello solo. Così il suicidio di Speusippo viene trasformato in una morte vergognosa: «audio et quendam Speusippum de Platonis schola in adulterio perisse. Christianus uxori suae soli masculus nascitur»(35); o il rigore di Diogene diviene superbia: «ecce lutulentis pedibus Diogenes superbos Platonis toros alia superbia deculcat: Christianus contumeliosus nec in pauperem superbit»(36). La sua corrosiva intransigenza non trova ostacolo nelle raffigurazioni leggendarie che del teoreta venivano normalmente fatte nell'antichità: anzi proprio da esse prende spunto e vigore per dimostrare come dietro l'apparente rifiuto del mondo si nasconda, in realtà, il più iniquo attaccamento ad esso.

Alla visione di Tertulliano si oppone, ormai in epoca cristiana, Imerio, che dimostra come, nel IV secolo, in ambito letterario greco, la *fabella* venisse ancora ricordata. Il retore, che della cultura classica e dei suoi valori è uno degli ultimi strenui difensori, a dire il vero, vi accenna solo in maniera assai rapida e parziale:

Volontariamente Democrito rendeva infermo il corpo, per dare salute a ciò che ha più valore(37).

Non spiega in che modo Democrito rendesse infermo il corpo, ma, data la tradizione del racconto, sembra chiaro che si riferisca all'autoaccecamiento. Anche la finalità, del resto, continua ad essere quella stabilita dalla tradizione: l'Abderita si arrega un danno apparente per conseguire un benessere effettivamente maggiore. Imerio dichiaratamente utilizza quell'aneddoto, ed altri pure raffiguranti azioni memorabili di antichi filosofi, per farne materiale esemplificativo da utilizzare per condire la sua opera oratoria. Come dagli antichi poeti, soprattutto quelli lirici, bisogna assumere i modelli formali ed espressivi(38), così dagli antichi filosofi, non dai pensatori cristiani, bisogna attingere gli ammaestramenti morali. La contrapposizione, allora, non può essere tra cristiani e pagani, ma, semmai, tra gli stessi filosofi: così l'aneddoto su Democrito serve a dimostrare la fallacia delle proposizioni di Epicuro.

Per alcuni secoli, fino al XIII, del racconto dell' accecamento di Democrito - per quanto mi è stato possibile vedere(39) - non vi sono attestazioni. È difficile, e troppo aleatorio, tentare di spiegare, e *silentio*, una simile interruzione nella tradizione e trasmissione dell'aneddoto, di matrice sicuramente dotta(40). Si potrebbe pensare ad una sorta di disinteresse da parte di una società radicalmente cristianizzata verso un tipo di idealizzazione dell'attività intellettuale troppo lontana, nella concezione, da quella ormai canonizzata; o, forse, si potrebbe ipotizzare una quiescenza ermeneutico-ideologica da parte dei lettori - magari effettivamente pochi - di quei testi che raccontavano la *fabella*. Bisogna aspettare Vincenzo di Beauvais per veder riemergere con frequenza inaspettata l'aneddoto democriteo: Vincenzo si pone sicuramente allo snodo della sua successiva evoluzione. Anch'egli, sia quando lo riporta nello *Speculum doctrinale* (IV 176), sia quando lo ripete pressoché alla lettera nello *Speculum historiale* (III 32), dimostra una propensione erudita assai simile a quella di Gellio.

De Democrito philosopho refert A. Gellius in libro *Noctium Acticarum* quod natione Abderites fuerit et ditissimus, qui omne patrimonium suum relinquens suis civibus Athaenas profectus est, et ibi oculos sibi eruit, tamquam scilicet impedimenta bonorum studiorum, ut vegetiores cogitationes haberet. Laberius tamen dicit eum oculos sibi eruisse, ne videret bene esse malis civibus. Tertullianus dicit quod ideo excecavit seipsum quia mulieres sine concupiscentia aspicere non poterat. Porro merito sibi oculos eruit, qui magicas tenebras oculis humanis invexit(41).

Come già Aulo Gellio, anche Vincenzo di Beauvais riporta tutte le varianti della *fabella*. Del resto la sua opera voleva essere la più vasta e completa di tutte le compilazioni enciclopediche, ed anche in questo caso essa si rivela un vero specchio di tutto lo scibile del tardo Medio Evo. Tuttavia il racconto, se nello *Speculum historiale* costituisce un piccolo momento della più grande narrazione della storia del mondo, nello *Speculum doctrinale* acquista una funzione ben più importante. Nel capitolo in cui è incluso (*De vitiis oculorum*) non è fine a se stesso e non trova impulso nella pura

curiosità antiquaria, come è, invece, per Gellio, ma costituisce un tassello dell'immenso mosaico della *doctrina*, che sola può riscattare l'uomo, e farlo riemergere dall'abisso in cui l'ha fatto precipitare il peccato originale(42). Funzionale a questa dimostrazione della necessità di giungere alla vera sapienza è la narrazione della cecità ricercata da Democrito(43): la visione di ciò che non si deve vedere potrebbe far ripiombare proprio in quell'abisso spirituale da cui l'uomo stenta ad uscire. Vincenzo non è un intransigente difensore della purezza cristiana contro l'immonda abiezione pagana: oramai il Verbo si era diffuso, e c'era già stato chi aveva accolto in quella cristiana la depurata cultura antica; egli, piuttosto, è quasi un paterno confessore che ammonisce a non peccare. È un'esortazione, la sua, a non permettere che gli occhi diventino la porta attraverso cui si accede all'annichilimento dell'animo:

haec enim duo membra sunt quasi duo mortis instrumenta, sive duae ianuae per quas interiora animae bona frequenter diripiunt ipsaque in baratrum praecipitantur(44).

