

**Epicuro**

**Lettere a Erodoto e a Meneceo**

Traduzion e commento a cura di Dario Zucchello

## Lettera a Erodoto

---

### Premessa: *canonica* e sistema in Epicuro

In un passaggio (X, 29-33) della *Vita di Epicuro* scritta da Diogene Laerzio (III secolo d.C.), che rimane fonte fondamentale per la ricostruzione del pensiero e dell'opera del filosofo, noi troviamo importanti indicazioni sulla articolazione della dottrina epicurea e in particolare su un suo aspetto, quello *gnoseologico*, presente nei testi conservatici, senza però esservi specificamente affrontato come accadeva, invece, per la *fisica* e l'*etica*:

Le dottrine che sono contenute in esse [le opere composte dal filosofo] cercherò di esporle riportando tre sue epistole, nelle quali è riassunta tutta la sua dottrina [si tratta di quelle a Erodoto, Pitocle e Meneceo, la cui tradizione risale per noi appunto alla testimonianza di Diogene]. [...] Incominceremo dalla prima dopo aver premesso qualcosa su quella che secondo lui è la partizione della filosofia.

Essa si divide, dunque, in tre parti: la canonica, la fisica, l'etica. La canonica costituisce come la introduzione a tutto il complesso della dottrina, ed è contenuta solo nell'opera che si intitola *Canone*. [...] Gli epicurei sono soliti unire la canonica e la fisica chiamandola scienza del criterio e del principio, e degli elementi; definiscono la fisica scienza della generazione e della distruzione, e della natura; l'etica disciplina di ciò che è da scegliere e da respingere, dei generi di vita e del fine. Essi respingono la dialettica come cosa superflua: dicono che ai fisici è sufficiente procedere secondo la voce naturale delle cose.

Nel *Canone* Epicuro sostiene che i criteri della verità sono le sensazioni, le prolessi e le affezioni. Gli epicurei aggiungono anche le percezioni intuitive dell'intelletto [...].

Egli ritiene, infatti, che ogni sensazione è arazionale e non partecipa della memoria. Né si produce da se stessa, né, prodotta da altro può aggiungervi o togliergli qualcosa. Né vi è qualcosa che possa confutarla. Una sensazione omogenea non può confutarne altra omogenea, in quanto ambedue hanno lo stesso valore; né una eterogenea altra eterogenea, perché non sono criteri degli stessi oggetti; né il ragionamento, perché ogni ragionamento dipende dalle sensazioni; né, infine, l'una può confutare l'altra perché a tutte ci atteniamo. E il fatto che la sensazione attinge la realtà conferma la veracità dei sensi. È un fatto che noi vediamo e sentiamo, così come soffriamo. Per cui anche riguardo alle cose che non cadono sotto i sensi bisogna procedere nell'induzione partendo dai fenomeni. E infatti anche tutte le nozioni provengono dalle sensazioni, per incidenza, analogia, somiglianza, unione, intervenendovi anche in parte il ragionamento. E sono vere anche le visioni dei pazzi e quelle dei sogni, poiché producono un moto percettivo, e ciò che non esiste non può produrre alcun moto.

La prolessi dicono che è come un apprendimento o retta opinione, o idea, o nozione universale insita in noi, vale a dire la memoria di ciò che spesso si è presentato alla nostra mente dall'esterno come per esempio: quella cosa fatta in una determinata maniera è un uomo. Infatti, nel momento stesso che si dice uomo, grazie alla prolessi si pensa ai suoi caratteri secondo i dati precedenti delle sensazioni. Per ogni nome dunque ciò che immediatamente da esso è significato ha i caratteri dell'evidenza. E non potremmo mai ricercare nulla se prima non ne avessimo avuto esperienza [...]. Né potremmo mai nominare alcuna cosa se prima non ne conoscessimo per mezzo della prolessi i suoi caratteri. Le prolessi sono dunque chiare e evidenti.

Anche l'opinione trae origine da un primitivo elemento di evidenza, facendo riferimento al quale noi possiamo porci delle domande come per esempio questa: «Dove sappiamo che questo è un uomo?». Chiamano l'opinione anche presunzione, e dicono che può essere vera o falsa: se riceve conferma oppure non riceve attestazione contraria è vera; se invece non riceve conferma o riceve attestazione contraria è falsa. [...]

Le affezioni dicono essere due, il piacere e il dolore, che si danno in ogni essere vivente, e l'una è conforme a natura, l'altra le è contraria; e in base a queste si giudica di ciò che si deve eleggere e fuggire. Le indagini riguardano due oggetti: le une le cose, le altre l'espressione pura e semplice.

Il brano consente di rilevare i limiti della tradizionale ricezione *sistematica* del pensiero epicureo, evidentemente piegato a modelli che erano più adeguati a descrivere l'impianto dell'insegnamento stoico. Infatti Diogene cercava di conservare la tripartizione di *logica*, *fisica* e *etica* tipica di quella filosofia, essendo poi però costretto a riconoscere che essa, nel caso di Epicuro, valeva solo in

apparenza, dal momento che ciò che egli definisce, con riferimento a un'opera non conservata, *canonica* impropriamente poteva fungere da surrogato di una *logica*, sia per l'imbarazzo epicureo nei confronti delle procedure formali che la sua stessa testimonianza esplicita (il rifiuto della *dialettica*), sia per la stretta connessione con la *fisica*, sia infine per l'ufficio subordinatamente introduttivo che il *kanôn* rivestiva nei confronti della scienza della natura e dell'etica.

D'altra parte la titolazione *Kanôn* manifestava tale funzionalità, indicando programmaticamente la *regola* da adottare per la costruzione delle due scienze effettivamente contemplate nel progetto culturale epicureo: come documenta Diogene, i seguaci definivano la *canonica* (letteralmente) *teoria del criterio e del principio, e riguardante gli elementi*. Dalle sue norme gnoseologiche e metodologiche si doveva quindi procedere nello sviluppo dell'indagine fisica, la quale, in ogni caso, era circolarmente presupposta, nella misura in cui le tesi centrali per il criterio discriminante erano emanazioni (come avremo modo di verificare commentando la *Lettera a Erodoto*) dei suoi fondamenti atomistici. Un motivo ulteriore per non prevedere una autonoma destinazione sistematica alla riflessione sul *criterio*.

Tuttavia l'ufficio preliminare potrebbe intendersi anche in un senso diverso, da cogliere forse dietro il riferimento al *principio* e agli *elementi*: come suggerisce lo stesso Diogene più avanti, la rottura con le consuetudini dialettiche avveniva privilegiando *le voci delle cose*. Allora la *canonica* poteva effettivamente esercitare un ruolo di fondazione nell'ambito della *fisica* (e, mediamente, dell'*etica*), riducendosi in ultimo i principi logici a principi fisici, alla manifestazione stessa della natura nella esperienza e nel linguaggio. Tale lettura è confermata da alcune pagine di Cicerone (*De fin.*, I, 19, 33; I, 7, 22), il quale per un verso segnalava la direzione eversiva, rispetto alla tradizione della dialettica, imboccata dal filosofo greco, tutto inteso a determinare nell'ambito della *fisica* la *efficacia delle parole* e la *natura del discorso*, per altro stigmatizzava chiaramente gli effetti di tale pratica, in cui la riduzione alle *voci delle cose* vanificava il problema della definizione e ogni conseguente attenzione formale alle articolazioni del discorso.

Veniamo ora a un esame della testimonianza.

Secondo Diogene, Epicuro avrebbe sostenuto che tre sono i criteri della verità: *sensazioni* (*aistheseis*), *prolessi*, *anticipazioni* (*prolêpseis*) e *affezioni* o *passioni* (*pathê*); cui gli epicurei avrebbero aggiunto le *percezioni intuitive dell'intelletto* (*phantastikas epibolas tês dianoias*). Criteri di verità, in altre parole mezzi per palesare alla mente ciò che è reale.

In primo luogo, le *sensazioni*, vero cardine della gnoseologia del filosofo. Come risulterà anche da un nostro successivo approfondimento, esse attingono la realtà (e sono dunque *evidenti*) in virtù della loro:

puntualità (sono *alogiche*, non partecipano della ragione o della memoria, non sono, in altre parole, manipolate soggettivamente attraverso aggiunte o sottrazioni);

passività (scaturiscono come effetti di una azione reale e in questo senso sono *vere/reali*; nuovamente, la indipendenza rispetto all'arbitrio di un soggetto ne garantisce la oggettività rispetto al loro contenuto immediato);

inconfutabilità (non potranno sconfessarsi a vicenda: quando omogenee in quanto equipollenti, quando eterogenee perché incommensurabili; neppure potranno essere confutate razionalmente, dal momento che proprio esse costituiscono il punto di partenza, il *principio* di ogni ragionamento).

In pratica Epicuro assumeva la offensiva antisensistica di Platone, portata avanti in diversi dialoghi, dal *Menone* al *Teeteto*, rovesciandone completamente gli esiti: proprio perché incapace di dar ragione di sé, perché priva di un retroterra o di uno sviluppo logico-esplicativo, la sensazione andava individuata come criterio primo, garanzia di verità. La oggettività (da precisare) della sensazione scaturiva insomma dalla impossibilità di una sua manipolazione a opera della ragione, dal suo carattere meramente *registrativo* del reale. Probabile anche una presa di posizione provocatoriamente dogmatica rispetto allo scetticismo implicito nella valutazione dei sensi in Democrito, accentuatosi nelle riprese del IV secolo a.C. (Metrodoro, Nausifane).

Alla evidenza della sensazione rimanda poi la *prolessi* o *anticipazione*: essa in effetti nasce dal sedimentarsi delle sensazioni che assicurano una impronta (*typos*) nell'anima, in grado così di

raccoglierle per schemi, incasellarle per tipi, garantendo un efficace orientamento. In questa prospettiva duplice era la sua funzione:

organizzare le rappresentazioni sensibili passate in *concetti* o *idee* (*ennoiai*): ragione per cui è stata talvolta intesa come il corrispettivo sensistico dell'*universale* concettuale aristotelico; anticipare sulla base degli schemi consolidati le nuove esperienze (con eco probabile delle celebri preoccupazioni del *Menone* platonico sulla necessità di un pre-sapere per orientare il sapere nella conquista della verità).

La *evidenza* (*enargheia*) della *prolessi* è in realtà una estensione di quella della *sensazione*, cui essa si riduce, limitandosi a fissarla nella memoria, vincendone la puntualità e assicurandone la universalizzabilità. Se per il primo criterio il pensiero corre direttamente a Platone, per il secondo, al di là della indubbia eco polemica nei confronti dell'innatismo di marca platonica, non si può non rinviare anche ad Aristotele, specialmente alla pagina iniziale della *Metafisica* dove il filosofo di Stagira disegnava il percorso apprensivo dalla sensazione, attraverso la memoria, alla esperienza, quindi, nella concettualizzazione, all'arte e alla scienza. Con una fondamentale correzione in direzione sensistica, che esclude qualsiasi ricorso alle facoltà di una anima immateriale.

La testimonianza rimarca comunque una terza funzione della *prolessi*, quella linguistica: è infatti al reticolo di schemi ricavati dalle sensazioni che si riferiscono immediatamente i segni linguistici, che in tale rimando acquisiscono e possono conservare il proprio significato, certificato essenzialmente dal contatto con la realtà.

A partire dalle evidenze sensibili (sempre vere e reali) può articolarsi anche l'attività del giudizio, la spontanea operosità della mente (*loghismos*), che si traduce in previsioni, *presunzioni* (*hypolêpseis*), da cui è possibile scaturiscano verità o falsità, a seconda che la opinione espressa riceva conferma o smentita nella sensazione.

L'ultimo criterio individuato da Epicuro, nella ricostruzione di Diogene, è rappresentato dalle *affezioni* (*pathe*) di *piacere* e *dolore*, che, in quanto risvolti emotivi delle sensazioni, ne condividono recettività e puntualità (e dunque oggettività e evidenza), manifestando immediatamente la natura. A loro spetterà un ruolo ovviamente centrale, come verificheremo, all'interno dell'*etica*.

Rimane problematica la questione del presunto quarto criterio introdotto dagli epicurei posteriori: il ruolo delle *percezioni intuitive dell'intelletto* (*phantastikê epibolê tes dianoias*) in Epicuro non è, infatti, facilmente determinabile. L'espressione greca, che si potrebbe tradurre letteralmente con *contatto* (ma anche *slancio* o *attenzione*) *immaginativo* (*rappresentativo*) *dell'intelletto* (ovvero *della ragione* o *della mente*), probabilmente doveva indicare quelle rappresentazioni che non investono direttamente gli organi di senso ma l'anima (per esempio quelle riguardanti le divinità, come verificheremo nel commento alla *Lettera a Meneceo*). In questa accezione Epicuro non poteva considerarle *criterio* distinto dalle sensazioni, cui erano sostanzialmente riducibili, fatta salva la differente ricezione.

Presumibilmente nell'espressione l'aggettivo intendeva specificare solo una tipologia di intuizioni, quelle appunto associate a immagini. È invece possibile che, più genericamente, *intuizione* (*contatto, slancio*) *dell'intelletto* segnalasse l'attività spontanea dell'anima grazie alla quale essa era in grado di eccedere (ecco il perché dello *slancio*) il limite della puntualità sensitiva, svelando quanto si celava dietro i fenomeni (cogliendo, ad esempio, nel caso della fisica, i principi), oppure di concentrarsi sui dati percettivi, così da neutralizzarne il flusso. In questo senso, si potrebbe parlarne come di un atto di focalizzazione e riconoscimento (*contatto*) da parte dell'anima, impegnata nel confronto, nell'accostamento analogico a partire dalle sensazioni (come testimonia anche Diogene). Fu forse il rilievo di tale funzione a livello gnoseologico a giustificare, a un certo punto, la sua elezione a *canone* particolare, accanto a quelli direttamente collegati alla ricettività delle affezioni.

-----

## § 1 [Argomento della lettera]

Epicuro saluta Erodoto.

[35] Erodoto, per coloro che non possono impegnarsi nell'esame di ogni mio scritto sulla natura, o analizzare le opere maggiori che ho composto, ho preparato un compendio di tutta la mia dottrina, che permetta loro di ritenere sufficientemente nella memoria almeno le dottrine fondamentali, così che in ogni occasione, nelle questioni più importanti, siano in grado di venire in soccorso a se stessi, nella misura in cui si applichino allo studio della natura. E anche coloro che hanno già fatto sufficienti progressi nella conoscenza della intera mia dottrina devono tenere bene a mente lo schema complessivo di tutta la trattazione. Infatti, della intuizione del tutto abbiamo spesso bisogno; non così di quella dei particolari.

[36] Occorre dunque rifarsi all'intera dottrina e ritenere saldamente a memoria quel tanto che basti a trarre la intuizione essenziale delle cose, e donde si possa derivare la minuta conoscenza dei particolari, quando si siano ben compresi e ricordati gli schemi più generali. Poiché anche per chi abbia conseguito una compiuta conoscenza la massima perfezione consiste proprio nel sapersi rapidamente servire delle intuizioni; impossibile questo se non si riduce il complesso della dottrina in elementi e definizioni semplici. Non può infatti abbracciare compiutamente il successivo svolgimento dell'intera dottrina chi non sia capace di riassumere in brevi massime nella sua mente anche ciò che sia stato approfondito nei dettagli.

[37] Poiché tale metodo è utile a tutti coloro cui è familiare lo studio della natura, io che invito a un costante impegno in questa indagine, e in questa norma massimamente trovo la tranquilla serenità della mia vita, ho per te composto anche questo compendio, che è un riassunto degli elementi di tutta la mia dottrina.

### Letture del testo

L'apertura della epistola ne rivela l'intenzione didascalica, di illustrazione dei cardini della dottrina fisica del maestro, e ipomnemata, di sostegno alla sua acquisizione e memorizzazione, così come la destinazione a un uditorio composito, di neofiti ma anche di *progređiti*. In questa prospettiva essa consente, forse, di intravedere l'approccio didattico seguito da Epicuro:

coloro che si avvicinavano per la prima volta all'insegnamento erano destinati a un esercizio di assimilazione delle brevi enunciazioni con cui gli elementi principali (*stoicheiomata*) erano proposti;

in un secondo momento, adeguatamente controllati e dominati i fondamenti, era possibile procedere a dettagliare i singoli aspetti della dottrina, rammemorando, a seconda dei casi e degli ambiti specifici, gli elementi indispensabili;

l'esercizio di rammemorazione rimaneva essenziale anche per coloro che avessero sufficientemente approfondito le proprie conoscenze, dal momento che assicurava costantemente (e velocemente) la possibilità di padroneggiare il complesso della dottrina.

L'impressione è quella di una didassi improntata sostanzialmente in senso dogmatico, con risvolti, almeno per quel che concerne l'attitudine richiesta ai neofiti, quasi fideistici. Non solo: Epicuro discerne esplicitamente tra un nucleo essenziale di conoscenze, che ha funzione evidentemente orientante rispetto alle finalità stesse dell'insegnamento, tanto da dover essere periodicamente rispolverato, e le sue articolazioni, destinate soprattutto allo specialista. Tale rilievo ha ovviamente un significato nel contesto di una lettera intesa come epitome di fisica; il tono suggerisce comunque un risalto valoriale, che l'autore esprime soprattutto nella urgenza di un controllo della globalità della dottrina, tramite la rammemorazione dei suoi principi.

Non era insomma un atteggiamento critico, di discussione dei fondamenti avanzati dal maestro (sul tipo rappresentato in alcuni dialoghi platonici, segnatamente il *Parmenide*, nella sua prima parte), quello sollecitato dall'insegnamento nel discepolo. Dal quale, d'altra parte, come può facilmente cogliersi, non si pretendeva una formazione pregressa che fornisse supporto al curriculum didattico della scuola, diversamente da quanto richiesto per accedere alla Accademia platonica. Il tono dell'opera si appalesa nella reiterazione di espressioni come *abituati a pensare che, è necessario ritenere che ecc.*, che, mentre ribadiscono lo scarto tra maestro e discente e la relativa soggezione

fideistica, denotano, nel campo della indagine fisica, la possibilità di progredire speditamente seguendo il solco tracciato dalla sintesi proposta.

Ciò consente di marcare un altro aspetto che segna tutto il compendio: il riferimento allo schema (*typos*) generale e alla *intuizione (epibolê)* del tutto risulta adeguato a un esercizio di apprendimento la cui ultima intenzione è etica. La *physiologia*, lo studio della natura, avviato dalle sue prime fondamenta o sinotticamente richiamato ai suoi principi e in ogni caso saldamente ancorato alla loro rammemorazione, si inquadra nella dimensione più ampia (e in questo senso si svaluta la specializzazione) della scelta di una vita serena, cui devono mostrarsi funzionali gli sforzi teoretici, altrimenti vani. La caratteristica didascalica della lettera si giustifica proprio alla luce di tale rivelazione etica, che investe totalmente il valore dell'esistenza di chi è chiamato a meditarla.

#### Approfondimento: la *gnoseologia* epicurea nella ricostruzione di Sesto Empirico

Dobbiamo a Sesto Empirico (II-III secolo d.C.) una importante discussione (*Adversus mathematicos*, VII, 203 ss.) riguardo alla *canonica* di Epicuro, che può consentire di mettere a fuoco i risvolti della *gnoseologia* contenutivi.

Epicuro, di quelle due cose strettamente congiunte tra loro che sono la rappresentazione e la opinione, sostiene che la rappresentazione, che chiama anche evidenza, sia sempre vera.

Come le affezioni primarie, il piacere e il dolore, derivano da qualcosa che le produce e le corrispondono, il piacere da cose piacevoli, il dolore da cose dolorose, e non è possibile che ciò che produce piacere non sia piacevole, né ciò che produce il dolore non sia doloroso, ma è necessario che il piacere sia per sua natura piacevole e il dolente doloroso, così anche per quelle affezioni rappresentative a noi proprie è necessario che sempre sussista l'oggetto della rappresentazione stessa, che le produce, e questo oggetto non potrebbe causare la rappresentazione in quella data forma se non fosse completamente tale quale ci appare. La stessa cosa si deve pensare di tutte le altre rappresentazioni prese singolarmente. Ciò che è visibile non solo si manifesta tale, ma è così quale esso appare; e ciò che si ode non solo si manifesta udibile, ma anche in realtà è tale, e per le altre è lo stesso.

Tutte le rappresentazioni sono quindi vere e ben a ragione: sostengono gli epicurei, infatti, che se una rappresentazione appare vera quando è prodotta da qualcosa che esiste e le corrisponde, e ogni rappresentazione è prodotta da qualcosa che esiste e le corrisponde, allora ogni rappresentazione dovrà necessariamente essere vera.

Alcuni sono ingannati dalla differenza delle rappresentazioni che sembrano provenire da uno stesso oggetto sensibile, come per esempio qualcosa che si vede, differenza per la quale l'oggetto appare diverso per colore o per forma o per qualche altro carattere. Credono così che di queste rappresentazioni diverse e in disaccordo una sia necessariamente vera, l'altra invece, all'opposto, falsa. Ma ciò è stolto e proprio degli uomini che non conoscono la natura delle cose.

Non si vede infatti l'oggetto (per rimanere ai visibili) in tutta la sua realtà, ma il colore di esso. E del colore parte appartiene all'oggetto vero e proprio, come nel caso delle cose che si vedono da vicino o da distanza moderata, parte è fuori dell'oggetto e si trova nello spazio contiguo, come nel caso delle cose che si vedono da lontano. Questo, mutandosi nello spazio frapposto e ricevendo una forma appropriata produce una rappresentazione solo approssimativamente uguale a quella che esiste in realtà. Analogamente, non si sente né il suono che è nel vaso di bronzo percosso, né nella bocca di chi grida, ma quando giunge ai nostri sensi [...].

È proprio della falsa opinione pensare che la cosa che causava rappresentazioni fosse la stessa, vista da vicino o da lontano. Il senso deve solo cogliere ciò che è evidente e lo colpisce, come il colore, non discriminare che altro è ciò che sta qui, altro ciò che sta là. Per questo tutte le rappresentazioni sono vere; ma le opinioni non sono tutte vere, bensì presentano una differenza. Infatti alcune sono vere, altre false, dal momento che sono giudizi nostri sulle rappresentazioni, e alcune le giudichiamo bene, altre male; o per il fatto che aggiungiamo o attribuiamo a esse qualcosa, o perché qualcosa ne togliamo, e in genere interpretiamo male la sensazione, che è arazionale.