Democrito, allora, non dimostra più, col suo stesso gesto, la propria colpevolezza; egli torna ad essere colui che per non oltrepassare le porte del baratro è disposto aerrarle per sempre: ritorna ad essere un simbolo di purezza. Ancora una volta, come già in Cicerone, si compie una contrapposizione ideale con la storia di Talete, che proprio per privilegiare la vista, cade nel pozzo che si trasforma in baratro mortale, che per Ireneo di Lione diventa una «fossa d'ignoranza»(45), e per Pier Damiani una pozza di putrida fanghiglia(46).

L'aneddoto democriteo viene riportato anche da alcune cronache di ambito inglese, che, però, non sembrano avere una diretta fonte comune. L'utilizzazione più antica è quella di Radulfo di Diceto - vissuto intorno alla metà del XII secolo - nelle *Abbreviationes Chronicorum* che, tuttavia, non fa altro che citare e compendiare - con un riferimento preciso, come di consueto in tale opera - Aulo Gellio:

A. Gellius, Libro XI [*sic!*] capitulo XVII. Democritum philosophum, in monumentis hystoriae Graecae, scriptum est, virum praeter alios venerandum auctoritateque antiqua praeditum, luminibus oculorum sua sponte se privasse, quia existimaret cogitationes commentationesque animi sui in contemplandis naturae rationibus vegetiores et exactiones fore, si eas videndi illecebris et oculorum impedimentis liberasset(47).

Radulfo utilizza solo la prima parte del capitolo di Gellio, tralasciando la citazione di Laberio: forse per una scelta personale, o forse anche per l'assenza di tale parte nel testo gelliano da lui utilizzato, che - così come per il suo contemporaneo Giovanni di Salisburia - doveva essere un'antologia(48).

Se Radulfo di Diceto cita direttamente la sua fonte, per Ranulfo Higden, autore del *Polychronicon*, l'identificazione di essa è più problematica:

Democritus philosophus obiit, de quo refert A. Gellius quod oculos sibi eruit triplici de causa. Primo quia visus exterior eum impediabat a meditationibus interioribus. Secundo quia non poterat aspicere mulieres sine grandi concupiscentia. Tertio quia vidit pravos nimis insolenter agere, et hoc non poterat aequanimitate ferre(49).

Ranulfo cita Gellio, che, tuttavia, non dovette essere la sua fonte diretta, così come non lo dovette essere neppure Vincenzo di Beauvais: se avesse letto il primo non gli avrebbe attribuito tutte le variazioni del racconto; se avesse letto il secondo, probabilmente, non avrebbe ommesso i nomi delle altre *auctoritates* che riportano l'aneddoto e non avrebbe neppure mutato l'ordine di citazione delle diverse versioni. Potrebbe essere lecito, invece, supporre che abbia utilizzato una fonte intermedia, derivata comunque da Vincenzo che, però, doveva generare confusione nel lettore, così da fargli supporre che i motivi dell'accecamento dovessero cooperare simbioticamente. L'Anonimo autore trecentesco dell'*Eulogium historiarum sive temporis*, per la parte della sua opera in cui è contenuta la notizia dell'accecamento, dovette utilizzare come modello l'opera di Ranulfo Higden: identiche sono la struttura del capitolo e la successione degli avvenimenti riportati. Tuttavia il racconto democriteo cambia notevolmente:

Democritus philosophus moritur, de quo legitur quod cum pulcros oculos haberet, nec sine magna concupiscentia mulieres videre posset nec ab illis videri, igitur eruit oculos suos(50).

In un altro punto, poi, specifica che

tantae fuit pulchritudinis quod a mulieribus amore illicito adoptabatur, nec ipse illas videre sine magna concupiscentia potuit; unde oculos suos eruebat ne eas videret(51).

La causa dell'accecamento è, sostanzialmente, quella affermata da Tertulliano, ma in più c'è il particolare della bellezza, quella degli occhi soprattutto. È difficile spiegare tale variazione rispetto sia alla fonte diretta sia a quella più remota: molto probabilmente, però, il nostro Anonimo dovette contaminare il racconto di Ranulfo con quello, coloristicamente più efficace, riportato da altri, forse anche non riferito precisamente a Democrito.

A Vincenzo di Beauvais si deve sicuramente il rinnovo della diffusione dell'aneddoto democriteo negli ultimi secoli del Medio Evo, della quale, tuttavia, conviene, a questo punto, seguire solo alcune linee di tendenza. Sono un parziale volgarizzamento, o, meglio, adattamento, dell'opera del Bellovalicense - o, forse, dei *Flores Historiarum* di Adamo di Clermont, che rappresenta un compendio piuttosto fedele dello *Speculum historiale*, anche se integrato da *excerpta* di altri autori(52) - i *Fiori e vita di Filosafi e d'altri savi e d'imperadori*, un cui capitolo è dedicato a Democrito.

E continuando lo studio, si s'abacinò delli occhi per avere più sottile ingegno e più forti pensieri. E di ciò si ne fue contenzione tra altri savi; ché l'uno disse ch'eli avea sofferto di perdere li occhi perché non volea vedere bene essere a la malvagia gente; l'altro disse che perciò s'era cieco, perché non potea guardare le femine senza carnale desiderio di peccare; l'altro disse che, per ciò ch'avea trovata l'arte maggior ch'el senno delli occhi, si si ne diede questa penitenza che s'accecò(53).

Questo volgarizzamento, degli ultimi decenni del XIII secolo, segna un momento importante nella storia della ricezione dell'aneddoto, perché esso passa da oggetto di disputa essenzialmente filosofica a strumento di svago per il ceto mercantile e per la nascente protoborghesia cittadina. Da esso prenderanno spunti notevoli il compilatore del Novellino e, segnatamente al racconto democriteo, Antonio Pucci nel *Libro di varie storie*, che, tuttavia, al momento di riportare la versione tertulliana dell'accecamento, capovolgendone completamente il significato, conclude dicendo che Democrito, comunque, «per virtude il fece»(54).