Dunque per Epicuro le opinioni sono alcune vere, altre false: sono vere quelle confermate e che non ricevono attestazione contraria dalla evidenza, false quelle che sono smentite e non confermate dalla evidenza.

Confrontata con la testimonianza di Diogene riprodotta in precedenza, la argomentazione di Sesto precisa in modo chiaro il senso del privilegiamento epicureo della *sensazione* come *criterio* di verità.

Intanto, sin dalla apertura, Sesto è impegnato a mantenere distinte *rappresentazione* (*phantasia*) e *opinione* (*doxa*): tutto il brano è percorso dalla convinzione che solo il disconoscimento di quella distinzione possa avere generato il pregiudizio nei confronti della gnoseologia epicurea. La *rappresentazione*, che potremmo dire *sensibile*, è rigorosamente vincolata a uno schema causale, nel quale essa figura come l'effetto che, per il fatto stesso di essere, necessariamente deve rinviare a una causa reale capace di determinarne le caratteristiche. Lo stesso Sesto, più avanti nella stessa opera (*Adv. Math.*, VIII, 9), potrà marcare il vincolo realtà-verità, sostenendo che il filosofo greco *non faceva distinzione tra l'essere vero e l'esser esistente*.

L'accostamento alle *affezioni primarie* (*prota pathê*), fondamentali, del *piacere* e del *dolore* è, in questo contesto, molto esplicita: esse, in quanto affetti, passioni, recettività insomma, sono prodotte immediatamente da altro che non può non manifestare in esse la propria natura, non può realmente esistere se non come *piacevole* o *doloroso*. Analogamente le *affezioni rappresentative* devono immancabilmente rinviare a una causa determinante in grado di manifestarsi nella rappresentazione (Sesto utilizza l'espressione *phantaston*, calco di *aisthêton* e *noêton*, termini tecnici della tradizione platonica per *sensibile* e *intelligibile*).

All'autore preme soprattutto rimarcare, da un lato, l'aspetto effettuale della *phantasia* e quindi il nesso ineludibile con un *phantaston* (*rappresentabile*, oggetto della rappresentazione) altrettanto reale (è appunto tale realtà a conferire al nesso verità), dall'altro la necessaria espressione della natura del *rappresentabile* nella *rappresentazione*, anche in questo senso, dunque, sempre *vera*. Essa sarà non solo prodotta *da*, ma pure *conforme a* uno specifico oggetto. Sesto può in proposito citare un sillogismo epicureo, probabile eco del confronto con le tradizioni formali aristoteliche o stoiche: se le rappresentazioni (sensibili) sono vere qualora prodotte da qualcosa esistente cui corrispondono, e tutte sono effettivamente prodotte da qualcosa che esiste e cui corrispondono (come abbiamo appena visto), allora tutte le rappresentazioni (sensibili) sono vere.

Sesto è poi molto puntuale nel determinare l'origine del fraintendimento della lezione gnoseologica epicurea: le differenti rappresentazioni di un oggetto non comportano contraddittorietà o relativismo, ma si devono riconoscere come effetti della situazione rappresentativa. Infatti ogni sensazione ha un suo correlato oggettivo cui si riferisce immediatamente, e questo a sua volta può coincidere tendenzialmente con l'oggetto, quando la esperienza sensoriale si verifichi in condizioni ottimali (nell'esempio del visibile quando essa avvenga a ridosso dell'oggetto), oppure riferirsi a esso solo mediamente, con il concorso di ciò che si frappone (quando, ad esempio, si percepisce da lontano).

Come spiegherà la *Lettera a Erodoto*, nella sensazione il rapporto immediato è tra l'organo di senso e la pellicola atomica (*eidôlon*, *simulacrum*) emanata dai corpi: la oggettività del sentire è da valutare in questa ottica rappresentativa. Tutte le sensazioni saranno dunque vere, eventi reali, fedelmente riproducenti il simulacro atomico coinvolto (e in questo evidenti), ma non tutte palesando fedelmente l'oggetto. Il compito di discriminare e dunque attingere quella mediata oggettività è proprio dell'opinare, e implica una dimensione di spontaneità che ci rende attivi nel giudicare, e quindi responsabili di successi e fallimenti: alla puntuale verità delle rappresentazioni sensibili subentra, nella *opinione*, la oscillazione tra vero e falso, totalmente ascrivibile alle funzioni intellettuali dell'anima.

Il giudizio cui si riconduce l'*opinione* fa scaturire verità o falsità nel processo della *conferma* o *smentita*, in altre parole nel confronto dei dati rappresentativi raccolti, quando possibile, in condizioni percettive differenti, alla luce, infine discriminante, della *evidenza*. Nel contesto ciò significa interpretare quei dati tenendo conto della possibilità (o meno) di un incontro ravvicinato con l'oggetto, capace di assicurare o rifiutare definitivamente oggettività alla nostra opinione.

-----

## § 2 [Norme da seguire in ogni indagine]

Per prima cosa, Erodoto, bisogna che sia chiaro ciò che è al fondo delle parole, per poter fare a esso riferimento nel giudicare delle opinioni, degli oggetti di indagine o di quelli che presentano difficoltà, così da non cadere in confusione, procedendo all'infinito nelle nostre dimostrazioni, e non usare parole vuote di senso.

[38] Infatti, per avere un punto di riferimento nei casi dubbi o nelle indagini o nei giudizi, è necessario badare sempre al significato originario di ogni vocabolo, senza avere bisogno di ulteriori dimostrazioni.

Così pure si deve considerare tutto secondo le nostre sensazioni e, in generale, secondo le intuizioni, sia della mente, sia di qualunque altro criterio, come anche secondo le affezioni del momento, per avere modo di fare induzioni su ciò che deve avere conferma e ciò che non cade sotto i sensi.

### Lettura del testo

Il brano che abbiamo isolato, dopo l'esordio destinato a rilevare le intenzioni della comunicazione, svolge sinteticamente un ufficio metodologico, nella duplice accezione che tradizionalmente si associa all'aggettivo: da un lato le istruzioni proposte concorrono a sgombrare il campo dalla vanità dei vuoti discorsi, dall'altro tracciano il percorso dalla immediatezza della sensazione alla scienza.

Sembrirebbe indiscutibile, sullo sfondo, un rapido confronto con la lezione platonica (del *Menone* soprattutto, ma anche del *Fedone*) e aristotelica (in particolare degli *Analitici Secondi*). Il problema è quello della necessaria presupposizione di conoscenze che servano da principi, punti di partenza per nuove ricerche, pena una regressione all'infinito nella loro fondazione. Un problema che Platone aveva risolto poeticamente nel *Menone*, dissolvendo lo scetticismo con l'*anamnesi*, richiamando cioè il mito della preesistenza delle anime e riducendo il conoscere a un ricordare, e che Aristotele aveva molto rapidamente toccato nell'ultimo capitolo degli *Analitici Secondi*, dedicato appunto alla apprensione dei principi, e ripreso anche nel primo capitolo del terzo libro della *Metafisica*, in una più diretta discussione del precedente platonico, dove fondamentale diventava il radicamento della ricerca all'interno di una tradizione che ne forniva preventivamente la cornice problematica di sviluppo.

Epicuro potrebbe in queste righe riflettere l'andamento del luogo aristotelico degli *Analitici*, piegandone lo svolgimento decisamente in senso empiristico: di qui il richiamo sotteso al nesso tra linguaggio e *prolessi* e tra queste e le *sensazioni*, secondo i criteri esplicitati nel *Kanôn* (si veda l'*Approfondimento* dedicato alla *canonica* epicurea). Rovesciando completamente la prospettiva che Platone aveva dischiuso nel *Fedone*, di un movimento dalle cose ai *logoi* (discorsi, ragionamenti), l'autore pretende in ultima analisi di riportare le espressioni verbali (*phthongoi*) a ciò che è immediatamente e mediatamente alla loro base: le prenozioni (che sono da esse propriamente designate), effetto della "pressione" della esperienza nel "calco" dell'anima, e le affezioni (sensazioni e sentimenti), manifestazione originaria dell'essere all'anima. Considerando il naturalismo adottato da Epicuro più avanti nella stessa lettera per dar conto della nascita del linguaggio, potremmo in quei *phthongoi* intravedere proprio la voce delle cose, e interpretare dunque il precetto come un radicale appello anti-metafisico, oltre che, come è facilmente rilevabile, anti-dialettico.

Ciò che in definitiva a Epicuro preme sottolineare è implicitamente la sterilità delle astratte costruzioni verbali che, rispetto alla realtà da indagare, si palesano vuote: il vero supporto alla ricerca è offerto da una analisi linguistica che riconduca le espressioni alla loro originaria denotazione, e dalla concentrazione su tutta la gamma di informazioni empiriche, per procedere induttivamente verso ciò che non si manifesta direttamente nella esperienza (per questi aspetti si veda l'*Approfondimento* sulla epistemologia epicurea).

-----

Nell'ambito della *canonica* epicurea doveva svolgere un ruolo significativo la riflessione sulle procedure di costruzione del sapere scientifico: ciò è documentato nella testimonianza di Sesto Empirico, ma soprattutto nelle pagine introduttive della stessa *Lettera a Pitocle* di Epicuro.

Dunque per Epicuro le opinioni sono alcune vere, altre false: sono vere quelle confermate e che non ricevono attestazione contraria dalla evidenza, false quelle che ricevono attestazione contraria e non sono confermate dalla evidenza.

La conferma è l'atto di comprendere con evidenza che l'oggetto dell'opinione è tale quale si credeva; per esempio, io riconosco Platone che avanza da lontano e penso da distanza che quello sia proprio Platone; mentre si avvicina, si rafforza la mia opinione che si tratti proprio di Platone; quando poi ogni distanza è sparita, essa è confermata dalla evidenza.

La mancanza di attestazione contraria è l'accordo con i fenomeni di ciò che si suppone e si pensa a riguardo a quanto non è attingibile ai sensi; per esempio Epicuro afferma che esiste il vuoto, di per sé inattingibile ai sensi, provandolo con qualcosa di evidente, il movimento. Non esistendo il vuoto non potrebbe neppure esistere il movimento, non avendo il corpo in movimento un luogo in cui muoversi, dal momento che tutto lo spazio sarebbe pieno e compatto; così il fenomeno del movimento non si oppone alla supposizione relativa a ciò che è inattingibile alla sensazione.

La attestazione contraria è poi l'opposto della mancanza di attestazione contraria; essa sarebbe la confutazione, da parte del fenomeno, della supposizione relativa a ciò che è inattingibile ai sensi; ad esempio lo stoico sostiene che non esiste il vuoto, giudicandolo cosa che non cade sotto i sensi; quanto così supposto contrasta il fenomeno, in questo caso del movimento. Se infatti non ci fosse il vuoto non dovrebbe esserci nemmeno il movimento, come abbiamo già detto.

Analogamente anche la mancanza di conferma è il contrario della conferma. Essa sarebbe la prova, per mezzo della evidenza, che ciò che si opina non è tale quale si credeva; come, per esempio, quando qualcuno si avvicina da lontano e noi riteniamo a distanza che sia Platone, ma poi venuta meno la distanza ci appare con evidenza che non è Platone. Una tale situazione si chiama appunto mancanza di conferma: la supposizione infatti non è confermata dal fenomeno. Da ciò si ricava che la conferma e la mancanza di attestazione contraria sono i criteri del vero; la mancanza di conferma e l'attestazione contraria del falso. Base e fondamento di tutto è l'evidenza.

[Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, VII, 211 ss.]

In primo luogo si deve ritenere che nella conoscenza dei fenomeni celesti, considerati nella loro relazione reciproca o indipendentemente, non vi sia altro scopo che il conseguimento di imperturbabilità e salde convinzioni, proprio come nelle altre ricerche; [86] non si deve far forza all'impossibile, né usare lo stesso metodo per tutte le cose, nella ricerca sui modi di vita, ovvero in quella che risolve i problemi della scienza della natura, come ad esempio che il tutto è costituito di corpi e di natura intangibile, o che gli elementi fondamentali della materia sono indivisibili, o tutte le altre proposizioni che, come queste, hanno una sola risposta in accordo con i fenomeni.

Ciò non si verifica nei fenomeni celesti, i quali hanno molteplici cause di origine e molteplici determinazioni in accordo con l'esperienza. Non si deve infatti ragionare sulla natura secondo vuoti principi e convenzioni, ma secondo quanto i fenomeni richiedono. [87] Infatti la nostra vita non ha bisogno di irragionevolezza e di vane opinioni, piuttosto di trascorrere tranquilla. Tutto, dunque, procede senza turbamento se si risolvono tutti i problemi secondo il metodo delle molteplici spiegazioni in accordo con i fenomeni, lasciando sussistere in merito, come si conviene, le spiegazioni plausibili. Qualora, invece, se ne ammetta qualcuna, ma se ne rifiuti qualche altra, benché anch'essa in accordo con i fenomeni, è chiaro che si passa dalla scienza della natura al mito.

I segni di ciò che avviene nei fenomeni celesti li recano alcuni fenomeni che avvengono presso di noi e che si possono direttamente contemplare nel contesto in cui accadono: e non i fenomeni celesti stessi, che possono accadere in molti modi. [88] Certamente dobbiamo considerare attentamente la manifestazione visibile che di ciascuno di essi percepiamo, e analizzare, in tutti i fatti a esso congiunti, ciò che quanto accade presso di noi non esclude possa verificarsi in molti modi.

[*Lettera a Pitocle*, 85-88]

La collazione dei due brani consente di ricavare numerose indicazioni in merito alla metodologia di ricerca difesa dal filosofo greco.

Intanto è pienamente ribadita nei due contesti la funzione canonica della *evidenza*, cioè, in ultima analisi, della *sensazione*, cui i tentativi di attestazione favorevole (*epimarturesis*) si affidano, e da

cui dipendono anche le elaborazioni che cercano di estendere, in analogia con il fenomenico, l'ambito di opinioni plausibili riguardo a ciò che sfugge alla attestazione sensibile.

Infatti, e si tratta del secondo aspetto di rilievo, la natura risulta nei due brani nettamente delineata secondo la dicotomia tra fenomenico, ciò che è attingibile ai sensi (*to enarghes*, *ciò che è evidente*, ovvero *to prosmenon*, *ciò che attende conferma*, come nella *Lettera a Erodoto*), e ciò che è invece inattingibile sensibilmente. Una distinzione fondamentale dal punto di vista metodologico, del tutto legittimata dai limiti strutturali delle facoltà umane, da ciò che gli uomini *possono e non possono contemplare* (secondo una esplicita affermazione della stessa *Lettera a Pitocle*).

La piena consapevolezza di tali limiti, tuttavia, non ha per conseguenza la rinuncia alla ricerca nell'ambito di ciò che è *oscuro* (*to adêlon*): Epicuro intende manifestamente evitare di lasciar spazio alle fantasie incontrollabili del mito e alle superstizioni, avendo primariamente come obiettivo quello etico della *imperturbabilità* (*ataraxia*). Così, a un dominio impenetrabile dal senso e dunque dalla evidenza, egli destina una strategia di approccio che fa leva sulla attitudine razionale a trascendere problematicamente (e in modo totalmente trasparente, pena lo scadimento mitologico) il fenomeno (si tratta di quello *slancio dell'intelletto*, *epibolê tês dianoias*, di cui si è detto parlando della *canonica*). Tale strategia rientra pienamente nel più generale disegno culturale epicureo tratteggiato nelle *Massime capitali*:

Se non ci turbassero il timore delle cose celesti e quello circa la morte, che non fosse qualcosa per noi, e ancora il non conoscere i confini dei dolori e dei desideri, non avremmo bisogno della scienza della natura. [XI]

Nessun giovamento ci sarebbe nel procurarsi la sicurezza verso gli uomini, se si rimane nel timore delle cose supreme e di quelle sotterranee e in generale delle cose che sono nell'infinito. [XIII]

D'altra parte, quell'approccio prevedeva di disinnescare l'alterità del non fenomenico grazie al massiccio impiego delle inferenze per analogia: presupponeva, cioè, due caratteri metafisici fondamentali, la omogeneità e la continuità del reale. Retaggi di una scienza greca che era venuta crescendo sulla grande lezione eleatica, che ritroveremo centrale nella costruzione sistematica di Epicuro.

Le affermazioni del filosofo nella *Lettera a Pitocle* propongono poi un'altra precisazione essenziale per le sue ricadute metodologiche, non altrettanto marcata nella testimonianza di Sesto: anche l'ambito delle *cose oscure* (*ta adêla*) esige una articolazione, nella misura in cui si prenda atto della qualità delle conclusioni che si prospettano. Avremo così la possibilità di inferenze che, come nell'esempio di Sesto, determinano con necessità l'esistenza del vuoto, in quella sfera inattingibile ai sensi costituita dai *principi*, accanto a supposizioni probabili, mantenute in assenza di attestazioni evidenti (tipico, appunto, il caso dei tentativi di spiegazione dei fenomeni celesti).

Epicuro si rivela allora preoccupato di garantire, da un lato, una fondazione forte al sapere scientifico, individuando un livello di principi inattingibili sensibilmente eppure esattamente comprensibili grazie a uno *slancio della ragione* a partire dal fenomenico, dall'altro la possibilità di tracciare un quadro razionalmente plausibile di quelle regioni che, sfuggendo alla verifica ravvicinata e quindi a una illuminante evidenza, erano passibili di fraintendimenti speculativi e di superstiziose fantasie. In altri termini, il filosofo voleva guadagnare con una rigorosa condotta intellettuale un terreno così stabile da giustificare le incertezze esplicative nella dimensione celeste, per la quale era certamente possibile elaborare teorie, senza però strutturalmente superare un livello di mera plausibilità.

La testimonianza di Sesto fa parzialmente intravedere le ragioni dei diversi esiti nelle inferenze. Nel caso dei *principi* (quello del *vuoto*, in particolare), nonostante il difetto insuperabile di evidenza (assoluto, proprio perché si tratta del *vuoto*, di una *natura intangibile*), la alternativa proposta, effettivamente contraddittoria (*vuoto-non vuoto*), fa sì che il fenomeno (per Epicuro assolutamente evidente) del movimento smentisca una delle due possibilità, affermando necessariamente l'altra. Lo *slancio dell'intelletto* è qui un surrogato della visione, e pur non potendo contare sulla sua evidenza è sufficiente per la indiscutibile certezza dei principi.

Diversa sarà la situazione nel caso tipico dei fenomeni celesti. A partire dai principi elementari (tali per tutta la realtà), sono possibili per quelle lontane manifestazioni diverse spiegazioni, che certamente trovano spazio in uno o più degli infiniti mondi nel tutto infinito, anche se non necessariamente nel nostro. In simili circostanze la nostra opinione vaglierà le ipotesi plausibili alla luce della loro coerenza con le evidenze della nostra esperienza, che da esse non dovrà essere contraddetta, pur senza avere la possibilità di verificarle. Insomma, la insuperabile oscurità dei processi celesti sarà parzialmente diradata in virtù delle supposizioni razionali fondate sulla analogia con i processi terrestri: di fronte ai limiti del senso, la forza della ragione si esprime allora nella molteplicità di proposte che per la loro matrice saranno equivalenti, e faranno fede sulla ragionabilità, all'interno della teoria fisica epicurea, dei propri oggetti.

-----

### **§ 3 [Principi fondamentali della dottrina]**

Una volta comprese queste cose, si può procedere all'esame di quel che non cade sotto i sensi.

In primo luogo, nulla si origina dal nulla; perché ogni cosa nascerebbe da qualsiasi cosa, senza bisogno di alcun seme generatore. [39] E se ciò che scompare si dissolvesse nel nulla, tutto sarebbe ormai distrutto, non esistendo ciò in cui si è dissolto.

Inoltre il tutto sempre fu come è ora, e sarà sempre uguale; perché non vi è nulla in cui possa mutarsi. Infatti, oltre il tutto, non vi è nulla che possa, penetrandovi, produrvi mutazione.

È certo ancora che il tutto è costituito [di corpi e di vuoto]. Infatti, che i corpi esistano attesta di per sé la sensazione, che deve essere fondamento, come già ho detto, per inferire con il ragionamento quanto sfugge ai sensi. [40] E se non esistesse ciò che noi chiamiamo vuoto o spazio o natura intangibile, i corpi non avrebbero dove stare né dove muoversi, così come di fatto vediamo che fanno.

Oltre a queste due realtà nulla è concepibile – per esperienza diretta o per analogia con le cose esperite: esse sono intese come realtà in senso pieno, diversamente da quelle che diciamo loro qualità accidentali o essenziali.

Dei corpi, poi, alcuni sono complessi, altri elementi da cui quelli risultano. [41] Questi sono indivisibili e immutabili, dato che il tutto non può finire nel nulla, e devono piuttosto permanere saldi nella dissoluzione dei complessi, essendo di natura compatta, dal momento che non possono essere divisi in nessun modo e in nessuna parte del loro corpo. È dunque necessario che i principi dei corpi siano nature indivisibili.

Inoltre, il tutto è infinito. Infatti ciò che è finito ha un estremo e questo estremo si coglie rispetto a qualcos'altro; [il tutto, però, non si può cogliere in relazione a qualcos'altro], perciò, non avendo estremo non ha nemmeno limite; non avendo limite deve essere infinito, non limitato.

Il tutto è poi infinito anche rispetto alla quantità dei corpi e alla estensione del vuoto. [42] Infatti, se infinito fosse il vuoto e limitati i corpi, questi non potrebbero persistere in nessun luogo, ma vagherebbero dispersi per l'infinito vuoto, perché non sostenuti da altri né rimbalzati indietro dagli urti. Se invece fosse finito il vuoto, i corpi infiniti non potrebbero esservi contenuti.

Per di più le parti indivisibili e compatte dei corpi - da cui nascono i complessi e in cui essi si dissolvono - presentano una inconcepibile varietà di forme: non sarebbe infatti possibile che tante differenze nei complessi derivassero dalle stesse forme limitate di numero. E per ciascuna di tali forme vi è un numero assolutamente infinito di atomi simili, mentre per varietà di forme essi non sono infiniti, ma solo di numero inconcepibile, [43] sempre che non si voglia farli infiniti anche per grandezza.

Gli atomi, poi, hanno moto continuo e eterno, e alcuni rimbalzano via lontano gli uni dagli altri, alcuni invece trattengono questo stesso rimbalzo, quando siano respinti dagli atomi che a essi si intrecciano o quando sono contenuti da altri atomi tra loro intrecciati. [44] Causa di tale fenomeno è infatti la natura del vuoto che separa gli atomi gli uni dagli altri, non essendo tale da opporre resistenza alla loro caduta; d'altra parte la solidità loro propria fa che urtati rimbalzino, finché un

intreccio di atomi non li respinga indietro. Non esiste un inizio di questi moti, perché gli atomi e il vuoto sono eterni.

[45] Quanto è stato detto, se questi concetti sono tenuti bene a mente, offre un compendio adeguato di quel che si deve pensare della natura delle cose.

Inoltre i mondi sono infiniti, alcuni simili al nostro, altri dissimili. Perché gli atomi, che abbiamo appena dimostrato essere infiniti, percorrono anche i più lontani spazi. Infatti gli atomi adatti a dare origine a un mondo o a costituirlo non possono essere esauriti né da un solo mondo, né da un numero finito di mondi, né da quanti mondi sono simili, né da quanti sono diversi dal nostro. Nulla quindi si opporrà alla infinità dei mondi.

#### Letture del testo

La rilevanza di questi passaggi della lettera è ben marcata dall'autore: vi sono proposti veramente gli elementi fondamentali dell'intera dottrina epicurea, i mattoni del *sistema*. Seguendo le indicazioni metodologiche appena introdotte, egli procede infatti dalla evidenza sensibile dei fenomeni alla evidenza razionale dei principi costitutivi del tutto. La argomentazione non è sempre completamente articolata, ma, nella misura in cui ribadisce formalmente i precedenti eleatici, risulta sempre chiara.

*Nulla nasce dal nulla; nulla si dissolve nel nulla.* È questa senz'altro la base della tradizione filosofica arcaica, poi immutabilmente inserita all'interno di differenti contesti teorici nella riflessione posteriore. Nel testo i due principi sono arguiti a partire dalla duplice constatazione empirica che esiste qualcosa e che esiste ordinatamente. Così, se ciò che si corrompe effettivamente svanisce nel nulla, nulla esisterebbe più, dal momento che tutto, nel corso del tempo, si sarebbe annullato. Già implicito in questo punto il principio di conservazione cui accenneremo tra breve, e la netta contrapposizione tra processi di aggregazione e disgregazione che investono i *complessi* (*synkriseis*), da un lato, e la immutabilità degli elementi al fondo di quei processi. D'altra parte, la relativa regolarità dei fenomeni è indice della costanza delle condizioni determinanti: il *nulla* nulla potrebbe determinare in un modo piuttosto che in un altro, tutto diverrebbe a caso, senza bisogno di sequenze determinanti. Alla luce della evidenza empirica, quindi, nulla può nascere dal nulla. Si tratta di una applicazione del *principio di ragione* quale professato nel poema *Sulla natura* di Parmenide.

*Il tutto fu, è e sarà sempre uguale:* la affermazione può collegarsi, come conseguenza, a quanto appena illustrato, oppure ricavarsi dalla mutua esclusione eleatica dell'essere e del nulla. Costruita sul primato del *tutto* (*to pan*), essa effettivamente ricorda la argomentazione dei frammenti di Melisso, che, facendo coincidere il tutto con l'essere, escludeva che esso potesse mutare, non avendo altro diverso da sé (che equivarrebbe al nulla) verso cui o per cui mutare.

*Tutto consta di corpi e vuoto:* anche in questo caso, secondo il *canone*, lo spunto è offerto dalla evidenza fondante dei sensi, che attestano l'esistenza dei corpi (*sômata*). Lo *slancio* (*epibolê*) della ragione riconosce, afferra (per una sorta di evidenza razionale) l'esistenza del *vuoto* (*kenos*) come contenitore e mezzo entro cui i corpi possono muoversi. Il passaggio logico nel testo è dunque dal fenomeno del moto dei corpi alla inferenza del vuoto come sua condizione necessaria. Formalmente però si passa dalla implicita premessa astratta per cui il vuoto è condizione del moto, al riscontro del moto, per concludere, sulla scorta dunque di un presupposto a priori e di una constatazione empirica, con il riconoscimento della esistenza del vuoto. Si noti come, in modo approssimativo, Epicuro equipari *vuoto* e *spazio* (*chôra*, un termine di chiara eco platonica, per l'uso tecnico occorso all'interno del *Timeo*), qualificandoli come *natura intangibile* (*anaphê physis*): in tal modo egli implicitamente introduceva una articolazione nell'ambito del reale tra ciò che, almeno teoricamente, è suscettibile di esperienza tattile (i corpi) e ciò che invece non può essere toccato (il *vuoto*, appunto). La selezione è registrata con il ricorso discriminante al senso del tatto, che viene ad assumere nel nuovo contesto la valenza critica precedentemente ravvisata nella vista (come avremo ancora occasione di verificare).

*Oltre a queste realtà nulla è concepibile:* corpi e vuoto esauriscono il tutto. L'essere è così ricondotto drasticamente all'ambito della natura, con il rifiuto della *seconda navigazione* platonica e

della metafisica aristotelica. Tutto è corpo o vuoto, ovvero ancora loro affezioni. Nell'ottica della totalità si toglie spazio a qualsiasi alternativa alla materialità dei corpi e alla immaterialità del vuoto, e già si accenna alla divaricazione categoriale tra ciò che è natura, essere in senso pieno (*holê physis*) e ciò che è accidente (*symptoma*), o qualità essenziale (*symbebêkota*).

*Nell'ambito dei corpi, alcuni sono composti, altri elementi semplici da cui quelli risultano costituiti.* L'esame a questo punto si fa analitico: dal livello macroscopico dei corpi si procede a quello microscopico dei loro *principi*. Consapevole delle difficoltà sollevate in merito alla divisibilità dalla polemica zenoniana, e memore della soluzione del pluralismo democriteo, Epicuro stabilisce un primo limite minimo (si veda per una precisazione la *Nota sui minimi*), quello della divisibilità fisica, destinato a garantire consistenza e tangibilità alle cose, esorcizzando lo spettro della polverizzazione e dissoluzione dell'essere nel nulla. I corpi, dunque, in quanto evidentemente sottoposti a trasformazioni quantitative e qualitative, rinviano alla impercettibile dimensione della vicissitudine di particelle elementari immutabili, non ulteriormente scabibili in virtù della propria compattezza. In una testimonianza di Aezio, relativa alla dottrina fisica di Epicuro, leggiamo: «Un corpo del genere si chiama atomo, non perché è il corpo minimo, ma perché è indivisibile, essendo non soggetto ad alcuna affezione e del tutto privo di vuoto». Da ciò possiamo inferire che, come in Democrito, la divisibilità (fisica) interessava i complessi nella misura in cui la loro composizione implicava la presenza di vuoto; giunti al livello delle particelle la omogeneità e densità materiale era tale da impedirne ulteriormente la scissione. Epicuro, come il predecessore di Abdera, trasponeva sul piano fisico, nell'atomo, quella inattaccabilità e consistenza che Parmenide e Melisso avevano in primo luogo individuato a livello logico.

*Il tutto è infinito:* per questa proposizione fondamentale del proprio sistema il filosofo certamente riproduce l'argomento melissiano. La totalità non può che essere infinita, dal momento che, se avesse limite, lo avrebbe rispetto a qualcos'altro, dunque non sarebbe tutto.

*Il tutto è infinito anche rispetto alle sue componenti:* sono infiniti sia gli atomi sia il vuoto. Se non lo fossero entrambi si registrerebbero le difficoltà che Epicuro segnala: dispersione nel vuoto infinito di un numero finito di atomi (e quindi impossibilità delle loro aggregazioni che invece sono manifeste alla esperienza); impossibilità per uno spazio vuoto limitato di contenere infiniti atomi.

*Le forme degli atomi sono di numero inconcepibile ma pur sempre finito.* Anche in questo caso la affermazione epicurea è condizionata da una indiscutibile convinzione empirica, che il filosofo condivide con la tradizione: il divenire e il mutamento naturali avvengono all'interno di un quadro d'ordine, secondo regolarità sostanzialmente circolari. Se le forme atomiche fossero infinite, le loro possibili combinazioni, determinate da tali forme, sarebbero a loro volta infinite e dunque irripetibili, contro quel dato di evidenza. Esse dovranno essere allora numerosissime, per dar conto delle innumerevoli sfumature empiriche, ma non infinite. D'altro canto, per gli assunti precedenti, per ogni forma esisterà un numero infinito di atomi (che saranno, dunque, simili).

*Gli atomi hanno moto continuo e eterno.* Questo punto è di grande rilievo per la fisica epicurea, improntandola in senso dinamico: gli atomi sono caratterizzati strutturalmente dal movimento, a dispetto del loro presentarsi in aggregazioni che possono anche essere in quiete. Possiamo in proposito citare ancora la testimonianza di Aezio: «I corpi hanno queste tre proprietà, figura, grandezza, peso. Democrito parlò delle prime due, grandezza e figura; Epicuro aggiunse a queste anche la terza, il peso, dicendo che i corpi devono necessariamente muoversi in quanto trascinati dal peso, altrimenti non si muoverebbero». Nel nostro brano il nesso tra moto e peso è solo implicito, laddove si accenna alla penetrabilità del vuoto, che è quindi, in questo senso, condizione necessaria ma non sufficiente per il movimento, in assenza del riferimento al peso e all'effetto *caduta* da esso indotto. Dal momento che *il tutto* si riduce a atomi e vuoto, il tutto sarà segnato, dall'eternità, a tutti i livelli, dal movimento e dalle sue modulazioni meccaniche (urti, rimbalzi, e loro combinazioni e sovrapposizioni), determinate dalla solidità e impenetrabilità degli uni e dalla cedevolezza e penetrabilità dell'altro.

*I mondi sono infiniti.* La proposizione rappresenta una applicazione del principio di pienezza: per l'infinità del tutto, nell'infinito vuoto-spazio gli atomi infiniti, quasi inesauribile materiale da

costruzione, non possono che dare vita a infiniti sistemi di aggregazioni (mondi; si veda per una precisazione la *Nota* relativa), alcuni simili, altri dissimili rispetto al nostro.

#### § 4 [Simulacri e percezioni]

[46] Vi sono poi delle immagini che hanno la medesima configurazione dei corpi solidi, ma che per sottigliezza sono assai differenti dalle cose sensibili. Non è infatti impossibile che nell'ambiente che ci circonda si formino simili emanazioni, e che siano adatte a riprodurre le parti cave o piane, o emissioni che conservino la stessa disposizione e lo stesso ordine che avevano nei corpi solidi. A queste immagini diamo il nome di simulacri.

Ancora: il movimento attraverso il vuoto, senza l'ostacolo degli urti, compie ogni percorso immaginabile in un tempo inconcepibilmente breve: infatti la presenza o assenza di urti si manifesta rispettivamente come lentezza e velocità. [47] Di certo un corpo in moto, in tempi concepibili solo dal pensiero, non giungerà contemporaneamente in più luoghi – è infatti impensabile –; e se, in un tempo percepibile, giungesse da un punto qualsiasi dell'infinito, giungerebbe da un luogo diverso da quello da cui abbiamo percepito l'inizio del suo movimento. La velocità del suo moto sarà infatti adeguata agli urti ricevuti, anche se fino a questo punto l'abbiamo considerata indipendentemente da essi. È assai utile tenere a mente anche questo principio.

Inoltre nessun fenomeno si oppone a che i simulacri siano di sottigliezza insuperabile; ne consegue che essi debbano avere anche insuperabile velocità, poiché ogni passaggio è a essi commisurato, oltre al fatto che poco o niente oppone resistenza al loro insieme infinito [...]<sup>1</sup>.

[48] Oltre a ciò nessun fenomeno si oppone a che i simulacri si formino con velocità pari a quella del pensiero. Infatti dalla superficie dei corpi si dipartono continui flussi, che però non si manifestano con la riduzione del corpo stesso, per la continua reintegrazione di materia; e tale flusso conserva per lungo tempo la disposizione e l'ordine che gli atomi avevano nel corpo solido, sebbene qualche volta avvenga che si scomponga. Per di più nell'ambiente circostante si formano rapidamente aggregazioni, perché non richiedono che la pienezza del corpo si costituisca in profondità; e vi sono anche altri modi in cui quelle nature possono prodursi. Infatti nulla di quanto si è detto è in contrasto con la testimonianza dei sensi, se ben si considera in qual modo tali realtà riconducano a noi dall'esterno l'evidenza delle cose e la conformità di esse con le nostre sensazioni.

[49] Occorre poi anche pensare che vediamo le forme delle cose e pensiamo in virtù di qualcosa che proviene a noi dall'esterno. Infatti, le cose esterne non potrebbero imprimere la natura della loro forma e del loro colore per mezzo dell'aria frapposta fra noi e loro, e neppure per mezzo di raggi o di flussi di qualsiasi natura che si dipartano da noi verso di loro, così facilmente come per mezzo di immagini che giungano a noi dalle cose esterne, uguali a esse in colore e forma, di grandezza proporzionata alla nostra vista o alla nostra mente, dotate di movimento rapido [50] e per questo in grado di produrre l'impressione di un tutto unico e continuo, e capaci di conservare la corrispondenza con le proprietà sensibili dell'oggetto da cui provengono, perché da esso ricevono impulso uniforme, essendo prodotte dalla vibrazione in profondità degli atomi dei corpi solidi.

E la percezione della forma o delle qualità essenziali che riceviamo, grazie a un atto di apprensione della mente o dei sensi, è proprio la forma dell'oggetto solido, risultante dall'integra compattezza del simulacro o dal suo residuo. L'inganno e l'errore dipendono invece sempre da ciò che la nostra opinione aggiunge [a ciò che attende] conferma o nessuna attestazione contraria, e che invece non sia confermato, [o riceva attestazione contraria]<sup>2</sup>.

[51] Infatti, se non vi fosse ciò che è oggetto di tale conoscenza, non sarebbe possibile quella somiglianza che hanno le cose esistenti che si dicono reali, con le rappresentazioni che cogliamo in forma di immagine o nei sogni, o per qualche altra intuizione della mente o degli altri criteri. Per di più non si avrebbe errore se non si producesse in noi stessi anche un altro moto, congiunto [alla

---

<sup>1</sup> ) Passo corrotto.

<sup>2</sup> ) Ci discostiamo leggermente dalla lezione di Arrighetti, il quale riteneva, contro l'opinione prevalente tra gli editori, glossa l'intero periodo: manteniamo quindi tra parentesi quadre le integrazioni di Usener, tralasciando invece, la presunta glossa che seguiva immediatamente.

percezione intuitiva], ma distinto da essa. In virtù di tale moto, se esso non riceva conferma ovvero abbia attestazione contraria, nasce l'errore; se invece riceve conferma o nessuna attestazione contraria si ha la verità.

[52] Questa convinzione bisogna tenere bene a mente, perché non siano distrutti i criteri fondati sulla evidenza, e perché non si cada nel dubbio e nella confusione, attribuendo uguale valore a ciò che è vero e a ciò che è erroneo.

Anche l'udito dipende da un flusso che proviene da ciò che emetta voce o suono o rumore, o che in qualsiasi modo produca una impressione uditiva. Tale flusso si diffonde in particelle omogenee, che conservano non solo un reciproco accordo, ma anche una loro particolare unità, che si riconnette a ciò che le emette; essa produce in noi, per lo più, la percezione di esso quale è in sé, o almeno ne rivela la presenza fuori di noi. [53] Infatti, se questo accordo continuo non si conservasse per giungere fino a noi, tale percezione non si potrebbe produrre. Non bisogna dunque credere che l'aria stessa riceva forma particolare, a causa della voce emessa o degli altri suoni dello stesso genere – è infatti improbabile che l'aria possa esserne così modificata -, ma che, quando emettiamo la voce, l'urto che avviene in noi generi subito quel movimento di particelle in grado di produrre un determinato flusso ventoso, e che da questo moto risulti l'impressione uditiva.

Bisogna ancora pensare che l'odore, come il suono, non potrebbe recarci alcuna percezione sensibile, se non vi fossero certe particelle emesse dall'oggetto sensibile, conformate in modo da poter produrre impressione sull'organo senziente; alcune tali da recare turbamento e una sensazione spiacevole, altre tali da non recare turbamento e produrre sensazione piacevole.

#### Letture del testo

In questa parte del proprio compendio Epicuro introduce il tema, a prima vista fuori luogo nel contesto, della origine delle nostre percezioni, facendo leva sull'altro, affrontato poco sopra, del moto atomico. Il nesso logico e tematico è appunto costituito dalla dinamica delle particelle che, tra gli altri effetti, ha anche quello di suscitare il flusso di una sorta di pellicola atomica, l'*eidôlon* (*simulacrum* in Lucrezio), il quale, penetrando gli organi di senso, produce in noi la sensazione corrispondente (per i risvolti gnoseologici si veda l'*Approfondimento* relativo). Con una evidente implicazione meccanicistica: pur rimanendo apparentemente privilegiata la vista (cui l'autore dedica spazio particolare), in realtà il modello esplicativo poggia sul rilievo del contatto atomico e dunque del tatto, come già la distinzione tra la natura *intangibile* (il vuoto) e l'altra (evidentemente *tangibile*) facevano chiaramente intravedere.

Alcuni passaggi del testo (alle pagine [48] e [51], per esempio) offrono indicazioni di metodo (per il quale rinviamo all'*Approfondimento* specifico) importanti per marcare la differenza tra queste asserzioni e le precedenti sui principi fondamentali. Quelle, infatti, pur riferendosi all'ambito delle cose celate ai sensi, erano avanzate dogmaticamente sulla base di un vero e proprio atto intuitivo della mente, che afferrava il proprio oggetto inferendolo dalle evidenze sensibili. Qui, invece, le affermazioni epicuree sono accompagnate da espressioni di cautela (*non è impossibile che, nessun fenomeno si oppone*), che le connotano sostanzialmente come supposizioni fondate, coerenti con l'esperienza e con i principi, che non pretendono di escludere altre proposte plausibili (come rivela anche una osservazione alla pagina [48]).

In effetti la pagina [46] si apre con l'affermazione dell'esistenza di *typoi*, immagini come per lo più si traduce, da intendere però meglio come sottilissime impronte mobili dei corpi solidi, in grado di conservarne la fisionomia, replicando lo schema della loro tessitura atomica. Si tratta di emanazioni, effluvi (*apostaseis, aporroiai*), di cui, in armonia con i presupposti ontologici e con l'esperienza, possiamo arguire esistenza e caratteri valutando certi effetti fenomenici, in prima istanza il dato fondamentale rappresentato dallo stesso fenomeno percettivo. La emissione di pellicole atomiche è d'altro canto in linea con il taglio cinetico dell'approccio fisico di Epicuro: la costante compresenza di atomi e vuoto assicura, anche laddove non sia immediatamente avvertito dai sensi, il moto continuo, anche se magari trattenuto in una sorta di vibrazione, da parte degli atomi costituenti un aggregato. Tale motilità, a sua volta, può giustificare, all'interno di un quadro ontologico dominato dalle vicissitudini di particelle nel vuoto, un regolare efflusso atomico (compensato da analogo

afflusso) dalla superficie dell'aggregato, che nel nostro contesto il filosofo sfrutta come se si trattasse appunto di una *impronta*, cui assegna il termine tecnico di *eidôlon*.

A tale sottile emanazione che procede dai contorni dei solidi Epicuro assegna una velocità inimmaginabile in virtù della peculiare tenuità dell'ordito atomico, cui segue la possibilità di penetrare attraverso tutti i passaggi, evitando gli urti. Infatti, la teorica velocità atomica nel vuoto, in assenza cioè di ostacoli, è inconcepibile; la sua percettibilità fenomenica dipende dalla combinazione dei moti, quindi dagli scontri e dagli urti, in un rapporto inversamente proporzionale: più numerosi gli urti, minore la velocità. Se si volesse mantenere per i corpi una velocità per noi insensibile sorgerebbero difficoltà, tra l'altro non si riuscirebbe a stabilire il loro punto di partenza o, per assurdo, si potrebbe sostenere che in tempi per noi inavvertibili essi siano in grado di raggiungere contemporaneamente luoghi a distanze diversissime. Dunque mentre la velocità del moto che possiamo percepire è sempre commisurata agli ostacoli e resistenze incontrate, la quiete nei corpi rivela un sostanziale equilibrio nella composizione dei loro moti atomici.

Quanto l'autore intende sottolineare è soprattutto la rapidità della vicissitudine atomica sulla superficie dei corpi, che è poi funzionale alla loro conservazione: la vibrazione connaturata all'intreccio costitutivo comporta così contestualmente la emissione di minute pellicole atomiche, ma anche la cattura, il coinvolgimento di nuovi atomi vaganti.

Dalla pagina [49] si apre invece una sezione gnoseologica in cui Epicuro conferma la lettura *tattile* delle sensazioni visive, che avvengono per contatto tra l'organo predisposto e il simulacro atomico: la omogeneità e continuità tra questo e l'oggetto è assicurata dalla velocità del suo movimento e dalla costanza e uniformità della vibrazione dei corpi solidi che ne produce il distacco. Da notare nel contesto come, a differenza dell'atomismo di Democrito che riduceva le qualità a mera apparenza convenzionale di una base materiale essenzialmente geometrica, il filosofo affianchi alle caratteristiche strutturali dei corpi (forma e grandezza) anche aspetti propriamente qualitativi (il colore), ritenuti evidentemente attributi per sé di tali corpi e quindi trasmessi anche al loro simulacro (si veda in proposito la *Nota* relativa alle *qualità* in Epicuro). Questa interpretazione portava ad ascrivere alla opinione, cioè a ciò che la nostra anima aggiunge per un moto proprio, l'origine dell'errore, nell'ambito di ciò che, non evidente, attende di essere positivamente confermato o, almeno, di non essere sconfessato dalla esperienza (si veda in proposito l'*Approfondimento* sulla *gnoseologia* di Epicuro).

La interpretazione della esperienza uditiva e olfattiva è proposta sostanzialmente negli stessi termini.