Nel Trecento sul racconto verranno a reagire le contraddizioni dei residui retaggi medievali che cominciano a farsi contrapposizione alle esigenze di rinnovamento «umanistico». Nel corso di tutto il secolo la sua ricezione, infatti, è varia e multiforme: oscilla tra moralismo semplicistico e didattico e rinnovamento etico e culturale. Fra' Iacopo da Cessole, scrittore in cui fortissimo si manifesta lo spirito allegorico del Medio Evo, riporta l'aneddoto nelle prime pagine del suo *Solatium ludi schacorum, scilicet regiminis ac morum hominum et officiorum virorum nobilium*(55), calcando perfettamente quello riportato da Laberio:

Legimus etiam Democritum philosophum sibi eruisse oculos ne videret bene esse malis civibus et iniustis(56).

Si tratta, a dire il vero, di una curiosa concordanza che lega due autori, per computo di secoli e per tematiche, lontanissimi tra loro. Iacopo contestualizza l'aneddoto meglio rispetto al mimografo, dal momento che Democrito gode della compagnia di altri filosofi che pure furono pronti a sacrifici simili al suo. L'abbrivio per questa catalogazione viene fornito, pretestuosamente, si può dire, dall'inventore del gioco: il filosofo orientale Xerses, che in Grecia veniva chiamato Philometor, ossia - traduce l'autore - «mensure sive iustitie amator»(57). Questa notizia fornisce a Iacopo l'appiglio per fare l'elenco di chi antepose la giustizia ad ogni altra cosa: Xerses il fantomatico inventore, Teodoro di Cirene(58), Socrate e, appunto, Democrito. Non viene esaltato, con quest'ultimo, il modello della vita contemplativa, ma, come e più che per Laberio, l'ideale dello strenuo ricercatore della giustizia. Le stranezze dell'opera del nostro frate, però, sono ancora altre: poco dopo averlo riferito nella versione laberiana, con assoluta naturalezza, riporta l'aneddoto nella versione più canonica. Così mentre sta spiegando il terzo motivo per cui fu inventato il gioco degli scacchi, ossia per la comune e naturale sete di conoscenza - gli altri due consistevano nel desiderio di correggere il re e in quello di allontanare l'ozio - ricorda che la vista talvolta impedisce di giungere a sottili pensieri:

et quia visus corporalis quandoque multa cogitare impedit utilia, ideo Democritum philosophum legimus oculos sibi eruisse ut vegetiores et acutiores cogitationes haberet(59).

A questo punto si sarebbe tentati di supporre che Iacopo abbia tratto il racconto, nelle due versioni

da lui finora utilizzate, dall'opera di Aulo Gellio, che nel Medio Evo aveva trovato una circolazione abbastanza ampia. Ma questa ipotesi diventa insostenibile di fronte alla terza citazione che il frate fa della storiella di Democrito a proposito della necessità di essere onesti e casti per chi ha bisogno, per il proprio lavoro, di assoluta concentrazione ed applicazione. Qui viene utilizzata la versione di Tertulliano, secondo cui il filosofo si accecò per la sua concupiscenza:

Terculianus [sic!] refert Democritum philosophum excecasse seipsum eoquod mulieres aspicere sine concupiscentia non valebat(60).

Può darsi che Iacopo abbia conosciuto sia l'opera di Gellio che quella di Tertulliano, ma è più probabile che egli abbia ripreso quegli aneddoti da un repertorio di *exempla*, uno dei tanti che venivano utilizzati per la composizione di prediche e, nelle scuole, per esercitazioni retoriche, o forse dallo *Speculum* di Vincenzo di Beauvais. Come è spiegabile, però, che il nostro frate abbia riportato nella stessa opera, e, addirittura, a distanza assai ravvicinata, i tre esiti diversi dello stesso racconto? Forse si trattò di una sua distrazione; ma sembra più lecito propendere per una sua assoluta indifferenza di fronte all'evidente incongruenza di ciò che narra. Gli aneddoti, da lui riportati in grandissima quantità, hanno una funzione essenzialmente esemplare; a lui non importa generare piacere e distrazione, così come può essere, invece, per Gervasio di Tilbury o per Walter Map; a lui importa solo la funzione esemplare, pedagogica, del racconto. Infatti, l'opera di Iacopo, piuttosto che a spiegare e a dare precetti sul gioco degli scacchi, come ci si potrebbe aspettare dalla prima parte del titolo, è tutta protesa a volgere in senso morale ogni cosa ad esso connessa. L'argomentazione moraleggiante, che è l'unica cosa che gli interessa, tuttavia, non si inserisce in una più ampia visione etica, che, anzi, rimane allo stadio primordiale e, magari, superficiale: per questo non propende per alcuna delle tre versioni; tutte gli vanno bene e tutte utilizza per dimostrare cose diverse tra loro. Simile tipologia eticamente ingenua, quella del «fabula docet», si può riscontrare anche in un altro autore del Trecento, Franco Sacchetti, che pure ripete la storia dell'autoccecamento dell'Abderita, riportandola, però, alla forma più consueta: «per avere più sottili intendimenti»(61). Nel novellatore, addirittura, quell'aneddoto viene posto alla fine di una novella: è una novella nella novella, si sarebbe tentati di dire. Ed ha il compito di condire la «morale» che, come in una favola popolare, dà l'ammaestramento finale:

i ciechi sono di molto più sottile intendimento che gli altri; che la luce il più delle volte, mirando or una cosa e or un'altra, occupa l'intelletto dentro.

Se Iacopo da Cessole e Franco Sacchetti citano la *fabella* senza preoccuparsi di andare a ricercare il significato più profondamente radicato in essa, Francesco Petrarca la riconduce, invece, all'ideale più meditato della *vita solitaria*. Passando in rassegna coloro che, tra gli antichi, si attennero a quel modello di vita così dice dell'Abderita:

Quere a Democrito: fatebitur se sibi oculos eruisse, ut et videret verum et veri hostem populum non videret(62).

Democrito si toglie la vista non solo per contemplare il vero, ma anche per non vedere la folla, nemica della verità: per ricercare, insomma, la solitudine necessaria alla speculazione. Ritoccano la causa del volontario accecamento, Petrarca attualizza la storiella per meglio inserirla nella dimostrazione di ciò che sta affermando. Il gesto del filosofo non ha più le connotazioni dell'esemplarità semplificata, ma ritorna ad avere quelle sublimi della inattingibilità del saggio. Petrarca non si pone più di fronte all'aneddoto con l'indifferenza che aveva spinto Iacopo da Cessole ad accettarne tutte le varianti; esse, anzi, neppure bastano, dal momento che si sente costretto a crearne un'altra. Con lui quel racconto ritorna ad essere collegato, in qualche modo, all'ideale della vita contemplativa. Anche in questo si può leggere la sua contrapposizione con i contemporanei che riportavano lo stesso aneddoto: l'ideale «umanistico» di Petrarca, così come il «buon Dio» di Aby Warburg, si nasconde anche in un piccolo particolare. Dai classici Petrarca attinge l'ideale dell'*otium*, e dalla loro diretta lettura, non dai repertori che offrono quanto occorre ad ogni occasione, attinge la storiella di Democrito. Ma l'esaltazione della virtù degli antichi non può andare disgiunta da quella dei Padri e dei Santi cristiani, così come si desume anche dal *De vita solitaria*, e l'*otium* letterario non può non lambire l'*otium* religioso. L'esigenza della fede si mostra ancora insopprimibile, ma si comincia a fare duttile, in prospettiva della sostanziale identità dell'uomo virtuoso che, non importa se pagano o cristiano, può rappresentare un modello perenne.

Sia consentito, a questo punto, tornare alla versione piú canonica del racconto: Democrito si tolse la vista per potersi dedicare senza alcun tipo di distrazione alla speculazione filosofica. Dopo aver esaminato l'aneddoto in tutte le sue rifrazioni ed aver assistito, come in un gioco di specchi deformanti, a tutte le sue variazioni ed attualizzazioni, si può affermare che la figura di Democrito rappresenta una «metafora». Metafora, tuttavia, non intesa come espediente retorico o struttura linguistico-semiotica, ma nel senso proposto da Hans Blumenberg: come asse portante della logica della fantasia, che irrompe proprio dove non riesce a fare breccia la logica della filosofia. Così può essere un «residuato storico», un «rudimento sulla via dal mito al logos», e come tale è «indice della provvisorietà che caratterizza, cartesianamente, la situazione ancora sempre storica della filosofia, la quale deve commisurarsi all'idealità regolativa del logos puro». Ma può anche essere un «elemento primo della lingua filosofica, un traslato irriducibile alla proprietà della terminologia logica» e in quanto tale lo si potrebbe denominare «metafora assoluta», enunciato, cioè, «non risolvibile in concetti», e perciò «parte essenziale della storia del pensiero». In questo senso, allora, appaiono sotto una luce diversa anche quelle metafore inizialmente qualificate come resti rudimentali, «in quanto proprio la pretesa cartesiana a una teleologia di logicizzazione, nel cui contesto esse vengono appunto indiziate come 'residuati', avrebbe finito con l'infrangersi di fronte all'esistenza di traslati assoluti»(63). Le metafore sono «*tropoi* (in senso etimologico e non solo retorico), modi originari di 'rivolgersi' al mondo, di orientarsi e disporsi nei confronti della realtà, atteggiamenti che si assumono ancor prima di ogni presa di posizione riflessiva»(64). La metafora assoluta è una «traslazione della riflessione da un oggetto dell'intuizione su un concetto del tutto diverso, il quale forse non può mai comprendere direttamente una intuizione» ed ha la caratterizzazione di un «modello in funzione pragmatica, dal quale ottenere una 'regola della riflessione' che possa 'applicarsi' nell'uso dell'idea della ragione»(65).

Nel caso della storiella di Democrito, la metafora doveva essere, in origine, quella, ennesima, del contrasto tra teoresi e prassi, tra contemplazione e azione, in breve, tra *bios theoretikòs* e *bios praktikòs*. Del resto era stato quello stesso filosofo a dire che chi vuol vivere tranquillamente non deve darsi troppo da fare né per le faccende private, né per quelle pubbliche(66). Essa non doveva differire molto da quella di altri aneddoti, come ad esempio - per rimanere solo su Democrito, che presto dovette essere inteso come modello di contemplativo(67) - quello in cui l'Abderita rinuncia all'eredità paterna che gli spettava(68) o quello, ancora, in cui, pur potendo conseguire una notevole ricchezza grazie ad una ben riuscita speculazione economica, rinuncia senza batter ciglio a tutti i guadagni, contento di aver dimostrato, a chi spregiava le ricerche da lui compiute, che avrebbe potuto ottenere in qualsiasi momento tutto ciò che voleva(69).

Nunc prorsus statui, ut, quoniam tanta controversia est Dicaearcho familiari tuo cum Theophrasto amico meo ut ille tuus *tòn praktikòn bion* longe omnibus anteponat, hic autem *tòn theoretikòn*, utrique a me mos gestus esse videatur(70)

dice Cicerone informandoci di quanto questo contrasto, le cui radici risalgono alla crisi della *pòlis*, fosse diventato, per lui e per i suoi contemporanei, ineludibile(71). Si tratta di una contrapposizione dirompente, certo, quella riassunta nella figura dell'Abderita, ma non insanabile come quella che, nella storia raccontata da Platone, sopra riferita, divide Talete dalla schiava tracia. Lì il riso della donnetta sanciva la solitudine irrimediabile del teoreta(72). Riso che scherniva la contemplazione dell'assoluto che strania dalla realtà circostante, ma che, forse, fustigava chi millantava quella ricerca e fingeva quello straniamento. Nella descrizione socratica del filosofo che abbiamo riportato all'inizio, Platone sembra, infatti, tenerci particolarmente a sottolineare che il teoreta non ricerca l'allontanamento dalla società con secondi fini, «con lo scopo di crearsi una fama, ma perché, in realtà, è solo il suo corpo che si trova nella città e vi risiede, mentre la sua mente, giudicando tutte queste cose di scarso, anzi di nessun valore, non le stima per niente, e se ne vola dappertutto». Così, Platone, che prima sembra associarsi al riso della servetta, se ne distacca per ricongiungersi spiritualmente a Talete e difendere la veracità della vita contemplativa contro chi la reputava solo una messa in scena: «la medesima facezia si può riferire a tutti quelli che dedicano la loro vita alla filosofia», fa dire a Socrate(73). Questa è una difesa che dimostra come tale irriverente rappresentazione del filosofo già serpeggiasse; del resto basta ricordare come