## § 5 [Gli atomi e le loro qualità]

[54] Inoltre si deve essere persuasi che gli atomi non presentano altra qualità degli oggetti sensibili, se non forma, peso e grandezza, e tutto ciò che è necessariamente connesso alla forma. Infatti, ogni qualità è mutevole, mentre assolutamente immutabili sono gli atomi, poiché bisogna pure che nella dissoluzione dei complessi permanga qualcosa di solido e indissolubile, per cui i mutamenti non avvengano dal nulla e non si risolvano nel nulla, ma per trasposizione in molti corpi, ovvero anche per aggiunta o detrazione di atomi. È necessario perciò che queste parti che si traspongono siano indistruttibili e abbiano natura diversa da ciò che è soggetto a mutamento, pur possedendo anch'esse parti e forme proprie. È infatti pur necessario che queste permangano.

[55] Anche nelle cose che intorno a noi mutano forma per detrazione di materia, percepiamo infatti che la forma permane, mentre le qualità non permangono in ciò che muta, così come permane la forma, ma svaniscono da tutto il corpo. Queste realtà che permangono sono dunque sufficienti a produrre le differenze dei complessi corporei, poiché è necessario che qualcosa appunto rimanga come fondamento e [non] si disperda nel nulla.

Non bisogna neppure credere che gli atomi possano avere qualsiasi grandezza, perché ciò contrasterebbe i fenomeni. Si deve però credere che abbiano qualche differenza di grandezza, perché se avranno anche questa proprietà si potrà dar meglio ragione di ciò che riguarda le nostre affezioni e le nostre sensazioni. [56] Che invece essi possano avere qualsiasi grandezza non è

necessario per spiegare le differenti qualità; in tal caso, poi, gli atomi dovrebbero divenire visibili, cosa che non si verifica, né si può comprendere in qual modo un atomo potrebbe essere visibile.

#### Lettura del testo

Il breve paragrafo che abbiamo isolato, dopo aver ribadito l'esigenza conservativa alle radici della ontologia epicurea, si prefigge lo scopo di fissare, molto sinteticamente, due livelli qualitativi, quello microscopico degli atomi e quello macroscopico, fenomenico (per una ulteriore messa a fuoco si veda la *Nota* relativa alle qualità). Nella storia dell'atomismo antico la distinzione era significativa nella misura in cui Democrito aveva conservato alla realtà solo le caratteristiche geometriche degli atomi, riducendo al piano illusorio della convenzione la dimensione propriamente qualitativa dei sensi. Epicuro intende approssimativamente conservare l'impostazione democritea riguardo alle proprietà microscopiche, che nel suo caso sono stabilite in numero di tre, arguite a partire dalla esperienza, sulla base di procedimenti analogici, ma anche dalle esigenze esplicative in ambito fisico: evidentemente, a differenza del predecessore, pur disposto a riconoscere uno scarto in termini di proprietà tra i due piani, gli stava comunque a cuore salvaguardare la fondatezza del campo fenomenico.

Così, come ha giustamente osservato Arrighetti nel suo commento, la scelta delle caratteristiche strutturali era funzionale al salvataggio del mondo fenomenico (secondo la strategia del *sôzein ta phainomena* che già era stata del naturalismo del V secolo):

il peso doveva spiegare il moto (di caduta) degli atomi, ma anche dar conto del fatto che gli aggregati si rivelano pesanti;

la forma era indispensabile per illustrare la varietà di aggregazioni risultanti dagli atomi stessi;

la grandezza era soprattutto importante per garantire un'ampia modulazione delle forme atomiche.

Se l'attribuzione del peso come qualità primaria degli atomi rappresentava forse la maggiore novità rispetto alla impostazione di Democrito, la precisazione proposta in merito alla grandezza atomica e ai suoi limiti costituiti dalla impercettibilità doveva considerarsi originale.

Globalmente Epicuro si dimostra consapevole della necessità logica di fondare la mutevolezza macroscopica su un piano microscopico immutabile, servendosi analogicamente di quei fattori di costanza che l'esperienza stessa suggerisce, per proiettarli nella costituzione elementare (ma empiricamente non evidente) dell'atomo.

-----

#### Nota: qualità essenziali e accidentali in Epicuro

Testo utile per fissare la distinzione nell'ambito dell'uso di espressioni come *symbebêkota*, *symptomata* (attributi, qualità, accidenti) è un passo di Sesto Empirico, nel quale, muovendo dal problema del tempo, l'autore illustra brevemente i termini di quella distinzione.

Poiché – per prendere l'argomento leggermente alla lontana [...] – è un principio universale che delle cose che esistono alcune sono *per sé* mentre altre sono considerate appartenere alle cose *per sé*. Ciò che esiste *per sé* sono le realtà, cioè corpi e vuoto, mentre ciò che è considerato appartenere alle cose *per sé* sono quelli che essi definiscono *attributi*.

Di questi attributi alcuni sono inseparabili dalle cose di cui sono attributi, altri sono tali da essere separabili da quelle. Inseparabili dalle cose di cui sono attributi sono, per esempio, resistenza [alla penetrazione] dal corpo e non-resistenza dal vuoto. Infatti il corpo è inconcepibile senza resistenza, così come il vuoto senza non-resistenza: questi sono attributi permanenti di ognuno – il resistere l'uno, il cedere l'altro.

Non inseparabili dalle cose di cui sono attributi sono, per esempio, movimento e quiete. Infatti i corpi composti non sono né sempre in moto incessante, né sempre in quiete, ma talvolta hanno l'attributo del moto, talvolta quello della quiete (sebbene l'atomo in se stesso sia in perenne movimento, dal momento che deve fronteggiare o il vuoto o il corpo: nel caso del vuoto lo attraversa, a motivo della sua non-resistenza, mentre nel caso del corpo rimbalza e si allontana a causa della sua resistenza).

[Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, X, 220 ss. Edizione Long. Traduzione nostra]

Sulla scorta di Sesto (che cita Demetrio di Laconia) noi possiamo individuare i seguenti livelli categoriali:

la realtà nella sua globalità si suddivide in realtà che sono *per sé* e realtà che sono nelle e dipendono dalle prime: queste sono genericamente riferite come *attributi*;

nell'ambito degli attributi si può operare ulteriore suddivisione, tra quelli *inseparabili* e quelli *non – inseparabili*;

i primi sono attributi *per sé* delle realtà cui si riferiscono, nella misura in cui le accompagnano sempre come qualità permanenti, essenziali. Alcune di queste caratteristiche sono presenti a livello microscopico e macroscopico, come impenetrabilità, forma, grandezza, peso per i corpi (e gli atomi di cui si compongono); altre solo a livello macroscopico, come, per esempio, la tangibilità per i corpi, o il colore, indistinguibile dai corpi visibili;

i secondi, accidenti o qualità non essenziali, sono quelli non costantemente congiunti alle realtà per sé cui si riferiscono, dunque qualificazioni contingenti e passeggere. Nell'inciso di Sesto si dà il caso del moto, che non sempre si manifesta nei corpi a livello macroscopico, fenomenico, ma che, d'altra parte, è attributo essenziale degli atomi.

Possiamo allora indicare una divisione ancora più fondamentale, quella tra le proprietà microscopiche e macroscopiche: in questo caso possiamo semplicemente dire che tutte le qualità fenomeniche dipendono dalle essenziali proprietà atomiche (forma, grandezza, peso), le quali sono in grado di dar conto, nella loro combinazione e interazione con gli organi di senso, di tutto il ventaglio di qualità sensibili, essenziali o accidentali che siano.

Ciò che Epicuro sempre sottolinea, pur contemplando spessori variabili di consistenza delle qualità, è comunque il loro carattere di realtà: si tratta in ogni caso di manifestazioni reali, in quanto registrate dal senso e causate dai meccanismi atomici.

---

## § 6 [I minimi]

Oltre a ciò non bisogna credere che in un corpo limitato vi sia un numero illimitato di parti, e neppure parti di qualsivoglia grandezza. Perciò non solo si deve escludere la divisione all'infinito in parti sempre minori, per non togliere a ogni cosa la forza di resistenza e perché nella concezione dei complessi corporei non siamo costretti a ridurre al nulla le cose esistenti, riducendone progressivamente la grandezza; ma anche nel passaggio da parte a parte non si deve pensare si possa, quando si tratti di grandezze limitate, seguire all'infinito, neppure procedendo a parti sempre più piccole. [57] Quando infatti qualcuno afferma che in un corpo vi è un numero infinito di parti o parti di qualsivoglia grandezza, non si può comprendere come ciò avvenga; e del resto, come potrebbe essere ancora limitata la grandezza del corpo? Poiché è chiaro che queste parti infinite debbono pure avere una grandezza, e qualsiasi dimensione abbiano, anche la grandezza del corpo sarà necessariamente infinita.

Inoltre, poiché un corpo limitato ha una estremità percepibile, se anche non visibile per se stessa isolata, non si può pensare che non sia simile a essa anche ciò che la segue immediatamente, e che chi così proceda, sempre di seguito, possa idealmente proseguire all'infinito.

[58] Per di più, si deve pensare che il minimo percepibile con il senso non sia uguale a ciò che ammette il successivo passaggio da parte a parte, né assolutamente e del tutto diverso da esso: piuttosto ha qualcosa in comune con le cose che ammettono successivi passaggi da parte a parte, non avendo però esso parti distinguibili. Tuttavia, quando, per analogia con tale somiglianza, crediamo di distinguere in questo minimo sensibile una parte di qua e un'altra di là, vuol dire che ciò che colpisce il nostro senso è un altro minimo simile. Noi consideriamo questi minimi in successione, a cominciare dal primo, e non coincidenti, né in contatto per mezzo delle loro parti, ma come entità individuali misuranti le grandezze, maggiori o minori a seconda del loro numero.

Tale analogia bisogna credere si debba applicare anche alla parte minima dell'atomo. [59] Infatti è chiaro che per piccolezza essa differisce da quel minimo che possiamo percepire con i sensi, però si

comporta analogamente: perché è in base alla analogia con le cose visibili che abbiamo affermato che l'atomo ha grandezza, semplicemente protraendo lontano un determinato grado di piccolezza. Inoltre bisogna considerare le parti minime e individue, seguendo quel metodo di ragionamento impiegato per le cose invisibili, come gli estremi termini di estensione che di per sé offrono la unità di misura alle estensioni degli atomi maggiori e minori. La somiglianza che tali parti minime hanno rispetto ai corpi che non hanno una estensione percorribile è sufficiente a dare fondamento a quanto si è detto finora; non può invece accadere che dal loro moto si formi un aggregato.

#### Letture del testo

Il passo è teoricamente di grande rilievo, essendo il solo luogo a noi disponibile in cui Epicuro affronti l'originale dottrina dei *minimi* (*elachista*) atomici, ma anche rappresentando un confronto a distanza con i problemi sollevati dalle aporie zenoniane (sul tema si veda sinteticamente la *Nota* relativa).

Anche in questo caso si deve preliminarmente marcare l'approccio metodologico del filosofo, esplicitamente fondato sul procedimento analogico, che consente di illuminare l'ambito del non empiricamente evidente per una proiezione dei risultati dell'analisi del dato sensibile: se l'esistenza degli atomi era ricavata logicamente a priori, a partire da premesse eleatiche, è poi con il ricorso alla analogia che vengono determinati i loro caratteri.

In effetti le tesi che Epicuro viene avanzando in questa pagina non sono altro che gli effetti di un approfondimento della proposta analitica che già improntava la sua ontologia. A una teoria dei *minimi* fisici, al fine di contrastare le contestazioni eleatiche ma anche le osservazioni aristoteliche contro l'atomismo democriteo, egli affianca una teoria dei *minimi* logici, che non rompe con la tradizione dell'atomismo presocratico, limitandosi solo a precisarla nel senso della dissociazione tra riduzione fisica e riduzione ideale. Mentre la prima, come avevano insegnato Leucippo e Democrito, necessariamente si arrestava all'*atomo*, alla particella piena e compatta (per assenza di vuoto), la seconda procedeva, prescindendo da qualsiasi implicazione di ordine fisico, alla individuazione di un limite logico insuperabile che desse conto della estensione, ancorché microscopica, dell'*atomo*.

L'esigenza dell'*atomo* (indivisibile) trova espressione nelle prime righe, contro i rischi di polverizzazione dei corpi nel nulla. Ma nella misura in cui si riconosceva comunque alle particelle una dimensione che potesse giustificare quella dei corpi derivati dalla loro aggregazione, era poi difficoltoso negare una qualche forma di divisibilità del minimo fisico. Il brano suggerisce poi una ulteriore urgenza: quella di fondare le differenze di grandezza a livello elementare, che rivestono un ruolo rilevante all'interno della fisica epicurea. D'altra parte il testo offre tracce cospicue per la interpretazione dei minimi ideali: ricorrendo alla analogia con le estremità percepibili, l'autore delinea l'*elachiston* come *limite* di estensione che si lascia ipoteticamente utilizzare in sequenza per una ricostruzione (solo ideale) della particella atomica, quasi rappresentasse l'unità di misura su una scala millimetrata. Inoltre l'osservazione [57] sulla impossibilità di isolare il minimo percepibile come termine di un solido è funzionale al rilievo della esistenza teorica del *minimo*, barriera estrema contro la regressione analitica all'infinito ma non reale, fisico costituente dell'*atomo*.

Epicuro, insomma, prevede una successione variabile di elementi minimi ideali come mezzi di teorica comparazione tra particelle, concependoli come punti omogenei in grado di rivestire, con la propria disposizione in sequenza (essendo privi di parti, sulla scia di Aristotele, egli nega si possa parlare propriamente di contatto) la estensione dell'indivisibile fisico.

-----  
**Nota: i *minimi* nella fisica epicurea**

Uno dei tratti più originali dell'atomismo di Epicuro rispetto al modello dei fondatori della tradizione è la introduzione del concetto di *elachiston* (*minimo*), con cui il filosofo procedeva a individuare un irriducibile logico oltre l'atomo, irriducibile fisico in virtù della propria compattezza.

La trattazione specifica contenuta nella *Lettera a Erodoto* rivela la complessità del confronto con le aporie sollevate da Zenone a proposito della divisibilità e dei suoi limiti, ma anche le esigenze che avevano raccomandato la adozione della nozione di *elachiston*.

Essa ha salde e profonde radici nella fisica epicurea: la sua presenza, in altre parole, non è solo funzionale alla soluzione delle difficoltà zenoniane. L'approfondimento delle caratteristiche strutturali dell'atomo, vincolante anche sul piano gnoseologico, per riscattare i fenomeni dal potenziale scetticismo implicito nell'atomismo democriteo, induceva a focalizzare il tema delle differenze atomiche, direttamente collegabili alla grandezza. Per darne conto, Epicuro determinava la grandezza sulla base della ideale misura garantita dai *minimi*, dal loro numero, la forma sulla base della loro disposizione.

In tale direzione, come l'atomo rappresentava, rispetto ai corpi, l'estrema unità discreta indipendente, non ulteriormente frammentabile, così il *minimo*, rispetto alla estensione fisica dell'atomo, l'estremo limite della divisibilità, sia fisica, sia logica, e, in quanto tale, teorica unità di composizione. La impercettibilità degli atomi e la limitazione, sebbene in senso molto ampio, delle loro forme comportavano, d'altra parte, proprio alla luce delle aporie eleatiche, una necessaria limitazione del processo di riduzione. Sulla scorta della testimonianza di Lucrezio, in assenza di una esplicita indicazione di Epicuro, possiamo presumere che i *minimi* fossero intesi come omogenei per dimensione e forma, e per questo concepibili come unità di misura fisica.

Tuttavia, come documentano anche autori antichi, la teoria dei minimi non era circoscritta esclusivamente all'ambito *statico* dell'atomo, ma anche alla sua dinamica: Cicerone, nel brano citato a proposito del nesso tra *clinamen* e libertà, esplicita la deviazione atomica come un minimo di movimento, citando addirittura il termine tecnico *elachiston*.

-----

## § 7 [Direzione e velocità del moto atomico]

[60] Poi ancora: quanto all'infinito non si deve affermare l'alto o il basso, come se fossero l'estremo limite assoluto in basso o in alto – e certamente se da qualsiasi punto ci troviamo si proceda all'infinito sopra il nostro capo, è chiaro che questo limite non lo troveremo mai – oppure che la direzione in basso dal punto immaginato sino all'infinito possa essere, a un tempo, in alto e in basso rispetto al medesimo punto: infatti questo è inconcepibile. Perciò si può immaginare una sola direzione che procede all'infinito verso alto e una sola verso il basso; anche se per un numero infinito di volte la direzione sopra il nostro capo incontrasse i piedi di coloro che stanno sopra di noi, o il capo di quelli che stanno sotto di noi quella che si estende al di sotto dei nostri piedi. Infatti ugualmente infinita si concepisce la direzione nei due sensi opposti.

[61] È poi necessario che gli atomi siano equiveloci, quando procedano attraverso il vuoto senza urtare nulla: perché il pesante non si muoverà più velocemente del piccolo e leggero, se non incontri ostacolo, né il piccolo del grande, dal momento che ogni passaggio è proporzionato al loro moto, almeno quando nulla si opponga. Né più veloce sarà il moto in alto, né quello laterale per effetto degli urti, né quello in basso prodotto dal peso; finché infatti perdurerà uno dei due generi di moto, il loro movimento rimarrà veloce come il pensiero, fino a che non urti, per cause esterne o per il proprio peso, contro la forza di ciò che lo respinge.

[62] Inoltre, per quanto riguarda gli aggregati corporei, si potrà dire che sono più o meno veloci, pur essendo equiveloci gli atomi, perché gli atomi che si trovano nei corpi si muovono in una sola direzione e per un tempo continuo minimo, sebbene non si muovano in una sola direzione nei tempi concepibili solo dal pensiero. Tuttavia essi si urtano spesso, finché ai sensi il moto non sembra continuo. Infatti, quel che si crede in merito alle cose invisibili, cioè che anche nei tempi concepibili solo dal pensiero ci sia continuità di moto, non è vero in questo caso: perché è vero sia tutto ciò che si coglie con i sensi sia ciò che si afferra con l'intuizione mentale.

Tre i problemi affrontati nel paragrafo:  
quello dell'orientamento nell'infinito;  
quello della velocità degli atomi nel vuoto;

quello del rapporto tra moto atomico e moto percepibile degli aggregati.

Per quanto riguarda il primo punto Epicuro assume una posizione piuttosto originale e molto discussa sin dalla antichità: in polemica probabilmente con il modello dell'universo finito e sferico della cosmologia platonica (in cui riferimenti come *alto* e *basso* erano intercambiabili), il filosofo, pur ammettendo l'impossibilità di un ordine di riferimento assoluto nell'infinito, concedeva al senso comune una forma di orientamento approssimativo tracciando idealmente una linea verticale infinita lungo l'asse corporeo (testa-piedi) e aggiustando rispetto a essa l'uso di espressioni come *alto* e *basso*. In tale operazione di verticalizzazione dell'universo si è voluto vedere un cedimento antropocentrico e geocentrico, il segnale di una incapacità del filosofo di convivere con le audacie che i principi della sua fisica comportavano. Forse, più semplicemente, considerando la essenziale direzione etica del messaggio epicureo, si potrebbe leggere, nella scelta di mantenere comunque un contatto con il punto di vista del pregiudizio quotidiano, la volontà di offrire le istruzioni per una sommaria rotta che nell'accensione infinitistica garantisse una forma di certezza.

In merito al secondo punto, le indicazioni epicuree sono sufficientemente chiare. Nonostante la mancanza di un esplicito o velato rimando alla teoria del cosiddetto *clinamen* (per il quale rinviamo alla specifica scheda), che rispetto al complesso della dottrina fisica costituisce assenza sorprendente (a meno di non accettare la pezza giustificativa, non troppo convincente, secondo cui la teoria sarebbe stata elaborata posteriormente al compendio per Erodoto), esse riescono adeguate alla dinamica atomistica. Nel vuoto, in assenza dunque di resistenze e urti, la velocità degli atomi sarà massima (*come il pensiero*), ma soprattutto sarà la stessa per tutti gli atomi (*isotachia*): le differenziazioni, condizionate dal loro peso e dalla loro misura, interverranno con gli urti e i rimbalzi, grazie ai quali è possibile la fenomenizzazione del moto, altrimenti solo concepibile. Inoltre, immediatamente naturale appare il moto di caduta vincolato al peso, mentre quello in altre direzioni risulta prodotto dai rimbalzi.

Da questi accenni si procede quindi a una rapida determinazione del moto degli aggregati, il quale è prospettato come la risultante delle diverse spinte atomiche: sappiamo che una costante vibrazione caratterizza i composti, come effetto del combinarsi di inavvertibili urti e rimbalzi a livello microscopico; la continuità dello stato dei corpi non è altro che l'aspetto fenomenico dell'equilibrio in tal modo instauratosi tra le componenti elementari. Il pensiero consente di scindere la istantaneità dei moti corpuscolari (un caso tipico di ricorso al concetto di *minimo* in campo dinamico), la divergenza delle loro direzioni e il caos delle loro collisioni, da un lato, e l'immagine di stabilità, linearità e coerenza che, dall'altro, ricaviamo nella esperienza dalla loro amalgama.

-----

#### Problemi: il *clinamen*

Una delle questioni più discusse relativamente alla fisica epicurea è quella del cosiddetto *clinamen* o *declinazione*. Non documentata chiaramente nei testi di Epicuro, anche se forse implicita in qualche passaggio, almeno secondo alcune interpretazioni, la teoria del *clinamen*, che potrebbe appartenere a sviluppi della riflessione teorica del filosofo posteriori alla redazione della epitome epistolare per Erodoto, è comprovata da Lucrezio - che difficilmente avrebbe potuto, su un punto così delicato, prendere le distanze dal proprio modello epicureo - ed esplicitamente attribuita da Cicerone a Epicuro, con tanto di discernimento delle differenze rispetto ai predecessori. Prendiamo in considerazione le due limpide testimonianze.

In quest'ordine di cose desidero farti ancora apprendere che gli atomi, nel loro stesso muoversi a perpendicolo attraverso il vuoto spazio, trascinati dal loro peso, a un momento non precisato e in luoghi non precisati si allontanano un poco dalla loro traiettoria, di quel tanto per cui si può parlare di una

declinazione. Se non fossero soliti subire questo spostamento, essi cadrebbero tutti quanti dall'alto per l'immenso vuoto come gocce di pioggia, né vi sarebbe urto o colpo alcuno per dare inizio alle cose, e la natura non avrebbe mai prodotto quindi nulla [...]. Perciò necessariamente gli atomi devono declinare un poco, un tantino appena però, perché non sembri che immaginiamo dei moti obliqui che andrebbero contro la realtà: è infatti chiaro e manifesto a tutti che corpi pesanti, di loro propria natura, non possono percorrere traiettorie oblique quando cadono dall'alto, come chiunque può vedere. Ma chi di per sé potrebbe verificare direttamente che nessun corpo in assoluto devii dalla traiettoria perpendicolare?  
[Lucrezio, *De rerum natura*, II, 216 ss. Traduzione di M. Isnardi Parente]

Epicuro, poi, là dove si attiene a Democrito, per lo più non cade in errore ... le cadute sono proprio tutte di Epicuro stesso. Infatti egli ritiene che quei corpi indivisibili e solidi si muovano trascinati in basso dal loro peso a perpendicolo, e che questo sia il moto naturale di tutti i corpi. Ma poi su questo stesso punto quell'uomo sagace, giacché capiva che se tutti i corpi si fossero mossi dalla regione superiore così come ho detto, a perpendicolo, non sarebbe stato possibile l'incontro di alcun atomo con un altro, ... escogitò un artificioso espediente: affermò che l'atomo può declinare un tantino, con uno spostamento minimo; e che così si rendono possibili l'intrecciarsi, l'unirsi, l'aderire l'uno all'altro degli atomi, da cui si originano l'universo e tutte le sue parti e ciò che esso contiene... Arriva così a togliere agli atomi, senza ragione, quel moto naturale, che egli stesso aveva inizialmente postulato, di tutti i corpi pesanti i quali dirigono dai loro luoghi originari verso il basso, senza peraltro conseguire lo scopo per cui aveva escogitato tale espediente. Se infatti tutti gli atomi deviano, neanche in questo caso potranno incontrarsi; se alcuni deviano e altri si muovono perpendicolarmente, di puro arbitrio, occorrerà distribuire agli atomi quasi delle zone distinte a seconda che si muovano in linea retta o obliquamente; e, infine, quel turbinoso incontrarsi degli atomi, cui anche Democrito tiene fermo, non potrà certo formare l'ordine che vediamo nell'universo.

[Cicerone, *De finibus*, I, 6, 18. Traduzione di M. Isnardi Parente]

Il tema del *clinamen* - su cui avremo modo di ritornare, con ulteriore documentazione, a proposito di un altro *problema* nodale, connesso alla fisica ma soprattutto all'etica epicuree, quello della *libertà* e della sua giustificazione all'interno del contesto materialistico del sistema - è in entrambe le testimonianze inserito, parallelamente e coerentemente, nella analisi del *movimento* atomico.

È chiaro lo svolgimento argomentativo: a partire dalle premesse ontologiche di Epicuro (*atomi* e loro qualità essenziali, e *vuoto*) sarebbe stato impossibile ricavare un qualsiasi ordine cosmologico, irrealizzabile secondo quel modello a *pioggia* che era immediata conseguenza del moto perpendicolare degli atomi indotto, nel vuoto, dal loro peso; dunque era necessario introdurre, rispetto alla logica dei principi, un correttivo, di fatto un elemento di rottura in quella *pioggia*, in grado di legittimare la formazione dei mondi e in genere delle aggregazioni atomiche. Si trattava, in altre parole, di ricorrere a un *escamotage* per mediare tra il rigore eleatico dei principi, che il filosofo, dopo avere tenuto probabilmente conto degli appunti aristotelici e degli sviluppi teorici dell'atomismo del IV secolo a.C. (in senso scettico), imponeva al recuperato materiale democriteo, e il funzionale schema dei vortici e degli urti meccanici che l'atomismo di Abdera aveva sfruttato per la propria cosmogonia.

L'idea di una minima (ritorna il concetto anche in dinamica!), improvvisa deviazione atomica era sufficiente, almeno per il maestro o i discepoli che la utilizzarono, a garantire sia le esigenze di coesione e compattezza della dottrina, sia quelle di conformità alla esperienza, secondo i canoni metodologici. La *declinazione* dell'atomo poteva produrre in effetti quel caos di incontri e scontri corpuscolari essenziali per la generazione dei complessi solidi e dei mondi, sebbene le difficoltà teoriche non sfuggissero a un critico come Cicerone e, in fondo, nemmeno a un apologeta e discepolo come Lucrezio. La loro chiave risolutiva, collazionando le due testimonianze, si può forse intravedere proprio nella natura non sistematica, contingente, imprevista e imprevedibile, dello scarto dinamico dell'atomo, che consente di mantenere la cornice a *pioggia* e di prefigurarvi il *clinamen* come occasionale principio di disturbo.

Si potrebbe ulteriormente sollevare il problema del tipo di *priorità* da riconoscere a questo schema esplicativo: si tratta, cioè, di una priorità di carattere meramente logico, nel senso della possibilità di giustificazione razionale dei conflitti atomici in linea teorica, ferma restando la loro eternità, oppure di una priorità di carattere cronologico, che preveda insomma un loro reale inizio nel tempo, secondo quel modello? Pensando alla assenza di riferimenti espliciti nella epitome a Erodoto, si

potrebbe forse attribuire alla teoria del *clinamen* una valenza accessoria rispetto ai fondamenti fisici del sistema, collegata alle implicazioni di ordine logico sollecitate dalle discussioni. L'ipotesi della elaborazione più tarda della teoria potrebbe rafforzare tale interpretazione, suggerendo il primato della eternità delle vicissitudini cosmiche nella riflessione epicurea, cui il *clinamen* offriva supporto in via puramente teorica.

-----

## § 8 [La natura dell'anima]

[63] Dopo queste cose, riferendoci alle sensazioni e alle affezioni – per ottenere la più fondata persuasione – occorre considerare come l'anima sia un corpo composto di sottili particelle, diffuso per tutto l'organismo, affatto simile a un soffio, con una certa mescolanza di calore, e in certo modo assai affine all'uno, in certo modo all'altro. Vi è poi quella parte che, in sottigliezza, è molto differente dall'uno e dall'altro, per cui è più adatta a subire modificazioni in sintonia con il rimanente organismo. Tutto ciò è reso manifesto dalle facoltà dell'anima, dalle affezioni, dai moti, dai pensieri e da tutto ciò la cui privazione significa per noi la morte.

Bisogna poi ritenere che nell'anima risiede la causa principale della sensazione: [64] non l'avrebbe, se non fosse in qualche modo contenuta nel restante organismo; esso, facendo sì che nell'anima risieda questa causa, partecipa a sua volta di tale facoltà dell'anima, ma non di tutte quelle che essa possiede. Perciò, quando l'anima se ne è staccata, l'organismo non ha più la sensibilità, dal momento che non possedeva in sé tale facoltà, ma la conferiva a qualcos'altro nato insieme a lui: questo attuava tale potenzialità per mezzo del movimento, producendo in primo luogo la facoltà della sensazione, e ne faceva partecipe anche l'organismo, per il loro contatto e la sintonia nel sentire, come ho già detto.

[65] Per questo, finché permane nel corpo, l'anima non perde la capacità di sentire, anche se una parte di esso se ne stacca: qualunque parte dell'anima perisca con il corpo, perché ciò che la contiene si distrugge tutto o in parte, la parte restante, fino a quando permane, conserva la capacità di sentire. Al contrario, il resto dell'organismo, anche se permane tutto o in parte, perde la capacità di sentire, quando se stacchi quel certo numero di atomi che serve a costituire la natura dell'anima. Inoltre, se tutto l'organismo si dissolve assolutamente, l'anima si disperde e non mantiene più le medesime facoltà, né più si muove, così perdendo anche la capacità di sentire. [66] Non è infatti possibile concepire come senziente l'anima, se non in questo complesso di anima e corpo, né che possieda ancora questi moti, quando ciò che la contiene e racchiude non sia più quale è mentre l'anima, trovandosi, può avere tali moti.

[67] Oltre a ciò, bisogna pensare che diciamo incorporeo, nella accezione generale, ciò che si può pensare sussistente per sé. Orbene, noi non possiamo concepire sussistente per sé nulla di incorporeo se non il vuoto; tuttavia il vuoto non può né agire né patire, ma solo consentire ai corpi di muoversi attraverso di sé. Perciò, quelli che affermano che l'anima è incorporea vaneggiano, perché se essa fosse tale non potrebbe né agire né patire; mentre è evidente che l'anima possiede entrambe le facoltà.

[68] Se qualcuno saprà riferire tutti questi ragionamenti sull'anima alle affezioni e alle sensazioni, ricordando quanto sostenuto all'inizio, potrà considerarli adeguatamente inseriti negli schemi fondamentali della dottrina, e conseguire con essi una conoscenza salda e precisa dei particolari.

### Lettura del testo

Il paragrafo che abbiamo ritagliato nel compendio è una chiara messa a fuoco della posizione epicurea sul tema dell'*anima* e dei suoi rapporti con il *corpo*: si trattava, ovviamente, all'interno della tradizione, e specialmente della cultura del IV secolo a.C. in Atene, di una considerevole risorsa speculativa, che aveva impegnato a fondo pitagorismo, platonismo, Aristotele e avrebbe sollecitato anche gli stoici, a partire dai contemporanei di Epicuro. Nel nostro testo il filosofo apre e chiude circolarmente lo spiraglio dedicato, nella epitome, all'anima con una implicita polemica nei confronti di coloro (platonici) che avevano preteso dissociare la *psychè* dal corpo, attribuendole una

natura metafisica. L'argomentazione epicurea è invece insistita proprio sulla inscindibilità dei processi psichici dall'organismo e sulla continuità tra modificazioni materiali e attività sensoriale dell'anima. Non mancano, tuttavia, risvolti ambigui.

L'apertura è dedicata alla connotazione materialistica della *psychê* (per la quale rimandiamo anche alla relativa scheda *Problemi*), di cui presenta la peculiare struttura particellare, caratterizzata per analogia con quei fenomeni che più direttamente risultano coinvolti nello sviluppo biologico (respiro-soffio, calore). L'autore ha comunque cura di discernere implicitamente le funzioni biologiche da quelle propriamente associate alla registrazione sensoriale e all'uso della razionalità, che sono congiunte a una diversa tipologia di atomi, non associata analogicamente a referenti empirici proprio per marcarne la alterità, e specificata solo con la particolare sottigliezza (e quindi mobilità e eccitabilità), adeguata al ruolo. Con la conseguente riproposizione di uno schema dualistico, nella composizione atomica e nei ruoli (anche gerarchici), che è molto probabilmente eco, in campo materialistico, del dualismo della tradizione.

Il nesso con l'organismo è in primo luogo impostato sul contenimento: il corpo contiene l'anima, nel senso che questa non è percepita direttamente ma si manifesta in quello, è diffusa nelle sue articolazioni, e la loro distruzione produce anche la dispersione degli atomi psichici e dunque la cessazione di ogni attività motoria o sensoriale localizzata. D'altra parte il testo è sufficientemente esplicito nel marcare la indisgiungibilità funzionale delle due strutture materiali: se la sensazione ha la propria causa nella originale composizione dell'anima, è pur vero che tale potenzialità si attua solo in congiunzione con il corpo. Un organismo da cui si siano allontanati i gruppi atomici particolari che costituiscono la sua anima perde ogni facoltà sensitiva regredendo a mero ammasso corporeo; d'altro canto, quando tutto l'organismo è distrutto, anche l'anima, cioè quella peculiare combinazione atomica, si dissolve e con essa svaniscono le sue facoltà. Come potremo verificare, questa tesi è alla base del mortalismo di Epicuro e dunque anche della sua proposta etica.

Alla rivendicazione della materialità dell'anima si affianca una importante precisazione sulla sua presunta incorporeità. Incorporeo (*asômaton*) nella ontologia epicurea è ciò che sussiste per sé accanto ai corpi, come condizione del loro moto: il *vuoto*. Se la dinamicità impronta i corpi in virtù del loro peso, essa poi si esprime grazie alla assenza di resistenza nel vuoto: come tale l'incorporeo non è dunque associabile alla capacità di agire e patire, che implica impulso e resistenza (ed è perciò ascrivibile ai corpi). Un'anima incorporea sarebbe allora un'anima impotente rispetto al corpo, contro l'evidenza che attesta gli effetti della vita dell'organismo e quella attività recettiva e elaborativa che colleghiamo all'anima.

-----

Problemi: l'anima e la sua struttura in Epicuro

A dispetto della apparente linearità della posizione epicurea sull'*anima* all'interno della *Lettera a Erodoto*, le testimonianze antiche sull'argomento, che almeno in parte sembrano correggere il dettato del filosofo, sollevano una serie di problemi riguardo alla sua struttura e alle sue operazioni. Infatti, a partire dallo scolio aggiunto alla pagina [66] della epistola, e poi nelle attestazioni di Aezio (compilatore del II secolo d.C., che si basava su tradizioni dossografiche antiche, risalenti fino a Teofrasto) e Lucrezio (I secolo a.C.) diventano centrali, in particolare, due questioni: quella della composizione atomica della *psychê* e della sua articolazione funzionale; quella della sua localizzazione e quindi delle sue relazioni con l'organismo. Verifichiamo in proposito le fonti.

Dice altrove anche che l'anima è fatta di atomi lisci e rotondi, molto diversi da quelli del fuoco; e c'è una parte di essa irrazionale ed è diffusa per tutto il rimanente organismo. La parte razionale invece è nel petto, come risulta chiaro dai sentimenti di timore e di gioia. [...]  
[Lettera a Erodoto, [66], scolio. Traduzione G. Arrighetti]

Stoici ed Epicurei dicono che (le piante) non sono esseri animati. Alcuni esseri, infatti, hanno un'anima appetitiva e impulsiva, altri anche anima razionale; ma le piante si muovono in certo modo automaticamente.

[Aezio. Traduzione M. Isnardi Parente]

Epicuro ritiene che l'anima sia composta di due parti, una parte, quella razionale, avente sede nel petto, l'altra, quella irrazionale, sparsa per tutto il composto corporeo.

[Aezio. Traduzione M. Isnardi Parente]

Epicuro sostiene che l'anima è una mescolanza di quattro elementi, una ignea, una aeriforme, una ventosa, e un quarto elemento senza nome. Di questi elementi quello ventoso è fonte a noi di movimento, quello aeriforme di quiete, quello igneo del calore corporeo avvertibile con i sensi, quello senza nome delle sensazioni: la sensazione infatti non è pertinente a nessuno dei tre elementi che hanno un nome.

[Aezio. Traduzione M. Isnardi Parente]

Dico ora che l'anima e l'animo si tengono congiunti fra loro fino a formare di sé una sola natura; ma l'intelligenza, quella che noi chiamiamo animo e mente, è quasi il capo e domina tutto il corpo; e ha la sua stabile sede nella regione centrale del petto. Qui infatti avvertiamo i moti del timore e del terrore, qui tutt'intorno avvertiamo la carezza della gioia; qui son dunque la mente e l'animo. L'altra parte dell'anima, diffusa per tutto il corpo, obbedisce e si muove secondo la divina volontà e l'impulso della mente.

[Lucrezio, *De rerum natura*. Traduzione M. Isnardi Parente]

Tuttavia non dobbiamo credere che questa natura sia semplice. Infatti un tenue soffio abbandona gli uomini al momento della morte, misto a vapore, e il vapore trae via l'aria con sé. Né vi è calore cui non sia mista l'aria: esso è infatti di natura rarefatta, e necessariamente in mezzo ad essi si devono muovere molti elementi aerei. Così ecco che la natura dell'anima si rivela triplice: e tuttavia tutti questi elementi non sono sufficienti a formare la sensazione, poiché la ragione non ammette che alcuno di essi sia capace di produrre i moti dei sensi, che poi producono a loro volta la riflessione. Occorre ancora assegnare all'anima una quarta natura, ed essa è del tutto priva di nome; niente vi è di più mobile e di più sottile di questa, niente che sia fatto di elementi più piccoli e più leggeri: è da essa che sono poi diffusi per le membra i moti sensoriali.

[Lucrezio, *De rerum natura*. Traduzione M. Isnardi Parente]

Quali indicazioni è possibile ricavare da questo materiale?

Intanto, rispetto alla lezione classica, ritroviamo l'anima presente solo in ambito rigorosamente animale, con esclusione dalle sue attività specifiche della sfera vegetale (ridotta in termini meramente meccanici). Ciò comporta di fatto la attribuzione all'anima della sola dimensione sensitivo-razionale (con possibile sussunzione, secondo il modello aristotelico, anche dei compiti vegetativi).

Ciò si riflette nella analisi della struttura atomica dell'anima, cui si riconoscono un complesso di funzioni e una struttura composita, negandole la semplicità che le aveva conferito il *Fedone* platonico. Le fonti concordano nel rilevare una sua quadruplici articolazione, scandita, come nella *Lettera a Erodoto*, dalla analogia con determinati fenomeni fisici apparentemente coinvolti nelle funzioni vitali (calore, soffio, aria). La novità rispetto al compendio è la maggiore articolazione, con il coinvolgimento anche dell'aria. Il secondo dei brani di Lucrezio fa intravedere, in questo senso, il procedimento empirico che può aver suggerito, induttivamente, tale struttura. Significativa la dicotomia tra atomi che ricevono una qualificazione sintetica in base alla analogia e gli altri, senza nome, che ne rimangono privi, pur risultando connotati per la loro peculiare mobilità e tenuità. Le funzioni specifiche in campo percettivo rinverranno in ultima analisi alla particolare agilità e eccitabilità di questa componente.

A tale dicotomia sembra sovrapporsi l'altra, tra la parte *razionale* e quella *irrazionale*, in altre parole tra funzioni direttamente collegate alla *animazione* del corpo e quelle preposte alla ricezione sensoriale e affettiva e alla elaborazione razionale. Le testimonianze tuttavia non sono univoche nel chiarire il rapporto: sebbene, come abbiamo prima rilevato, alla componente senza nome spetti senz'altro un primato per quel che riguarda sensibilità e intelligenza, la composizione elementare dell'anima in quanto tale, con la sua quadruplici partizione, dovrebbe ridurre la distinzione in

oggetto a distribuzione funzionale, da non collegarsi necessariamente a una esclusiva struttura atomica o a una localizzazione precisa.

D'altro canto, Lucrezio introduce una famosa distinzione tra *animus*, che identifica l'elemento sensitivo-razionale in senso stretto, e *anima*, riferita all'azione motoria, ribadendo a sua volta la localizzazione del primo nel petto, come già accadeva nello scolio alla *Lettera a Erodoto*, a motivo delle emozioni avvertite soprattutto in quella regione del corpo. Il primo testo lucreziano per un verso insiste sull'unità dei due elementi, per l'altro rimarca la concentrazione dell'intelligenza nel petto e la distribuzione in tutto il corpo dell'*anima*.

È probabile allora che la componente atomica senza nome, proprio per la sua intrinseca mobilità, fosse intesa da raccordo tra il centro direttivo dell'anima (*animus*) nel petto e la periferia del corpo, in cui, grazie alla sua presenza tra gli altri elementi psichici, l'organismo era in grado di percepire. L'*animus*, che per il resto condivideva la normale struttura psichica, ne rappresentava forse semplicemente un particolare concentrato, senza detenere l'appannaggio esclusivo dell'elemento *senza nome*.

---

### § 9 [Corpi e qualità fenomeniche]

Inoltre, non si deve credere che le forme, i colori, le dimensioni, i pesi e tutto il resto che è predicabile del corpo - in quanto qualità sempre congiunte a tutti i corpi o almeno a quelli che è possibile vedere e conoscere attraverso la loro percezione - siano nature esistenti per sé - ciò è infatti inconcepibile - [69] né che in assoluto non esistano, né che siano come altri incorporei che ineriscano al corporeo, né come parti di esso; dobbiamo piuttosto considerarle tali che il corpo, nella sua interezza, dal loro complesso riceva la sua natura eterna, pur non essendo comunque costituito dalla loro unione, - come per esempio un complesso maggiore si costituisce dalle proprie parti, siano esse gli elementi primi ovvero le grandezze minori di questo tutto; piuttosto si deve solo pensare, ripeto, che dal loro complesso riceva la propria natura eterna. Tutte queste qualità hanno particolari modi di essere percepite e distinte, sempre in relazione al corpo e mai indipendentemente da esso, dal momento che il corpo è predicabile solo secondo la nozione del suo complesso.

[70] I corpi hanno poi spesso qualità non permanenti, che non appartengono alle nature indivisibili, né alle incorporee. Cosicché, usando questa espressione nella sua accezione più ampia, evidenziamo come le qualità accidentali non abbiano la natura del tutto che noi chiamiamo corpo, considerandolo nel suo complesso, ma neppure quella delle qualità permanenti, senza cui è impossibile concepire un corpo. Ciascuna può essere predicata in base a determinate percezioni, sempre in connessione con il tutto, [71] e solo quando la vediamo effettivamente presentarsi, perché le qualità accidentali non si accompagnano sempre ai corpi.

D'altra parte non bisogna eliminare dall'essere l'evidenza di queste qualità, solo perché non hanno la natura del complesso cui sono connesse e che chiamiamo anche corpo, né quella di ciò che lo accompagna sempre, né bisogna credere che abbiano esistenza per se stesse - ciò è impensabile per esse e anche per le qualità permanenti -, ma, come è chiaro, bisogna pensare che tutte queste siano qualità accidentali, non connesse permanentemente, e neppure appartenenti all'ordine delle nature esistenti per sé, ma tali da essere conosciute così come la sensazione le presenta nelle loro caratteristiche individuali.

#### Lettura del testo

Epicuro profonde un impegno particolare in questo paragrafo allo scopo di riscattare le qualità fenomeniche dalla drastica svalutazione che esse avevano subito nel precedente atomistico di Democrito, all'origine degli spunti scettici nella cultura del IV secolo. L'impostazione dogmatica del messaggio epicureo, il bisogno di certezza su cui esso si fonda, a partire proprio dalle evidenze sensibili, costringono il filosofo a una netta presa di posizione, che fa comunque trasparire un certo imbarazzo. Egli infatti doveva:

inserire il problema delle proprietà qualitative all'interno della propria ontologia (su questo punto si veda la *Nota* specifica);  
discernere in ogni caso aspetti essenziali e accidentali del fenomenico;  
garantire un minimo di fondatezza a tutti i livelli individuati.