Aristofane, nelle *Nuvole*, facesse oggetto della sua critica caustica proprio Socrate sospeso in un cesto nel pensatoio per meglio contemplare le cose celesti, mentre i discepoli che lo attorniano, con la testa china, esaminano quello che succede sotto terra.

Ma sulla metafora del contrasto tra vita contemplativa e vita attiva è venuta sedimentando - in un intrico indissolubile che ha finito per alterarne totalmente la fisionomia - un'altra: quella del conflitto tra chi scruta il cielo e chi invece guarda in se stesso, ossia, per adoperare termini socratico-platonici, tra *sophìa* e *phrònesis*. Essa nasce quando la prima non basta piú, non è piú adeguata; o forse quando passa da strumento di canzonatura della massa ad oggetto di autoriflessione dei filosofi. Quando Platone racconta l'aneddoto della caduta di Talete tale processo trasfigurativo è già stato innescato. Nella sua rappresentazione di Socrate come dell'unico in grado di far convergere *phrònesis* e *sophìa* nella pura conoscenza dell'essere, nella conoscenza teoretica dell'idea, già sono presenti tutti i germi; anche se l'etica era da lui considerata una semplice parte della filosofia, accanto alla logica e alla fisica, l'evoluzione del suo pensiero si orientava sempre piú verso lo slegamento della dottrina dell'*ethos* e della virtù dalla filosofia teoretica e dalla teologia(74). Con le filosofie ellenistiche quel processo evolutivo, lento e graduale, si venne delineando con maggiore precisione, aprendo la strada ad una concezione dell'etica sempre piú radicale; e fu allora, quando soprattutto Epicuro faceva dell'appartata quiete intima l'unico mezzo per raggiungere la felicità, ossia l'assoluto, che quella metafora dovette nascere. Alla sua ulteriore trasformazione, poi, abbiamo avuto modo di assistere nell'analisi dei passi di chi, da Laberio a Sacchetti, le ha dato forma letteraria adattandola alle proprie concezioni filosofiche, alle proprie dottrine religiose, o, anche, ai propri intenti pedagogici. La storiella di Democrito diventa così lo specchio in cui si rovescia quella di Talete, anche se già nelle varianti di quest'ultima, e soprattutto in quella, dalle connotazioni tragicamente patetiche, in cui la caduta provoca addirittura la morte(75), sembrano aprirsi varchi interpretativi volti a suggerire non il rifiuto assoluto della speculazione filosofica *tout court*, ma solo di quella esclusivamente fisica. Insomma, mentre per Talete il vedere lontano è pericoloso, e addirittura mortale, per Democrito il non vedere affatto è l'unico sistema per congiungersi con l'assoluto, che è «in interiore homine». C'è da chiedersi, però, perché proprio Democrito divenga il protagonista di questo modello filosofico. Evidentemente, nel periodo in cui sorsero tutte le narrazioni a lui legate, egli doveva apparire abbastanza antico da risultare ammantato di un'aura fantastica; la sua storicità, tuttavia, forniva una garanzia di innegabile autenticità: anche lui, così come Talete, doveva essere considerato quasi un personaggio preistorico, un protofilosofo. Non importa che, in realtà, non sia stato il primo investigatore scientificamente coerente del problema morale(76), ma che, probabilmente, a partire da un certo momento, forse da Aristotele, sia stato inteso come tale. La sua speculazione etica, del resto, è sembrata spesso viziata dalle interferenze dei filosofi che hanno tramandato le sue massime(77).

Similmente a quanto accade per Talete, comunque, la difficoltà di coniugare verità ed empiria è ricavabile anche dall'aneddoto su Democrito: anzi in quest'ultima la verità sembra diventare irraggiungibile senza un sacrificio estremo e paradossale. Per l'Abderita, però, la solitudine necessaria alla speculazione non si associa a quella a cui è condannato dalla comunità: i tempi sono cambiati, così come la prospettiva da cui si osserva il suo gesto. Egli non viene deriso, ma riceve la consolazione dell'ammirazione di quanti raccontano la sua storia. Sia pure sottoposto ai necessari adeguamenti, il racconto diviene modello non solo per i filosofi - che soli si posero a difendere Talete per sostenere il loro proprio ruolo - ma anche per chi filosofo non era, e che neppure voleva rivolgersi ad un pubblico di dotti: come Laberio e, quattordici secoli dopo, il novelliere Franco Sacchetti. Tertulliano, in quest'ottica, sembra rappresentare un'eccezione; né verrà seguito dagli autori a lui successivi. Del resto l'apologista, per portare a compimento la sua sostituzione dei valori cristiani a quelli pagani, ha bisogno di stravolgere non solo la forma (come, invece, si era limitato a fare Laberio) ma anche il senso della storia. Tertulliano, però, implicitamente, può essere preso come punto di partenza per una nuova concezione della vita contemplativa, intesa naturalmente in senso cristiano: quella mistica. Questa tendenza è riscontrabile soprattutto se si osserva l'attualizzazione che compie anche dell'aneddoto di Talete, «caduto» perché poneva attenzione alle cose della natura piuttosto che al loro creatore(78). Per raggiungere l'«unio mystica» con Dio non c'è bisogno di occhi capaci di guardare lontano, perché

per quanto lontano possano arrivare sarà sempre troppo vicino: ed è per questo che Talete cade, deriso questa volta da un Egizio, cioè dalla sapienza piú antica. Quella mistica è la strada che verrà seguita ed ampliata, poi, anche da Agostino e, segnatamente all'aneddoto taletiano, da Taziano, che rimprovera al teoreta di Mileto e ai filosofi in generale di non voler guardare in sé stessi(79). Sicuramente Democrito non pose al centro della sua speculazione il *bios theoretikòs*, che solo nei secoli successivi sarebbe diventato un problema fondamentale con cui i filosofi si sarebbero confrontati. Ma nei secoli successivi Democrito dovette sembrare talmente lontano da provocare la sua trasfigurazione in mito. Della sua biografia non ci rimane piú nulla che non sia leggenda: i dati della sua vita sono quelli ideali, fantastici. Probabilmente in lui sarebbero da ricercare gli elementi utili a spiegare l'origine di quel processo metamorfico, ma, ormai, è quasi impossibile riuscire a riconoscerli. La sua leggenda nacque già nel III secolo a. C. e continuò a crescere e ad arricchirsi per molti secoli ancora, tanto da assumere sfumature sempre nuove ed adeguate all'evoluzione della civiltà e della cultura(80). Democrito diventa il mezzo, forse l'unico, per raffigurare col linguaggio della fantasia ciò che il linguaggio filosofico non riusciva ad esprimere compiutamente: diventa metafora. Egli, suo malgrado, ha finito per rappresentare perfettamente l'ideale del *bios theoretikòs*: anzi, ha finito per coincidere con esso, riuscendo a resistere a tutte le trasformazioni, piú o meno profonde, che a quell'ideale, e conseguentemente a lui, sono state imposte.

### Note

(1) PLAT., *Theaet.* 172 C-174 A. Traduzione di C. Mazzarelli, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano 1991, pp. 222-23.

(2) PLUT., *Marc.* 19.

(3) PHILO, *de vita contempl.* VI 49, 12 (ed. Cohn-Wedland); DIO CHRYSOST., 54, 2; CIC., *de fin.* V 29, 87; HOR., *ep.* I 12, 12 ss.

(4) Questo frammento è tratto da SEXT. EMP., *adv. math.* VII 138. La traduzione di V. E. Alfieri è tratta dall'edizione italiana di H. DIELS-W. KRANZ, *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Bari-Roma 1990, 68 B 11.

(5) *Noct. Att.* X 17, 1.

(6) Gellio, in genere, non è parco nell'uso di epiteti elogiativi; tuttavia, qui, come anche in V 3, sembra insistere soprattutto sulle qualità del *vir* piuttosto che su quelle del *philosophus*: forse proprio in virtù di questo aneddoto?

(7) *Noct. Att.* X 17, 2.

(8) *Romani mimi*, ed. M. Bonaria, Roma 1965, p. 59-60.

(9) *De curios.* XII, 521 D. L'analisi del racconto di Plutarco verrà effettuata dettagliatamente piú oltre.

(10) Così come sembra, invece, voler sostenere F. GIANCOTTI, *Mimo e gnome. Studio su Decimo Laberio e Publio Siro*, Firenze 1967, *passim*.

(11) Questi versi seguono quelli già citati.

(12) MACROB., *sat.* II 6, 6.

(13) I versi piú notevoli ci sono tramandati da MACROB., *sat.* II 7, 5. Cfr. anche la citata edizione di Bonaria, pp. 71 ss.

(14) *Tusc. disp.* V 39, 114.

(15) V 29, 87. Probabilmente c'è una connessione con questa storiella anche negli *acad.* II 23, 74.

(16) Cfr. P. BOYANCÉ, «Cum dignitate otium» = *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles 1970, pp. 114-34 (ma già pubblicato nella *Revue des études anciennes*, XLIII, 1948, pp. 5-22).

(17) IV 7 ss.

(18) La traduzione è di V. E. Alfieri per l'ed. it. di H. DIELS-W. KRANZ, *I presocratici*, op. cit., 68 B 40.

(19) Ivi, 68 B 170.

(20) *Teaeth.* 174 A. La traduzione è quella, citata, di C. Mazzarelli.

(21) I 11, 49.

(22) II 13.

(23) *Ibidem*. Qui Cicerone doveva tenere presenti la storiella, raccontata da PLIN., *nat. hist.* XVIII 273, in cui Democrito, riuscendo a prevedere una buona raccolta di olive, acquista il possesso di tutti i frantoi conseguendo una notevole ricchezza, a cui, però, rinuncia per dimostrare semplicemente che la speculazione filosofica non è inutile; e quella in cui l'Abderita salva la popolazione da una pestilenza (PHILOSTR., *v. Apoll.* VIII 7, p. 313, 17).

(24) HERODOT., I 74; CLEM. ALEX., *strom.* I 65 (ed. Stählin); CIC., *de div.* I 49, 112; PLIN., *nat. hist.* II 53.

(25) *De curios.* XII, 521 D: «ἐκείνο μὲν ψεῦδος ἐστὶ, τὸ Δημόκριτον ἐκουσίως σβέσαι τὰς ὄψεις ἀπηρεϊσάμενον εἰς ἔσοπτρον πυρωθὲν καὶ τὴν ἀπ' αὐτοῦ ἀνάκλασιν δεξάμενον, ὅπως μὴ παρέχωσι θόρυβον τὴν διάνοιαν ἔξω καλοῦσαι πολλακίς, ἀλλ' ἐῶσιν ἔνδον οἰκουρεῖν καὶ διατρίβειν πρὸς τοῖς νοητοῖς, ὥσπερ παρόδιοι θυρίδες ἐμφραγεῖσαι».

(26) IX 34 ss.