Così il paragrafo costituisce una importante appendice alla ontologia delineata introduttivamente nel compendio, in cui ritornano distinzioni categoriali, di sapore aristotelico, tra *symbebêkota* (proprietà essenziali) e *symptomata* (qualità accidentali), tra ciò che è *per sé* (*kath'auto*) e ciò che invece non lo è, dipendendo da altro. Se atomi e vuoto costituiscono il livello dell'esistente *per sé*, le qualità fenomeniche verranno a disporsi nell'altro ambito, pur diversamente caratterizzate.

Infatti, nel primo elenco si possono registrare qualità dei corpi (figura, grandezza, peso) che sono proprie anche degli elementi ultimi del reale (gli atomi), altre che invece appartengono solo ai corpi in quanto oggetto di percezione (colore, potremmo aggiungere la tangibilità), ma in modo permanente, improntandone la natura di aggregati. Queste qualità, allora, in senso fenomenico, se non in termini strutturali, costituiscono concettualmente l'essenza del corpo. Sebbene Epicuro manifesti evidenti difficoltà a determinare esattamente la distinzione tra i due momenti, quello della composizione elementare e quello della complessione qualitativa essenziale, le esemplificazioni sono sufficienti a fare intendere il suo orientamento.

D'altra parte, accanto alle proprietà connaturate all'aggregato corporeo se ne possono empiricamente rilevare altre che lo accompagnano solo saltuariamente: che non appartengono, in quanto qualità, alla sfera dell'esistente *per sé*, né possono riferirsi concettualmente alla natura del corpo, in quanto non permanenti. La loro accidentalità non esclude però, secondo il filosofo, una loro collocazione nell'*essere*, diversa dalle precedenti, ma in ogni modo attestabile dalla evidenza delle sensazioni.

## § 10 [Il tempo]

[72] Si deve poi tenere per certo che non bisogna indagare il tempo come gli altri aspetti che indaghiamo in un oggetto, riferendoci alle anticipazioni (prolessi) che ritroviamo in noi stessi, ma considerarlo secondo quella stessa evidenza che esprimiamo adeguatamente quando diciamo *molto* o *poco tempo*. Né si devono cambiare espressioni pensando che altre siano migliori, piuttosto si devono usare quelle che già esistono in proposito, né altra cosa si deve predicare come se avesse la stessa essenza di questa realtà – come pure fanno alcuni -, ma solo valutare attentamente ciò che associamo al tempo e ciò con cui lo calcoliamo.

[73] Ciò non richiede una dimostrazione ma una riflessione: ai giorni, alle notti e alle loro parti, alle nostre affezioni e alla loro assenza, al moto e alla quiete noi colleghiamo una particolare qualità accidentale, che pensiamo a sua volta dipendente da essi, definendola tempo.

### Lettura del testo

Il brevissimo paragrafo che abbiamo individuato nel testo è in realtà da valutare in stretta connessione con il precedente, sebbene affronti un tema apparentemente distinto, quello appunto del *tempo*. Il confronto, in questo caso, è chiaramente con le concezioni classiche di Platone e Aristotele, i quali avevano collegato il *tempo* al divenire degli enti corruttibili, annodandolo tuttavia alla eternità dell'ordine ciclico dei cieli. Il primo, infatti, aveva nel *Timeo* introdotto il *tempo*, creazione del *demiurgo*, come *immagine mobile dell'eternità*, all'interno di un contesto in cui all'esistere temporale degli enti corruttibili si affiancava il tempo-durata, l'esistere eterno nel tempo, proprio del mondo inteso come totalità, e anche la *intemporalità* della realtà intelligibile. Il secondo poi, pur saldando tempo e divenire cosmico (per cui *il tempo o è la stessa cosa che il movimento o una caratteristica del medesimo*, come recita il sesto capitolo del XII libro della *Metafisica*), ne aveva chiaramente rilevato anche un altro aspetto, quello della *misura* (il *tempo*, dunque, in quanto *misura del movimento secondo il prima e il dopo*, come in *Fisica IV*) che rinviava implicitamente al ruolo dell'anima, percepente e calcolante.

La impostazione del problema in Epicuro tende a esasperare lo spunto aristotelico, nel senso di una riduzione della obiettività cosmica della temporalità, e di una sua dislocazione tra gli *accidenti*, la

cui fondatezza è legata alle evidenze della nostra esperienza. Il tempo è trattato come una qualità secondaria (*symptoma*) particolare, che noi percepiamo in relazione a altre (tipicamente il *moto* e la *quiete*): un accidente di accidenti, insomma, come risulta anche dalla testimonianza in merito di Sesto Empirico:

«Epicuro, come ci insegna Demetrio Lacone, afferma che il tempo è accidente di accidenti, in quanto è connesso ai giorni, alle notti, alle stagioni, alle affezioni e all'assenza di affezioni, ai movimenti e agli stati di quiete. Tutti questi sono accidenti che sopravvivono a realtà diverse, ed il tempo, che a tutti questi è connesso, potrebbe a buon diritto chiamarsi accidente di accidenti»  
[*Adversus mathematicos*, X 219. Traduzione M. Isnardi Parente]

Il filosofo non nega, dunque, consistenza al *tempo*, sottolineando comunque come essa sia vincolata alla nostra esperienza delle cangianti proprietà dei corpi, ovvero alla intermittenza di certe nostre affezioni. L'analisi del tempo non richiede allora una particolare formalizzazione, ma solo un appello al nostro sentire quotidiano e alle sue certezze. Una nozione più rigorosa sarà desumibile dall'esame degli accidenti cui associamo il tempo, procedendo alla estrazione della loro comune unità di misura.

### § 11 [I mondi]

Oltre a ciò che si è detto, bisogna ritenere che i mondi e ogni aggregato limitato, di natura simile alle cose che vediamo continuamente, hanno avuto origine dall'infinito, formandosi tutti dalla separazione di particolari aggregati, maggiori o minori. Tutti, poi, di nuovo si dissolvono, alcuni più velocemente, altri più lentamente, alcuni per certe cause, altri per altre.

[74] Non bisogna inoltre ritenere che i mondi abbiano una forma sola, ma alcuni di essi sono sferici, altri ovoidali, altri di forme diverse; comunque non hanno qualsiasi forma. Neppure si deve pensare che siano esseri animati separatisi dall'infinito. Nessuno potrebbe dimostrare che in un particolare mondo siano contenuti i semi da cui si generano gli animali, le piante e tutto il resto che si vede esistere, e che in un altro diverso questo non sia possibile. Analogamente dobbiamo pensare a proposito del nutrimento che la terra può offrire.

#### Letture del testo

Questo breve passaggio del testo offre le ultime indicazioni di carattere cosmologico, proiettando, per analogia, le vicissitudini degli aggregati che rientrano nello spettro della nostra esperienza nello spazio infinito, secondo quello che potremmo definire un *principio di pienezza*: il ciclo di formazione e distruzione dei corpi si estende pertanto anche ai mondi infiniti, rispettando la stessa logica di combinazione e separazione delle particelle, e garantendo così una assoluta omogeneità nell'infinito, a dispetto di ogni privilegio e gerarchizzazione arbitraria. Epicuro intende polemizzare contro le cosmologie classiche, rifiutando l'idea di un inquadramento immutabile nella disposizione dell'universo e la interpretazione vitalistica del mondo come *animale* che apparteneva alla tradizione (pitagorica e platonica). A ciò contrappone:

la stabilità dei componenti base dell'universo (atomi e vuoto);

la stabilità del modello vicissitudinale, cui nulla sfugge;

una relativa (pensando all'infinito) regolarità nelle combinazioni, dal momento che non sono infinite le differenze formali tra gli atomi e quindi non possono esserlo neppure le differenze tra le loro aggregazioni.

-----  
**Nota: universo e mondi in Epicuro**

La cosmologia epicurea presenta due livelli che vanno tenuti ben distinti, lessicalmente e concettualmente:

to pan (omne quod est, in Lucrezio), la totalità del reale, in senso lato l'universo, unico e infinito (secondo la testimonianza di Plutarco: «Infatti Epicuro, quando dice che il tutto è infinito e ingenerato e indistruttibile, e non subisce accrescimento né diminuzione, parla del tutto come di un essere unico»);

i mondi (*kosmoi*), infiniti di numero, innumerevoli per forme, singolarmente finiti come tutte le aggregazioni.

Il primo concetto è quello logicamente perseguito per primo, anche nella *Lettere a Erodoto*, come cornice generale del sistema (accanto alla dicotomia fondamentale di corpi e vuoto), che può determinarsi assolutamente a priori. Il secondo riceve una attenzione particolare nella *Lettera a Pitocle* (88-89) e poi nel *De rerum natura* lucreziano. Epicuro lo definisce in questi termini:

Un mondo è una porzione circoscritta di cielo, che comprende gli astri, la terra e tutti i fenomeni celesti, nettamente separata dall'infinito e provvista di una parte terminale che può essere più o meno densa – e che dissolvendosi provocherà la confusione di tutto ciò che contiene – in moto o in quiete e di forma rotonda o triangolare o di qualsiasi altro genere: sono infatti possibili molte soluzioni, dal momento che nessuno dei dati dell'esperienza le contraddice, in questo nostro mondo di cui non possiamo conoscere il limite estremo. È inoltre concepibile che vi sia un numero infinito di mondi di questo genere e che si possa formare un mondo simile a questo in un mondo o in un intermundio – nome con cui indichiamo lo spazio fra un mondo e l'altro – in uno spazio che abbonda di parti vuote, e non, come dicono alcuni, in un grande spazio assolutamente vuoto; esso si forma quando semi adatti confluiscono da un unico mondo o da un intermundio o da più mondi, determinando a poco a poco aggiunte, articolazioni, trasposizioni da un luogo all'altro a seconda di come capita, e afflussi di altra materia adatta, fino al pieno compimento e stabilità, nella misura in cui la base che li sostiene possa sopportare aggiunte.

[Traduzione di N. Russello]

All'interno della immutabile totalità dei principi si assiste alla vicissitudine dei *kosmoi*, prospettati come ritagli di materia e vuoto, in grado di crescere, articolarsi e decadere come tutte le altre forme di aggregazione atomica. Dal punto di vista empirico il mondo è una parte del cielo, le cui componenti sono tutti quei fenomeni che ne caratterizzano l'esistenza per noi, localizzata, rispetto al rimanente spazio infinito, da un limite materiale di consistenza e densità variabile, destinato, con la propria corruzione, a determinare la distruzione e il caos nei composti contenutivi.

I mondi hanno dunque un ciclo vitale, ma non nel senso di una vita interna alla materia, ma come avvicendamento meccanico, flusso e riflusso di particelle nell'infinito - ricavate dalla dissoluzione di altri mondi, o provenienti da spazi intramondani - le quali, combinandosi nelle condizioni opportune (Epicuro accenna soprattutto allo spazio indispensabile, a una "nicchia" sufficientemente ampia da accogliere il materiale, eventualmente disponibile negli *intermundia* o addirittura all'interno di un sistema preesistente), possono realizzare sistemi di aggregazioni.

In assenza di riscontri empirici, Epicuro afferma, a priori (la argomentazione relativa è presente nella *Lettera a Erodoto*), concepibile (possibile) la infinità dei mondi e delle loro forme: tuttavia, per quanto riguarda questo secondo punto, le tesi della *Lettera a Erodoto* sembrano escludere che possano effettivamente esistere infiniti mondi con configurazioni formali infinitamente diverse. Il limite comunque riconosciuto al numero di forme atomiche risulta determinante non solo per le aggregazioni fenomeniche, ma anche per sistemi di aggregazioni come i mondi.

-----  
**§ 12 [Linguaggio e civiltà]**

[75] Bisogna anche credere che la natura ha appreso molte e diverse cose costretta dalle circostanze; il ragionamento poi ha affinato ciò che era stato indicato dalla natura e ha portato avanti nuove scoperte, in alcuni casi più velocemente, in altri più lentamente, con progresso più rapido in certi periodi e tempi, più lento in altri.

Perciò anche i nomi non furono in origine imposti per convenzione, ma le diverse nature degli uomini, essendo soggette a particolari affezioni, secondo la diversità dei popoli, e afferrando particolari rappresentazioni, emettevano l'aria in modo peculiare, proprio sulla scorta di quelle

affezioni e rappresentazioni, anche in base alle differenze tra i popoli, che dipendono dai diversi luoghi da essi abitati. [76] Infine, in comune, nell'ambito di ciascun popolo, furono stabilite particolari espressioni perché le reciproche indicazioni fossero meno ambigue e manifestate più sinteticamente. Chi, avendone conoscenza, introduceva cose non note, attribuiva loro determinati nomi, alcuni dettati dalla necessità naturale, altri scelti con ragionamento, seguendo la ragione più valida per esprimersi così.

#### Letture del testo

L'interesse di questo passo è nella sintetica teoria dell'origine del linguaggio che vi è tratteggiata e nel suo rapporto con la evoluzione delle conoscenze e quindi della civiltà che può intravedersi nelle ultime righe.

Tre i momenti della origine e dello sviluppo del linguaggio che la critica ha individuato nel testo.

Il primo è quello propriamente *naturale*, per cui la teoria epicurea si oppone al convenzionalismo presente nella tradizione greca e già documentato nel *Cratilo* platonico. La testimonianza del neoplatonico Proclo (V secolo d.C.) è molto illuminante in proposito: «Epicuro credeva che i nomi esistessero per natura [...] come atti primordiali della natura, così come la voce e la vista, e che il dar nomi fosse atto naturale allo stesso modo che il vedere e l'udire; sì che anche il nome è opera di natura [...] Infatti Epicuro diceva che essi (i primi inventori dei nomi) non li inventarono per atto di scelta intelligente, ma mossi puramente da impulso naturale, come chi tossisca o starnutisca, mugoli o si lamenti» [traduzione M. Isnardi Parente]. In origine troviamo dunque la emissione di suoni dietro l'impulso delle sensazioni, in altre parole, in analogia con le esclamazioni che accompagnano le nostre affezioni, la naturale reazione dell'organismo animato alle sollecitazioni determinanti dell'ambiente. Questo primo momento, evidentemente, non costituisce qualitativamente lo specifico umano, nella misura in cui suoni coordinati a impressioni si registrano anche in campo animale. Lo scarto, in ambito linguistico, tra generica animalità e umanità richiede quindi un passaggio decisivo. Il secondo momento è quello in cui alla *natura* si affianca e sovrappone la *convenzione*, la decisione comune di accordarsi sugli usi verbali per facilitare la comunicazione e quindi le relazioni reciproche nell'ambito di un territorio. Si tratta di una fase che è preceduta e accompagnata dalla affermazione del *logos* sul mero impulso, dal calcolo razionale sulla immediatezza reattiva.

Il terzo è legato alla introduzione di termini nuovi a seguito di nuove conoscenze e segnala la consapevolezza, da parte di Epicuro, della costante evoluzione del linguaggio nel contesto del rapporto tra uomo e natura.

In effetti questo aspetto domina l'apertura del brano: la natura (umana) è modificata e arricchita dalle circostanze cui è sottoposta, costretta dalla pressione delle variabili contingenze; il *logos* interviene poi per fissare e perfezionare quella lezione naturale con i propri artifici, garantendo così la possibilità di ulteriori traguardi conoscitivi.

#### § 13 [Fenomeni celesti e tranquillità dell'anima]

Per quanto riguarda i fenomeni celesti, non si deve pensare che i moti, le rivoluzioni, le eclissi, il sorgere, il tramontare e altri fenomeni dello stesso tipo avvengano perché qualche essere a essi preposto li ordini o abbia ordinati, e insieme abbia la completa beatitudine e l'immortalità. [77] Infatti occupazioni, pensieri, ire e benevolenze non si accordano con la beatitudine, ma si danno tutti in condizioni di debolezza, paura e bisogno degli altri. Né si deve pensare che quei fenomeni siano solo conglomerati di fuoco dotati di beatitudine e compiano quei moti per scelta. Piuttosto si deve conservare integra la maestà riguardo ai nomi che si riferiscono a tali concetti, affinché nulla in esse appaia in disaccordo con tale maestà: altrimenti questa contraddizione sarà motivo del più grande turbamento alle nostre anime. Quindi si deve credere che tali moti regolari avvengano per necessità, secondo la modalità in cui quegli agglomerati furono compresi dall'inizio nella origine del mondo.

[78] Bisogna poi pensare che è compito della scienza della natura indagare la causa dei fenomeni più importanti e che la felicità, nel caso della conoscenza dei fenomeni celesti, consiste proprio in

questo e nel conoscere quali siano le nature dei fenomeni che si contemplanò nel cielo, e quanto a tutto ciò sia congenere per la completa conoscenza in merito.

Non è inoltre possibile in queste cose adottare il metodo delle diverse spiegazioni e della possibilità che le cose siano anche altrimenti; piuttosto bisogna pensare che in una natura incorruttibile e beata non è assolutamente possibile ci sia qualcosa che produca conflitto o turbamento. Che le cose stiano così si può cogliere con la ragione.

[79] Al contrario, l'indagine del tramontare e del sorgere, delle rivoluzioni e delle eclissi e di tutto quanto è loro affine non contribuisce per nulla alla beatitudine che si acquista con la conoscenza, ma anche coloro che conoscono queste cose sono ugualmente tormentati dai timori, in quanto di tali fenomeni ignorano quali siano le nature e le cause prime, proprio come se non li conoscessero; anzi maggiori, perché la meraviglia originata dalla dettagliata conoscenza di quei fenomeni non può risolversi sulla base dell'ordinamento generale dei principi fondamentali. Perciò troveremo molteplici cause delle rivoluzioni e del tramontare e del sorgere e delle eclissi e di altri fenomeni analoghi, come pure dei fenomeni particolari da noi considerati. [80] Né si deve credere che a riguardo non si sia conseguita la conoscenza necessaria per giungere alla tranquillità e alla felicità.

Così, esaminando in quanti modi si verifica presso di noi un fenomeno analogo, si deve indagare la causa dei fenomeni celesti e di tutto ciò che sfugge al dominio dei sensi, senza tenere in nessun conto coloro che ignorano, riguardo ai fenomeni che percepiamo da distanza, sia ciò che ha un solo modo di essere e di accadere, sia ciò che ne ha molteplici, e in più ignorano quando non sia possibile essere imperturbabili [e quando invece sia possibile]. Se dunque crediamo che una cosa possa accadere in un determinato modo, consapevoli del fatto che può accadere anche in modi diversi, saremo imperturbabili, come se fossimo certi che accade in quel modo.

[81] Oltre a ciò, si deve soprattutto considerare che il turbamento principale nelle anime umane scaturisce dal credere che le stesse nature siano beate e immortali, e abbiano volontà, azioni e cause in contrasto con tali attributi, e dall'attendere o dal temere, secondo i miti, qualche male eterno, o dall'aver paura di quella mancanza di sensibilità che è nella morte, come se fosse qualcosa per noi, e dal dover sopportare tutto ciò non per opinioni proprie, ma per un impulso irrazionale: per cui, non riuscendo a determinare che cosa si debba temere, gli uomini sono presi da turbamento uguale o anche maggiore che se avessero a riguardo opinione certa.

[82] La imperturbabilità consiste nella liberazione da tutto ciò e nel costante ricordo dei principi generale e fondamentali. Quindi bisogna sempre attenersi alle affezioni presenti e alle sensazioni, per il generale a quelle generali, per il particolare a quelle particolari, e alla evidenza immediata per ciascuno dei criteri. Se ci atterremo a ciò, infatti, sapremo trovare esattamente la origine del turbamento e della paura, e ce ne libereremo indagando le cause dei fenomeni celesti e di tutti gli altri che sempre si presentano a noi e che massimamente intimoriscono gli altri.

#### Lettura del testo

L'ultima parte del compendio di *fisica* proposto a Erodoto affronta il problema dei fenomeni meteorologici e astronomici inquadrandolo criticamente nella prospettiva teologica caratteristica delle sintesi platoniche (*Timeo*, *Leggi*) e accademiche. L'intenzione del filosofo è quella di cancellare tale prospettiva per recuperare ai propri principi ontologici e cosmologici gli spazi tradizionalmente appannaggio delle religioni e superstizioni astrali. In questo senso il passo in oggetto rappresenta uno degli spunti più espliciti dell'*illuminismo* epicureo.

L'apertura investe direttamente il tema della de-divinizzazione dei cieli e implica ovviamente la interpretazione epicurea delle divinità (per la quale rinviamo al commento della *Lettera a Meneceo*), come entità beate, dislocate negli spazi inframondani, indifferenti rispetto alle vicende mondane. Sottrarre agli astri il loro tradizionale alone religioso e rivendicarne una fisicità immune da personalismi teologici comportava per Epicuro:

recuperare, totalmente, i mondi alla *innocenza* e omogeneità del loro divenire vicissitudinale, e, contestualmente,

ristabilire una adeguata rappresentazione del divino, riscattandola dagli stravolgimenti volgari e restaurando (ovvero, meglio, instaurando) la coerenza tra la nozione e le sue figurazioni. Questo è un punto essenziale della polemica epicurea, che il filosofo costantemente ribadisce nel testo.

Tuttavia il risvolto più importante, specialmente nell'ottica della proposta globale del filosofo, è quello *etico*: la conseguenza più deleteria della superstizione è il *turbamento* (*taraché*) che scuote l'*anima*, avvelenando, nella vana attesa e nel timore, l'esistenza umana. Tanto più assurdo tale perturbamento secondo Epicuro in quanto suscitato non da convinzioni fondate o comunque rivendicabili, ma appunto dalla ignoranza e dal senso di impotenza di fronte al mondo che essa induce. Delineando molto sinteticamente alcuni tratti di quella che sarà la lezione morale per Meneceo, l'autore associa le preoccupazioni per il governo delle divinità a quelle per il destino *post-mortem*: in entrambi i casi la dissoluzione dei timori è vincolata alla corretta applicazione dei principi proposti, in altre parole alla conoscenza delle cause reali dei fenomeni in questione.

Su questo particolare terreno Epicuro ha modo di applicare le risultanze della propria riflessione metodologica e epistemologica (per cui si veda l'*Approfondimento* sul metodo), al fine di disimpegnarsi dallo specialismo e dottrinarismo degli astronomi di professione, inevitabilmente destinato alla disputa e dunque a disturbare la tranquillità dell'anima. La complessità e distanza dei fenomeni celesti non possono essere gestite come accade per i fenomeni immediatamente presenti ai sensi: le strategie esplicative devono farsi duttili e congetturali, fondandosi su generalizzazioni analogiche ma con l'avvertenza di non escludere spiegazioni alternative, in assenza di una decisiva evidenza (*enargheia*). Un risvolto efficacemente sottolineato in un breve passaggio delle *Naturales quaestiones* (VI, 20) di Seneca:

«Democrito adduce più cause: dice infatti che il moto avviene talora per il vento, talvolta per l'acqua, e a volte per l'uno e l'altro insieme [...] Epicuro dice che può avere tutte queste cause, ma ne suggerisce altre ancora, e riprende coloro che hanno sostenuto che una sola fra queste è la vera causa, perché è arduo avanzare un'affermazione certa in merito a ciò che non può che essere congetturato».