(27) Cfr. K. ZIEGLER, *Plutarco*, con aggiornamento di B. Zucchelli, Brescia 1965 (traduzione dell'articolo contenuto in *RE*, XXI, 1, 1951, coll. 639-962), pp. 31-34.

(28) *De curios.* XII, 521 C.: «δεῖ δ', ὡς οἶμαι, μὴ καθάπερ θεράπαιναν ἀνάγωγον ἔξω ῥέμβεσθαι τὴν αἴσθησιν, ἀλλ' ἀποπεμπομένην ὑπὸ τῆς ψυχῆς ἐπὶ τὰ πράγματα συντυγχάνειν αὐτοῖς ταχὺ καὶ διαγγέλλειν· εἶτα πάλιν κοσμίως ἐντὸς εἶναι τοῦ λογισμοῦ καὶ προσέχειν αὐτῶ».

(29) Ivi: «αἱ μὴ τυχοῦσαι παιδαγωγίας ... ὀρθῆς μηδ' ἀσκήσεως αἰσθήσεις προεκτρέχουσαι καὶ συνεφελκόμεναι πολλακίς εἰς ἃ μὴ δεῖ καταβάλλουσι τὴν διάνοιαν».

(30) Cfr. K. ZIEGLER, *Plutarco*, op. cit., pp. 361 ss.

(31) *Apol.* XLVI 11. L'edizione seguita è quella data da E. Dekkers per il CC Ser. Lat. I, Turnhout 1954.

(32) Ivi, XLVI 7.

(33) Ivi, XLVI 18.

(34) Ivi, XLVI 11.

(35) Ivi, XLVI 10. Cfr. DIOG. LAERT., IV 3.

(36) Ivi, XLVI 12. Cfr. DIOG. LAERT., VI 26.

(37) *Ecl.* III 18: «ἐκὼν δὲ ἐνόσει [τὸ] σῶμα Δημόκριτος, ἵνα ὑγιαίνῃ τὰ κρείττονα...».

(38) Cfr. il classico contributo di G.E. RIZZO, «Saggio su Imerio sofista», in *Rivista di filologia e di istruzione classica*, XXVI (1898), pp. 515-16.

(39) La ricerca è stata estesa a tutte le collezioni di testi che potevano riportare un simile aneddoto. Non è stato trascurato, tuttavia, lo spoglio di altre opere non pubblicate all'interno di tali raccolte.

(40) Dallo spoglio di S. THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature*, ed. rivista ed ampliata, Copenhagen 1955-58, non è stato possibile riscontrare alcuna versione popolare che in qualche modo potesse essere collegata, sia pure soltanto nell'ispirazione o nel significato latamente morale, a questo racconto.

(41) *Spec. doct.* IV 176. Mi è stato possibile consultare solo l'edizione stampata a Venezia nel 1591. Essa tuttavia si presenta assai scorretta, tanto che sono stato costretto ad emendare molteplici ed evidenti errori.

(42) Cfr. il proemio dello *Speculum*.

(43) L'aneddoto è inserito nel libro in cui si parla della scienza pratica che coincide con l'etica: «practica autem ipsa est ethica sive moralis scientia, moralis tamen scientia plerumque strictius accipitur pro illa parte Ethica, quae dicitur monastica» (III 1).

(44) *Ibidem*.

(45) *Adv. haeret.* V 20, 2.

(46) *De div. omnipot.*, c. 12 (PL CXLV 615); *ep.* V 1 (PL CXLIV, 336 s.).

(47) Ed. W. Stubbs, in *Opera Historica* («*Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*», LXVIII), I, Londra 1876, p. 38.

(48) Cfr. J. MARTIN, «Uses of tradition: Gellius, Petronius and John of Salisbury», in *Viator*, X (1979), pp. 59-60.