[traduzione M. Isnardi Parente]

Epicuro intende con la propria cosmologia offrire una cornice entro cui trovino collocazione e plausibile interpretazione anche i fenomeni celesti, senza con ciò ritenere indispensabile per tutti un impegno specialistico: se la imperturbabilità rimane l'obiettivo, il suo conseguimento non richiede necessariamente la disponibilità di un chiarimento certo in merito ai corpi astrali, al loro comportamento e alla meteorologia. È sufficiente poter ricondurre quel materiale ai principi generali, così da azzerarne le potenzialità perturbatrici, nella convinzione che per fenomeni non evidenti sono ipotizzabili, a partire da quei principi, spiegazioni multiple, comunque razionali anche senza certezza. Fondamentale è, insomma, la consapevolezza della ragionabilità di quei fenomeni, della loro esplicabilità in un contesto cui siano estranei animismo, teismo e provvidenzialismo.

#### § 14 [Conclusione]

Eccoti dunque, Erodoto, riassunti i principi fondamentali di tutta la scienza della natura. [83] Ora, questo discorso, assimilato con precisione, può consentire, penso, anche a chi non studi accuratamente tutte le dottrine particolari, una sicurezza incomparabile rispetto agli altri uomini. Infatti, da sé riuscirà a cogliere molti di quei particolari da noi affrontati dettagliatamente nella trattazione completa; tenuti bene a mente, essi gli saranno di sicuro aiuto, dal momento che sono tali che anche coloro che hanno approfondito a sufficienza o completamente i problemi particolari, analizzandoli con tali nozioni potranno compiere il maggior numero di ricerche su tutta la scienza della natura. Al contrario, coloro che non siano ancora giunti a tale grado di perfezione con esse potranno, anche senza insegnamento orale, ripercorrere con la rapidità del pensiero i principi fondamentali, per ottenere la serenità.

#### Lettura del testo

La conclusione riprende lo schema iniziale della epistola, rivelandone, al di là del tema specifico, l'intenzione etica. Il compendio dei principi ha una valenza ipomnemica per chi abbia già

approfondito la dottrina, consentendone una rapida revisione e soprattutto non facendone perdere di vista il senso complessivo durante l'impegno in indagini settoriali. Avrà invece una funzione di orientamento essenziale per coloro che non hanno avuto modo di accedere agli aspetti più tecnici dell'insegnamento: anche in questo caso il riferimento ai principi è garanzia sufficiente per risolvere le grandi apprensioni che scuotono la esistenza degli uomini.

## Lettera a Meneceo

### § 1 [Esortazione alla filosofia]

Epicuro saluta Meneceo.

[122] Non aspetti il giovane a filosofare, né il vecchio si stanchi di filosofare. Nessuno infatti è troppo giovane o troppo vecchio per la salute dell'anima. Chi sostiene che non è ancora giunta l'età per filosofare o che l'età è già passata, è simile a chi sostiene che per la felicità non è ancora giunta o è già passata l'età. Dunque, devono filosofare il giovane e il vecchio: questo perché invecchiando rimanga giovane nei beni, in virtù del gradito ricordo del passato, quello perché sia insieme giovane e vecchio in virtù della mancanza di timore per il futuro. È necessario quindi esercitare ciò che produce la felicità, dal momento che se essa è presente abbiamo tutto, se non è presente facciamo di tutto per possederla.

[123] Le cose che continuamente ti ho raccomandato, attuale e esercitale, considerandole principi del ben vivere.

#### Lettura del testo

L'apertura della lettera è stata a ragione considerata un sintetico *protrettico*, in altre parole una breve *esortazione alla filosofia*, sul modello di quelle contemporanee, ricorrenti all'interno delle diverse istituzioni educative (tipico in questo senso l'omonimo testo perduto di Aristotele, composto durante la formazione dell'autore nella Accademia platonica, in polemica con la proposta educativa della concorrente scuola di Isocrate). La originalità dell'invito epicureo consiste nel prospettare l'approccio alla filosofia indipendentemente da uno specifico curriculum, che la renderebbe indisponibile per un giovane e implausibile per un vecchio: esso invece sempre si giustifica proprio per la natura *terapeutica* della filosofia, essenziale per l'*igiene* dell'anima.

Questo tratto, di antica matrice nella tradizione filosofica greca, originariamente collegato alla purificazione religiosa pitagorica e poi trasformato dalla catarsi dialettica socratico-platonica, si intrecciava a una effettiva incidenza del modello delle pratiche curative contemporanee: il medico assumeva come finalità della propria arte la cura e la guarigione del corpo, concretamente il ristabilimento del suo naturale equilibrio; la filosofia si attribuiva il compito di provvedere ai mali dell'anima, dissolvendo le false opinioni che ne turbavano la stabilità. E se la medicina poteva garantire il benessere fisico, alla filosofia spettava la responsabilità (e il merito) di assicurare la *felicità* (*eudaimonia*). In tal senso ne era subito fissato l'orizzonte pratico e l'intenzione etica. Ciò, ulteriormente, confermava la inopportunità del *curriculum* e, al contrario, l'urgenza dell'esercizio filosofico, dal momento che a nessuno doveva essere sottratta o sospesa la prospettiva della vita felice. Così è subito stabilito anche il *fine* di ogni sforzo e ricerca umana. La *felicità* dà valore alla nostra vita: in sua assenza essa è assolutamente carente e insufficiente; quando quella condizione è presente essa è, al contrario, colma di significato, perfetta in quanto compiuta. Epicuro dice letteralmente: *se essa è presente abbiamo ogni cosa*.

Complessivamente l'atteggiamento filosofico prevederà una vera e propria immersione nella vita quotidiana e nei suoi problemi per cooperare a quella pienezza e consistenza cui, già dall'esordio, sembra ridursi la *eudaimonia*. Si tratta allora, in questa prospettiva, di una svolta rispetto al modello della riflessione filosofica platonica e aristotelica, contrassegnata dal consapevole primato della pura teoresi, e di una ripresa originale della ricerca socratica come pratica di vita, esemplata dalle cosiddette scuole socratiche (cirenaica e cinica, soprattutto).

### § 2 [L'uomo e le divinità]

Per prima cosa considera la divinità un vivente immortale e beato, come suggerito dalla comune nozione del divino, e non attribuire a essa niente che sia estraneo alla immortalità o diverso dalla beatitudine. Di essa, al contrario, pensa tutto ciò che può conservarle la felicità insieme con la immortalità.

Gli dei esistono: evidente ne è, infatti, la conoscenza. Non esistono, tuttavia, quali [i] più li considerano, perché non li conservano secondo la nozione che ne hanno. Empio non è colui che rifiuta le divinità dei più, ma colui che attribuisce alle divinità le opinioni dei più. [124] Non sono invero prenozioni, ma false supposizioni i giudizi dei più sugli dei. Da ciò i più grandi danni e vantaggi sono attribuiti agli dei. Essi, in vero, concentrati solo sulle proprie virtù, accolgono i loro simili, valutando estraneo tutto ciò che non è tale.

#### Letture del testo

Il primo intervento *terapeutico* che la filosofia esercita nei confronti delle opinioni che concorrono a stravolgere la vita umana è diretto alla determinazione della nozione di divinità [si veda a riguardo il relativo *Approfondimento*]. La posizione di Epicuro è, in proposito, originale: egli non accetta la connotazione popolare degli dei, un vero e proprio repertorio fenomenologico dei vizi e delle debolezze umane; tuttavia, a dispetto del materialismo di fondo del suo sistema, egli ne riconosce l'esistenza come evidente, ne conserva la proiezione antropomorfa (sebbene in senso radicalmente diverso rispetto alle rappresentazioni superstiziose), puntualizzandola come incarnazione archetipica della saggezza.

La divinità *esiste*: questo è indubitabile secondo il filosofo, alla luce della diffusa credenza, penseremmo noi; ma l'uso di termini tecnici come *prolepsis* (che abbiamo in questo caso tradotto con *prenozione*) rinvia a una precisa convinzione gnoseologica, che la nozione del divino scaturisca da una apprensione diretta, ancorché non sensibile (è il caso della *percezione intuitiva dell'intelligenza, phantastike epibolè tes dianoiās*), conformemente alla particolare natura fisica delle divinità. Tale nozione del divino veicola, come proprietà specifiche delle divinità, *comuni* nelle rappresentazioni correnti, la *indistruttibilità* e la *beatitudine*: alla luce di questi predicati l'uomo deve ripensare il proprio rapporto con le divinità e quello di esse con il mondo, fisico e umano.

Infatti la prima caratteristica essenziale comporta la elisione di qualsiasi preoccupazione di ordine fisico dalla condizione divina; la seconda ne testimonia contestualmente la pienezza e stabilità. In grazia di questo status viene meno la possibilità di attribuire passioni mortali agli dei, coinvolgendoli nelle vicende mondane: semmai si giustifica la loro indifferenza, il loro totale assorbimento in se stessi, la loro completa appropriazione (il testo greco riporta *oikeiomenoi*, che si potrebbe rendere anche con *intenti a prendere dimestichezza con*) della propria eccellenza (le *virtù*). In questa concentrazione le divinità epicuree ricordano vagamente la divinità aristotelica, *pensiero di pensiero (noêsis noêseôs)*, puro atto che non può che avere come oggetto l'eccellenza, cioè se stesso.

La estraneità degli dei rispetto a quanto a loro eterogeneo implica dunque, nella prospettiva di Epicuro, la loro emarginazione cosmica, la chiusura in un limbo extra-mondano (negli spazi tra i mondi), e, soprattutto, il loro disinteresse per la vita umana, in tal senso riscattata dalla ipoteca teologica. La superstiziosa credenza nel coinvolgimento divino all'interno delle vicende quotidiane, la fede volgare nelle possibilità di intervento straordinario risultavano così dissolte, liberando l'uomo dalle connesse angosce, guarendolo dagli inquietanti fantasmi divini.

-----

#### Approfondimento: gli dei di Epicuro

Per introdurre il tema, toccato già nella *Lettera a Erodoto* ma affrontato sostanzialmente in quella destinata a Meneceo, ricorriamo a un lungo passo del *De natura deorum* (I, 16, 43 ss.) di Cicerone, utilizzato come testimonianza nelle edizioni canoniche di Usener e Arrighetti proprio per la sua aderenza alla prospettiva epicurea:

Solo Epicuro capì che anzitutto gli dei devono esserci proprio perché la natura stessa ne ha impresso la nozione nell'anima degli uomini tutti. E quale stirpe o quale gente umana vi è mai infatti che non abbia,

anche senza la conoscenza vera e propria, almeno la prenozione del divino? Quella prenozione che Epicuro chiama *prolepsis* [...] Vedete così gettata in forma eccellente la base di tutta la questione. Dal momento che tale credenza non è stata introdotta in virtù di una qualche istituzione, o costumanza, o legge, ma è un fermo consenso di tutti dal primo all'ultimo uomo, bisogna necessariamente concludere che esistono gli dei, poiché ne abbiamo in noi insita [...] la nozione. E poiché ciò vale ugualmente sia per i filosofi, sia per la gente comune e indotta, dobbiamo anche ammettere che questa prenozione o anticipazione degli dei [...] riguarda anche la credenza ch'essi siano beati e immortali. Anche questa informazione circa gli dei ci ha dato la natura, e ce l'ha scolpita nella mente in questa forma, perché li riteniamo felici ed eterni [...]

Se ci ponessimo solo come scopo di venerare piamente gli dei e il liberarci dalla superstizione, non ci sarebbe bisogno di aggiungere altro. La natura superiore degli dei sarebbe venerata dalla pietà degli uomini in quanto eterna e sommamente felice – è giusto che sia oggetto di venerazione tutto ciò che è superiore – e sarebbe soppresso ogni timore della forza o dell'ira degli dei: è chiaro infatti che ogni ira, ogni benevolenza è estranea a una natura immortale e beata, e una volta negate queste non ci rimane più alcun timore che possa incombere su di noi da parte degli dei superni. Ma, per meglio fondare questa opinione, la nostra mente chiede di sapere quale sia la forma, il tipo di esistenza, i moti dell'intelligenza nella divinità.

Sulla forma degli dei, già la natura in parte ci ammonisce e in parte ci ammaestra la ragione. Sappiamo dalla natura che tutti gli uomini di tutte le stirpi non hanno altra immagine degli dei se non quella umana. Quale altra forma, se non questa, appare ad alcuno, nel sonno come nella veglia? Ma, per non ricorrere a spiegazione ogni volta alle nozioni innate, diremo che la ragione stessa afferma ciò. Dal momento che alla natura superiore a tutte le altre, sia perché è beata sia perché è eterna, conviene anche l'essere sommamente bella, quale composizione di membra, quale conformazione di lineamenti, quale figura o forma può essere più bella della umana? [...] Se la figura dell'uomo supera per bellezza quella di qualsiasi altro essere vivente, ma la divinità è un essere vivente, essa è di certo di quella figura che fra tutte è la più bella. Poiché sappiamo che gli dei sono sommamente felici, e nessuno può essere felice senza virtù, né la virtù può sussistere senza la ragione, né la ragione trovarsi se non nella forma umana, bisogna ammettere che gli dei sono della stessa conformazione degli uomini. E tuttavia questa loro conformazione non è corpo ma quasi corpo, non è sangue ma quasi sangue [...] Epicuro, che non solo ha visto con la mente le cose nascoste e quasi occulte, ma tratta di esse come se le toccasse con mano, ci insegna che l'essenza e la natura degli dei è tale che essi in primo luogo non sono distinti dai nostri sensi, ma dalla nostra mente [...]

Voi siete anche soliti chiederci quale sia la vita degli dei, che genere di esistenza essi conducano. Ovviamente, una vita tale che non se ne possa pensare una più facile, più ricca di tutti i beni. La divinità infatti non agisce, non è implicata in occupazioni di sorta, non si prodiga in alcuna opera, gode della sua sapienza e della sua virtù, e sa con assoluta certezza che sarà sempre immersa in piaceri insieme eccelsi ed eterni. Una tale divinità ben a ragione possiamo dirla beata; mentre la divinità come la concepite voi è affaticatissima.

[Traduzione M. Isnardi Parente]

Analizziamo per punti questi paragrafi ricavati dalla testimonianza ciceroniana.

Intanto, pur in un contesto in cui confluiscono elementi stoici che condizionano almeno le scelte lessicali nello sviluppo dell'argomento, si può cogliere il motivo di fondo della posizione epicurea sul problema delle divinità, conformemente alle esplicite tesi della *Lettera a Meneceo*: la loro *esistenza* costituisce una *evidenza*, traducibile, secondo la plausibile concettualità del *Canone*, in termini di *prolessi*, *anticipazioni*. Nonostante l'assenza di una specifica sensazione, l'anima accoglie una nozione degli dei, come risulta chiaramente più avanti nello stesso testo (“Così infatti tu dicevi che la forma divina non si coglie con i sensi ma col pensiero”), da una testimonianza di Aezio (“Epicuro dice che gli dei hanno forma umana, ma che si possono conoscere tutti solamente col pensiero, per via della natura estremamente sottile dei loro simulacri”) e anche da una indicazione di Sesto Empirico (*Adversus mathematicos*, IX, 25): «Epicuro crede che gli uomini abbiano tratto la nozione degli dei dalle visioni che si hanno in sogno: poiché grandi simulacri di forma umana, egli dice, venivano durante il sonno a urtare contro di essi, cominciarono a concepire l'idea che nella realtà sussistano dei antropomorfi» [traduzione M. Isnardi Parente]. La ammissione della esistenza delle divinità era in tale prospettiva ricondotta nei limiti dei criteri di verità assunti dal filosofo, attribuendone l'evidenza a particolari condizioni percettive (sonno e sogni), e a quelle che *percezioni intuitive della mente* (*phatastikas epibolas tês dianoiás*) di cui si è detto nell'*Approfondimento* sulla *canonica* epicurea.

Risvolto del primo paragrafo, al di là della giustificazione appena riscontrata, è in un certo senso il riconoscimento che la esistenza degli dei si spiegherebbe soprattutto con l'evidenza del fenomeno religioso, cioè con la sua diffusione capillare a tutti i livelli: così Epicuro si sarebbe limitato solo a razionalizzare e inquadrare all'interno dei presupposti gnoseologici della propria filosofia la fede tradizionale, assumendone l'oggetto sulla scorta appunto delle sue dimensioni culturali e civili.

Il comune senso religioso sarebbe in ogni caso all'origine della associazione tra divinità e beatitudine: cui sarebbe coerentemente seguito in Epicuro il rifiuto di inquinare la nozione con atteggiamenti superstiziosi. Nella opinione di Cicerone sarebbero state dunque sufficienti la consapevolezza della esistenza degli dei e quella scontata associazione per fondare una rinnovata espressione religiosa.

Il fatto che invece Epicuro non si fosse limitato a soddisfare questa essenziale esigenza di riforma delle manifestazioni religiose popolari, insistendo sulla *forma* di quella *esistenza*, segnala un'altra urgenza, decisamente *antropomorfica*: quella di proporre con quella *forma*, nella continuità analogica tra uomo e dio, un modello di compiuta saggezza. Ciò emerge in particolare nella testimonianza dell'epicureo Filodemo (*De dis*, III, col. I, 7 ss.): «Per cui non si potrebbe dire veramente che gli dei siano amici di tutti i sapienti che sono sulla terra [...] Quanto al filosofo [...] poiché egli rende onore agli dei, e ammira la loro natura e il loro modo di essere, e cerca di avvicinarvisi, e quasi si sforza di attingerli e di vivere con loro, si dica pure che i saggi sono amici degli dei e gli dèi dei saggi» [traduzione M. Isnardi Parente].

Da cui, appunto, la forte impronta antropomorfica della teologia epicurea: condizionata forse da qualche elemento di matrice stoica, l'argomentazione ciceroniana, molto pregiudicata, proietta sulla divinità le perfezioni della natura umana, attribuendole anche una struttura corporea analoga alla nostra, sebbene caratterizzata dal *quasi* (*quasi corpo, quasi sangue*), per marcarne, nella continuità, lo scarto e la eccellenza (sottraendola alle urgenze, e quindi a bisogni e preoccupazioni, del nostro ricambio organico). Così Lucrezio (*De rerum natura*, II, 646 ss.): «Ogni natura divina deve necessariamente, di per sé, fruire di una vita immortale in somma pace, lontana e separata ben lungi dai nostri affanni; essa è priva di ogni dolore, di ogni pericolo, del tutto autosufficiente, senza alcun bisogno dell'opera nostra; non si lascia vincere dai buoni meriti degli uomini né è mai colta da ira verso gli uomini» [traduzione M. Isnardi Parente].

L'ultimo paragrafo, invece, insiste sulla imperturbabilità della divinità come cifra della sua beatitudine: una imperturbabilità in questo caso intesa soprattutto come indifferenza verso le vicissitudini materiali dell'universo, distacco dai suoi meccanismi, e dalle variabili circostanze umane. Si tratta dunque di un passaggio in cui viene accentuata la de-divizzazione del cosmo, con la implicita liquidazione di tutte le forme di religiosità astrale diffuse nella cultura greca tradizionale. Molto esplicita in merito alla presa di posizione globale degli epicurei la testimonianza di Lucrezio (*De rerum natura*, V, 146 ss.): «Non c'è alcuna ragione di credere che le sante dimore degli dei siano in una qualsiasi parte del mondo. La natura sottile degli dei, di gran lunga al di là della nostra capacità di sentire, è avvertita solo, e a mala pena, dalla mente: essa, sfuggendo al tatto e all'urto delle nostre mani, non può neanche toccare niente che sia tangibile da noi; non è lecito il tatto a ciò che è di per sé intangibile. Perciò anche le loro dimore devono essere diverse dalle nostre, tenui come lo sono i loro corpi [...] Quanto all'affermare che gli dei abbiano di proposito allestito per gli uomini questo mirabile mondo, e che bisogna lodarli per questa loro encomiabile opera, e credere che essa sia eterna, e destinata a durare all'infinito; e inoltre che non è lecito, questo edificio stabilito dagli dei per le stirpi, con antica saggezza, dall'eterno, smuoverlo con violenza dalla sua sede, e aggredirlo coi nostri discorsi e sconvolgerlo da cima a fondo – immaginare queste e altre consimili cose, Memmio, non è che pura follia» [traduzione M. Isnardi Parente].