- (49) III, 18, ed. C. Babington («*Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*», XLI), III, Londra 1871, p. 272.
- (50) I 30, ed. F. Scott Haydon («*Rerum Britannicarum Medii Aevii Scriptores*», IX), I, Londra 1858, p. 60. Per l'utilizzazione di Ranulfo Higden come modello cfr. l'introduzione alla citata edizione, p. XLIII.
- (51) III 121, p. 422.
- (52) Quest'opera, terminata nel 1270 e inviata, nel 1271, con una lettera dedicatoria, a Gregorio X, è ancora inedita, tranne che per qualche riga pubblicata da O. Holder-Egger nei MGH, SS, XXVI, 1882, pp. 591-2.
- (53) L'edizione seguita è quella di A. D'Agostino, Firenze 1979, pp. 106-8. Il passo in questione, comunque, può essere letto in *La letteratura italiana. Storia e testi*, III, *La prosa del Duecento*, a c. di C. Segre e M. Marti, Milano-Napoli 1959, p. 522, che, però, segue l'ed. di H. VARNHAGEN, *Über die «Fiori e vita di filosafi ed altre savii ed imperadori» nebst dem italienischen Texte*, Erlangen 1893. Alfonso D'Agostino, nella nota di commento alle rr. 11-12 della sua ed., p. 107, fa notare che la frase «l'altro disse che per ciò ch'avea trovata l'arte maggior ch'el senno delli occhi» non rende la fonte «Porro: merito sibi oculos eruit qui magicas tenebras oculis humanis invexit» e che il volgarizzatore scambia *porro* per un antroponimo, per il nome, cioè, di un terzo savio, e, quindi, come sua abitudine, lo rende in italiano con un sostituito.
- (54) A. PUCCI, *Libro di varie storie*, ed. A. Varvaro, Palermo 1957, 34, 23, p. 240.
- (55) I 2. L'opera, che raccoglie molte curiosità, trovò subito così ampia divulgazione e così grande successo che già nel Trecento fu tradotta in molte lingue volgari, e nella seconda metà del XV secolo fu pubblicata a stampa numerose volte. La versione in italiano può essere letta nell'edizione datane da P. MAROCCO, *Volgarizzamento del libro de' costumi e degli offizi de' nobili sopra il gioco degli scacchi*, Milano 1829. Sull'autore cfr. T. KAEPPELI, «Pour la biographie de Jacques de Cessoles», in *Archivum fratrum Praedicatorum*, 1960, pp. 149-57.
- (56) I 2. Non vi sono edizioni recenti dell'opera. Cito pertanto dalla stampa senza note tipografiche, ma Tolosa 1494, presso Heinrich Mayer, conservata nella Biblioteca Corsiniana di Roma: cfr. *l'Indice generale degli incunaboli delle biblioteche d'Italia*, a c. di T.M. Guarnaschelli ed E. Valenziani, II, Roma 1958, p. 59 nr. 2716.
- (57) *Ibidem*.
- (58) Iacopo si riferisce a quanto viene raccontato da VAL. MAX., VI 3.
- (59) *Ludus scach*. I 3.
- (60) Ivi, III 3.
- (61) *Trecentonovelle* 198 («uno cieco da Orvieto con gli occhi mentali, essendogli furato cento fiorini, fa tanto col suo senno, che chi gli ha tolti gli rimette donde gli ha levati»). Si è seguita l'edizione di R. Fornaciari per la «Biblioteca Carducciana», a cura di E. Li Gotti, Firenze 1957.
- (62) *De vita solitaria* II 12. Petrarca cita l'aneddoto in maniera più o meno implicita anche nell'*Africa* IX 209 s.; nel *triumphus Fame* III 77 s. e nella seconda redazione III 37 ss.; nel *familiarum rerum liber XVII* 8, 5.
- (63) H. BLUMENBERG, *Paradigmi per una metaforologia*, Bologna 1969, (ed. or., *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn 1960), pp. 5 ss.
- (64) R. BODEI, *Introduzione* a H. BLUMENBERG, *La leggibilità del mondo*, Bologna 1984 (ed. or., *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a/M 1981), p. XIX.
- (65) H. BLUMENBERG, *Paradigmi*, op. cit., p. 8.
- (66) Cfr. PLUT., *de tranq. an.* 2, 465 C; SENEC., *de tranq. an.* XIII 1; SENEC., *de ira* III 6, 3; CLEM. ALEX., *strom.* II 130.
- (67) Cfr. A. GRILLI, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano-Roma 1953, pp. 133-37.
- (68) DIOG. LAERT., IX 35; AELIAN., *var. hist.* IV 20.
- (69) PLIN., *nat. hist.* XVIII, 273. Questo episodio viene riferito da ARISTOT., *pol.* A 11, 1259a 6 ss., da DIOG. LAERT., I 26, e da CIC., *de div.* I 49, anche a Talete, ma senza dire, tuttavia, che il filosofo restituì il denaro. La diversa conclusione di Plinio, insomma, è un altro indice dell'ulteriore sviluppo dell'ideale contemplativo convertito in morale.

(70) *Ad Att.* II 16.

(71) Per avere un quadro più preciso di questo problema, assai complesso, cf. soprattutto W. JAEGER, *Genesi e ricorso dell'ideale filosofico della vita*, in appendice a IDEM, *Aristotele*, Firenze 1947, pp. 557-617 (ed. or., «Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideal», in *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse*, 1928, pp. 390-421); e A. GRILLI, *Il problema della vita contemplativa*, op. cit., dove, tra l'altro, alle pp. 192-200, si discute specificamente proprio di Cicerone. Sul problema della vita contemplativa nell'Arpinate, comunque, si legga anche P. BOYANCÉ, «Cicéron et la vie contemplative» = *Études* cit., pp. 89-113 (già apparso in *Latomus*, XXVI, 1967, pp. 3-26).

(72) Cfr. H. BLUMENBERG, *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria*, Bologna 1988 (ed. or., *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt a/M 1987). Questo libro che rappresenta un ampliamento del saggio dello stesso autore, *La caduta del protofilosofo o la comicità della teoria pura*, Parma 1983 (ed. or., «Der Sturz des Protophilosophen. Zur Komik der reinen Theorie, anhand einer Rezeptiongeschichte der Tales-Anekdote», in *Poetik und Hermeneutik*, VII, 1976, pp. 11-64), offre una straordinaria disamina della ricezione dell'aneddoto taletiano lungo tutta la storia della civiltà occidentale.

(73) PLAT., *Theaet.* 175 A-B. La traduzione è ancora quella, citata, di C. Mazzarelli.

(74) Cfr. W. JAEGER, *L'ideale filosofico della vita*, op. cit., pp. 567 ss.

(75) Essa si legge nella corrispondenza apocrifia tra Anassimene e Pitagora acclusa alla vita del primo da DIOG. LAERT., II 4.

(76) Cfr. E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I, Vol. V, a cura di A. Capizzi, Firenze 1969, (ed. it. di E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1891), pp. 261 ss.

(77) Per la bibliografia relativa al problema dell'autenticità dei frammenti etici di Democrito e a quello della loro sistematicità si può vedere l'aggiornamento di A. Capizzi al citato volume di E. ZELLER, pp. 282 ss.

(78) *Ad nat.* II 4, 18-19.

(79) *Ad Graec.* II 8-9 e XXVI 1.

(80) Probabilmente la stessa sorte può essere riscontrata anche nella riutilizzazioni del più famoso «mito della caverna» platonico, in cui, nella contrapposizione tra buio e luce, viene delineato il contrasto tra mondo empirico e mondo trascendente. Cfr., a questo proposito, H. BLUMENBERG, «Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung», in *Studium Generale*, X (1957), pp. 432-47, spec. pp. 437-38; K. GAISER, *Il paragone della caverna. Variazioni da Platone ad oggi*, Napoli 1985; si veda anche, da ultimo, LINDA M. NAPOLITANO VALDITARA, *Lo sguardo nel buio. Metafore visive e forme grecoantiche della razionalità*, Roma-Bari 1994.