Le parole di Lucrezio consentono di rilevare altri tratti della teologia epicurea. La sconfessione della superstizione si coniugava a un accentuato rifiuto del provvidenzialismo, e di qualsiasi condiscendenza da parte delle divinità. La indifferenza tipica degli dei implicava dunque non solo l'assenza di coinvolgimento emotivo nelle vicende umane, ma anche l'assoluta estraneità rispetto al loro andamento. Così, per un verso la imperturbabilità porta alla negazione di qualsiasi cura divina

verso il mondo umano, come emerge efficacemente dalle osservazioni critiche del cristiano Lattanzio (*De ira Dei*, 4, 1):

«ciò che segue è proprio della scuola di Epicuro: cioè che nella divinità, come non vi è ira, così non vi è neanche benevolenza. Poiché, infatti, Epicuro riteneva estraneo all'essenza divina il far del male e il nuocere, cose che derivano per lo più dalla passione dell'ira, le tolse anche il fare del bene, poiché gli appariva evidente che, se dio può adirarsi, ne consegue che sia capace anche di benevolenza: così, per non attribuirgli un vizio, lo privò della virtù. La divinità, disse, è beata e incorruttibile proprio perché non si prende cura di niente, non ha alcun compito, non arreca fastidi ad altri».  
[Traduzione M. Isnardi Parente]

Per altro, tuttavia, l'universo sarebbe da Epicuro de-divinizzato proprio in virtù della presa di coscienza che in esso mancano la cura e la assennatezza che la divinità avrebbe dovuto eventualmente prestarvi. Lucrezio stigmatizza questa situazione, additando, a conferma della tesi che la natura non sia stata fatta assolutamente a nostro vantaggio per mano degli dei, le tante manchevolezze da cui è marcata. Ma è nuovamente Lattanzio a documentare schematicamente e recisamente questo risvolto:

«Epicuro vedeva che ai buoni succedono sempre avversità, povertà, pene, esili, perdite dei loro cari; e che invece i cattivi sono felici, ricolmi di potenza, oggetto di onore [...] Pensando a tutto questo Epicuro, quasi indotto dall'ingiustizia delle cose (ché tale appariva a lui che ignorava la causa e la ragione di questo), affermò che non esiste alcuna provvidenza. Ed essendosene persuaso, cominciò anche a sostenerlo con argomenti, cacciandosi così in errori inestricabili [...]».  
[Traduzione M. Isnardi Parente]

Eppure, nonostante tutto, come la *Lettera a Meneceo* e le altre testimonianze concorrono a certificare, Epicuro riservava uno spazio agli dei nel proprio universo. Esempari di imperturbabilità, gigantesche proiezioni antropomorfe, incarnazioni dell'ideale di saggezza, manifestazione, con la propria costanza, del processo di globale compensazione per quanto è invece transeunte, sottoposto alla vicissitudine, le divinità emergono nella filosofia epicurea dall'intreccio di tre istanze fondamentali:

dalla opportunità di recuperare, lasciandola decantare e raffinandola, l'ampia e articolata fenomenologia religiosa tradizionale: per una filosofia che intendeva proporre un modello di vita sulla base di un sistema integrato (e semplificato rispetto ai precedenti classici) di certezze, tale esigenza era irrinunciabile, considerata la consistenza e l'incidenza del sentimento religioso nella esistenza quotidiana;

dalla esigenza di riconoscere, di là da ogni intenzione provvidenzialistica, un equilibrio complessivo nell'universo: ciò troverebbe espressione nella *isonomia* di cui parla Cicerone nella sua testimonianza: «e bisogna comprendere bene come tale sia la natura che tutte le cose si corrispondono esattamente, le uguali alle uguali. Epicuro chiama ciò *isonomia*, cioè retta distribuzione. Per tale ragione avviene che quanta è la moltitudine degli uomini altrettanta deve essere, e non minore, quella degli dei immortali; e se le forze dissolventi sono innumerevoli, infinite devono essere ugualmente quelle preservanti». Lattanzio sembra alludere alla esistenza del divino in Epicuro proprio come effetto della necessaria, proporzionale simmetria immanente alla realtà universale: «Più tardi poi Epicuro disse che Dio c'è, perché necessariamente nell'universo ci deve essere qualcosa di superiore, eccellente e beato»;

infine dalla urgenza di rappresentare al massimo della sua espressione valoriale l'archetipo del nuovo saggio epicureo: nelle testimonianze di Filodemo (*De pietate*, fr.110), in particolare, si può intravedere il nuovo senso religioso che Epicuro avrebbe associato alla propria lezione etica: «apparirà chiaro che Epicuro ha osservato tutte le regole del culto, e ha raccomandato di osservarle ai suoi amici, non solo per obbedire alle leggi, ma per altre ragioni fondate nella natura. Nel ... dice che è conforme a saggezza il pregare, non certo perché gli dei si adirino se non lo facciamo, ma per la stessa idea che noi abbiamo delle loro nature superiori per potenza ed eccellenza». E in un altro

frammento (fr. 76) della stessa opera: «Epicuro dice che questo è il bene più grande, e tale che ha la supremazia assoluta su tutti: ogni sapiente ha credenze pure e sante intorno al divino, e concepisce la divinità come grande e veneranda. E dice che ciascuno nelle feste soprattutto, si accosti alla meditazione della divinità, e avendo in bocca il suo nome, con fortissima affezione, mantenga salda l'idea della sua incorruttibilità».

-----

### § 3 [La morte]

Abituati a pensare che la morte nulla è per noi, dal momento che ogni bene e male risiede nella sensazione, e la morte è proprio privazione di sensazione. Dunque la retta conoscenza che la morte nulla è per noi rende lieta la mortalità della vita, non prolungandola per un tempo infinito, ma rimuovendo il desiderio di immortalità. [125] Nulla è infatti temibile nella vita per chi sia saldamente convinto che nulla è temibile nel non vivere più. Così è folle colui che sostenga di temere la morte non perché quando sarà presente risulterà dolorosa, ma perché addolora attenderla. In vero, ciò che presente non ci sconvolge, vanamente addolora nell'attesa.

Pertanto, il più terribile dei mali, la morte, nulla è per noi, perché quando noi ci siamo, la morte non è presente, quando la morte è presente, noi non siamo più. Nulla è dunque, né per i viventi, né per i morti, dal momento che essa per quelli non c'è, questi, invece, non sono più. Tuttavia i più ora fuggono la morte come il più grande dei mali, ora [la cercano] come cessazione dei [mali] della vita. [Il saggio, invece, né rifiuta il vivere], [126] né teme il non vivere: non è, infatti, contrario al vivere, né ritiene un male il non vivere. E come non ricerca il cibo più abbondante ma il più gustoso, così vuol godere non del tempo più lungo, ma del più gradevole.

Chi esorta il giovane a vivere bene e il vecchio a morire bene è stolto, non solo per quanto la vita ha di piacevole, ma perché uno solo è l'esercizio del vivere bene e del morire bene. Peggior ancora chi afferma: bello non essere nati,

ma, nati, al più presto varcare le soglie dell'Ade.

[127] Se è infatti persuaso di quel che dice, perché non lascia la vita? Ciò è in suo pieno potere, se questa è la sua salda convinzione. Se invece scherza, è stolto in cose che non lo richiedono.

#### Letture del testo

La seconda azione terapeutica che la filosofia secondo Epicuro deve preliminarmente intraprendere investe l'altro tradizionale cespite di perturbazioni per l'esistenza umana: il problema della morte. Come nel caso delle divinità, il discorso impostato all'interno di questa sintesi di filosofia morale punta allo smantellamento delle sovrastrutture mitiche che gravano, soffocandola, sulla natura, recuperandone così il valore normativo.

In questo contesto la prestazione curativa è richiesta all'eleatismo di base che struttura la filosofia epicurea: la netta *krisis* (distinzione) tra essere e non-essere comporta che quando *siamo* noi non *sia* la morte (e viceversa); e, dal momento che ogni bene e ogni male, secondo le indicazioni del *canone* [vedi *Approfondimento* specifico], dipendono dal *sentire* (qui genericamente *aisthêsis*, sensazione, ma meglio il tecnico *pathos*, affezione), associandosi dunque solo alla vita, si esclude che la morte, come privazione di sensazione, possa produrre gioie o dolori. Ciò che viene definito morte è la cessazione di una vita, la dissoluzione del composto materiale, corporeo e psichico, che costituisce l'animale [si veda la scheda sulla concezione epicurea dell'*anima* nei *Problemi*]: in questo senso quando possiamo parlare di *morte* – quando *essa è presente* – non è più possibile parlare di bene e male, radicati nella percezione di un'anima.

La consapevolezza che la nostra morte, in quanto cessazione di ogni possibilità percettiva, non è inquadrabile nel campo degli eventi della nostra esperienza, i soli connotabili affettivamente, allontana dalla nostra vita l'incubo della fine e delle sue conseguenze, riconsegnandola alla sua caducità ma anche alla sua compiutezza sensibile. La morte, a dispetto del diffuso atteggiamento popolare, non deve essere temuta perché è solo adiacente alla vita, collocandosi oltre il limite della sensibilità e quindi del piacere e dolore. Quanto viene disinvestito in termini emozionali dalla

trepida anticipazione della morte può allora essere reinvestito per la valorizzazione della vita: anche la morte, come certe volgari deformazioni religiose, appartiene agli spettri con cui la superstizione ha avvelenato l'esistenza; ma una sua corretta determinazione consente di recuperare la piacevolezza del vivere.

Intanto sarà possibile riappropriarsi fino in fondo della propria natura sensibile, ravvisandovi il principio del *bene* e del *male* (cioè del *piacere* e del *dolore*): contro la tradizione che aveva progressivamente – prima con la distinzione assiologica tra *anima* e *corpo* (pitagorismo), poi con la loro opposizione e distribuzione su piani ontologici contrapposti (Platone) – proiettato l'esistenza umana all'interno di uno spazio metafisico di valori, Epicuro sottolinea come ogni relazione di senso abbia, in ultima analisi, la propria origine e il proprio fine nella sensibilità, nel *sentire*. Ciò aveva per conseguenza la profonda, radicale correzione di una concezione forte della filosofia come *preparazione alla morte* quale apertura decisiva di senso, che possiamo ritrovare nel *Fedone* di Platone (ma, all'epoca di composizione della epistola, probabilmente anche nella produzione *essoterica* di Aristotele).

Il materialismo e il sensismo epicurei concorrevano così alla svolta *mortalista*, la quale a sua volta contribuiva a elidere le possibili occasioni di turbamento per l'anima connesse alle aspettative di una esperienza della morte o *dopo* la morte. Ragione per cui il filosofo poteva proporre come *unico* l'esercizio del *ben vivere* e *ben morire*: il primo non è un preludio al secondo, il quale a sua volta non dischiude ulteriori dimensioni di senso: la vita si apre con l'aggregazione del complesso atomico corporeo e animato e si chiude definitivamente con la sua dissoluzione. Ogni valore rimane per il saggio dunque racchiuso negli estremi del vivere, indifferente alle turbolenze esistenziali che mitiche sopravvivenze alla morte inducono nella quotidianità. Assolutamente inaccettabile in tal senso, per Epicuro, la sapienza dionisiaca di Sileno richiamata nella citazione, accolta sostanzialmente come espressione incoerente e poco seria.

-----

Nota: il *tetrafarmaco* in Epicuro

Le prime quattro massime contenute nella raccolta epicurea *Kyriai Doxai* (*Ratae Sententiae*, *Massime capitali*) sintetizzano il messaggio liberatorio del filosofo, che ritroviamo poi, maggiormente articolato, anche nella *Lettera a Meneceo*:

L'essere beato e immortale non ha né procura agli altri affanni: così non è soggetto né a ira né a benevolenza. Tutto ciò è infatti caratteristico dell'essere debole.

La morte non è niente per noi: infatti, ciò che è dissolto non ha sensibilità, e ciò che non ha sensibilità non è niente per noi.

Il limite della grandezza dei piaceri è la sottrazione di tutto il dolore. Ovunque risieda il piacere, per tutto il tempo in cui è presente, non vi è posto per il dolore fisico o dell'anima o per ambedue.

Non dura ininterrottamente il dolore nella carne; piuttosto il massimo è presente per un tempo minimo, e quello che appena supera il piacere della carne non dura molti giorni. Le lunghe malattie, poi, danno alla carne più piacere che dolore.

Che cosa risalta particolarmente nella nuova formulazione?

Soprattutto l'intenzione catartica e l'effetto terapeutico immediato. Nella scelta essenziale non si cura tanto di fondare le premesse, quanto di indicare la conclusione efficace, desumendola anche dalle approssimazioni correnti. Così nella prima massima ci si limita a registrare la eminenza dei due caratteri comunemente ascritti al divino per dissociarli dalle passioni (che sono proprie della debolezza) e associarli all'indifferenza. La seconda massima è costruita sulla identificazione immediata (empiricamente condivisibile) di morte e insensibilità, con la inserzione del decisivo

riconoscimento che quella insensibilità è all'origine della estraneità dei viventi (senzienti) rispetto alla morte. Così nella terza è prospettata l'alternativa tra *piacere* e *dolore* e, senza ulteriori articolazioni, è individuato il *limite* estremo (*horos*) del primo nella rimozione del secondo. Nel caso della quarta massima, poi, Epicuro sembra appoggiarsi direttamente alla comune esperienza: dolori intensi conducono rapidamente alla fine, dolori tenui sono facilmente superati.

Inoltre, sempre nell'ottica liberatoria di una medicina rivolta alla cura dei grandi mali che affliggono l'umanità, la apparente linearità e semplicità del trattamento. Se la terapia ha il suo punto di forza in una presa di coscienza, il farmaco ha la funzione di concentrare l'attenzione sulle quattro preoccupazioni fondamentali (il timore degli dei, della morte e del dolore, nonché la disponibilità del piacere), proponendo dogmaticamente una soluzione in grado di risolverli o tamponarli (nel caso della quarta massima). Il tono è quello del medico che deve rassicurare il proprio paziente della efficacia della terapia adottata: la laconicità delle sentenze fa mancare, più ancora che nella *Lettera*, qualsiasi esitazione o impostazione problematica.

Infine, proprio in virtù delle osservazioni precedenti, la razionalità essenziale della proposta. Epicuro non contrappone passione a passione, speranza a timore. Egli si limita a operare razionalmente le associazioni di concetti per scongiurare contaminazioni (nella prima massima), ovvero a scinderle per confermare le esclusioni (nella seconda e ancora nella terza), oppure ricorre implicitamente al calcolo (nella quarta).

-----

#### § 4 [Il futuro]

Si deve poi ricordare che il futuro non è né del tutto nostro, né del tutto non nostro, perché né ci aspettiamo che si avveri assolutamente, né disperiamo che possa affatto avverarsi.

Lettura del testo
-------------------

Questo brevissimo passaggio prelude alla seconda parte della sinossi di filosofia morale. Si rivela particolarmente indicativo nell'economia della composizione in quanto fornisce il quadro entro cui quella riflessione, per Epicuro, assume un senso. Da un lato egli rifiuta di considerare il *futuro* come assolutamente dipendente dalle nostre scelte, quindi del tutto determinabile a piacimento, quasi plasmabile dalla nostra libertà, privo di un proprio margine di ineluttabilità. Ciò doveva apparire contraddetto soprattutto dalla condizione storica dell'umanità, in particolare dalle sofferenze cui proprio la filosofia epicurea intendeva porre rimedio. D'altra parte il *futuro* non doveva neppure manifestarsi come totalmente avulso dai disegni umani, sia in quanto radicalmente preda di una caotica casualità, sia perché sistematicamente e completamente soggetto al fato. La concezione epicurea del divenire, come intreccio di nessi meccanici e scarti casuali tra gli atomi nel vuoto, garantiva in questo senso la cornice per una teoria della libertà, la quale non poteva tuttavia non tenere conto della necessità meccanica entro cui, solo, poteva esplicarsi.

-----

Problemi: la libertà nell'universo fisico di Epicuro
--

Il tema della *libertà*, che svolge un ruolo all'interno della lettera a Meneceo, non trova d'altra parte adeguata giustificazione nel contesto dell'opera tradita, sebbene la polemica antideterministica sia chiaramente affrontata nei frammenti di un libro del *Peri physeôs*, la cui lacunosità, però, non assicura sempre la possibilità di ricostruire con sicurezza la linea argomentativa.

Le testimonianze di Lucrezio e Cicerone, strettamente connesse alle precedenti sul *clinamen*, risultano comunque sufficientemente perspicue riguardo al genere di ragionamento che doveva sorreggere la pretesa libertà di arbitrio fatta valere contro i sostenitori del *fato*.

Infine, se tutti i movimenti si svolgessero in concatenamento reciproco, e se un nuovo movimento nascesse dal vecchio sempre in un ordine stabilito, se i primi elementi, con la loro declinazione, non producessero un movimento tale da rompere le leggi del fato, sì da impedire che la concatenazione delle cause vada all'infinito, donde deriverebbe questa libera facoltà di sottrarsi al fato che vediamo propria degli esseri animati per tutta la terra, per via della quale possiamo andare ovunque la volontà ci guidi?  
[Lucrezio, *De rerum natura*, II, 258 ss. Traduzione M. Isnardi Parente]

Epicuro ritenne che la necessità del fato si possa evitare con la deviazione degli atomi. È così che si origina una terza specie di movimento, oltre a quello provocato dal peso e a quello provocato dall'urto, con la deviazione dell'atomo di uno scarto minimo (*elachiston*, è la sua precisa parola); che tale deviazione non abbia una causa, anche se egli non lo esprime con aperte parole, lo ammette implicitamente di necessità, dal momento che in questo caso l'atomo non devia dal suo corso per urto con altri atomi. Come potrebbero alcuni atomi, infatti, urtarsi con altri, se i corpi indivisibili si muovono trascinati dal loro peso a perpendicolo per linee rette, come egli afferma? Nessuno urtandosi con un altro, ne consegue che non vi potrebbe mai fra loro esser incontro; e da ciò deriva che, anche se gli atomi esistono e subiscono deviazione, ciò deve avvenire senza alcuna causa. Epicuro introdusse questa teoria perché temeva che, ammettendo che l'atomo si muova sempre per la causa naturale e necessaria del suo peso, a noi non resterebbe libertà alcuna, giacché la nostra anima si muoverebbe così come la costringerebbe a muoversi il moto degli atomi. Democrito, il primo introduttore della nozione di atomo, preferì invece accettare questo, che tutto avvenga per necessità, piuttosto che togliere ai corpi indivisibili il loro moto naturale.

[Cicerone, *De fato*, 10, 22. Traduzione M. Isnardi Parente]

La premessa è rappresentata da quella rottura del coerente sviluppo dei principi che passa nella letteratura sotto il nome di *clinamen*: a esso Epicuro avrebbe attribuito, di fatto, non solo la responsabilità della parziale trasformazione della *pioggia* atomica nell'intreccio di urti e rimbalzi da cui si generano aggregazioni e mondi, ma anche la ulteriore introduzione di un principio di indeterminatezza nel comportamento atomico, spezzando così il determinismo implicito nel meccanismo degli scontri corpuscolari.

Nel caso della testimonianza di Lucrezio noi riscontriamo la intersezione di constatazione empirica e deduzione razionale tipica del procedimento argomentativo epicureo: se tutto procedesse secondo rigoroso concatenamento causale, senza possibilità di autonoma deviazione (e, in un certo senso, evasione) da parte degli atomi, non si potrebbe verificare alcun caso di *libera volontà*; dal momento che, invece, qualcosa di simile è sotto gli occhi di tutti, a opera non solo dell'uomo ma di altri viventi, evidentemente devono darsi eccezioni al determinismo causale, legate alla imprevedibile e minima declinazione atomica.

La testimonianza di Cicerone avvalorava la lettura lucreziana, ribadendone sostanzialmente l'argomento: la indeterminatezza all'origine (almeno logica) del processo cosmogonico, come deviazione dalla caduta perpendicolare degli atomi, è in grado di giustificare anche la frattura della serie causale che legittima la pretesa di libero arbitrio.

I frammenti del trattato *Sulla natura* consentono di articolare il quadro delle testimonianze: essi sembrano infatti contemplare una distinzione tra tre ordini di fattori:

la *costituzione originaria*, da riferire all'organismo umano e alla sua struttura psichica;

la *necessità automatica di ciò che ci circonda e di ciò che penetra in noi*, con riferimento alle ineliminabili influenze esteriori;

la *causa che è in noi*, in altre parole il principio causale posto nel nostro volere.

La *declinazione* dovrebbe inserirsi nel contesto: essa potrebbe avallare la autonoma iniziativa dell'anima nei processi fisici e psichici, interrompendo con la propria indeterminatezza i condizionamenti strutturali e contingenti. Trasponendo il problema sul piano etico, con Long possiamo dire che la *declinazione* consiste certamente in un evento di ordine fisico, che si manifesta però alla coscienza come *libera volontà* di iniziare un nuovo movimento. La sua funzione sarà allora quella di indurre una certa discontinuità tra i condizionamenti oggettivi di una azione e la determinazione a compierla, discontinuità che all'uomo può palesarsi a coscienza come consapevolezza di fare proprio ciò che vuole.

---

## § 5 [Desideri e piacere]

Analogamente bisogna pensare che dei desideri alcuni sono naturali, altri vani, e dei naturali alcuni necessari, altri semplicemente naturali; di quelli necessari, poi, alcuni sono necessari per la felicità, altri per il benessere del corpo, altri ancora per la vita stessa. [128] Una sicura conoscenza di essi sa ricondurre ogni scelta e ogni rifiuto alla salute del corpo e alla imperturbabilità dell'anima, giacché questo è il fine della vita beata. È certamente in grazia di questo che compiamo tutte le nostre azioni, per non patire dolore né avere turbamento. Una volta che ciò si sia per noi realizzato, si risolve ogni tempesta dell'anima, non avendo il vivente altro da inseguire quasi ne fosse privo, né altro da cercare per integrare il bene dell'anima e del corpo. Abbiamo infatti bisogno del piacere quando soffriamo, perché esso non è presente; [quando non soffriamo, invece,] non abbiamo bisogno del piacere.

E per questo sosteniamo che il piacere è principio e fine della vita beata. [129] Siamo infatti consapevoli che esso è bene primo e a noi connaturato: da esso muoviamo per ogni scelta e rifiuto, e a esso rinviando valutando ogni bene secondo il criterio delle affezioni. Dal momento che questo è il bene primo e connaturato, non scegliamo ogni piacere: può essere, invece, che tralasciamo molti piaceri, quando da essi derivi molto fastidio, e consideriamo molti dolori più opportuni dei piaceri, quando a noi risulti piacere maggiore, per aver sopportato per lungo tempo i dolori.

Tutti i piaceri, dunque, per natura a noi congeniali, sono un bene, anche se non tutti sono da scegliere; così come tutti i dolori sono un male, ma non tutti sono tali da fuggirsi. [130] È opportuno esaminare tutte queste cose in base a calcolo e a considerazione dei vantaggi e degli svantaggi: talvolta, infatti, il bene può risultare per noi un male, e, al contrario, il male un bene.

Consideriamo un gran bene l'autosufficienza, non perché sempre dobbiamo limitarci solo al poco, ma perché, se non abbiamo il molto, sappiamo accontentarci del poco; profondamente convinti che ricavano massimo godimento dalla abbondanza coloro che ne hanno meno bisogno, e che tutto ciò che è naturale è facile da conseguire, ciò che è vano difficile da raggiungere. I cibi frugali procurano un piacere identico a un vitto sontuoso, quando sia sottratto del tutto il dolore dal bisogno: [131] pane e acqua forniscono il piacere più pieno, qualora se ne cibi chi ne ha bisogno. L'abituarsi a un cibo semplice e frugale da un lato dà salute, dall'altro rende l'uomo sollecito alle necessità della vita; quando, di tanto in tanto, ci avviciniamo a mense sontuose, ci dispone meglio nei loro confronti e ci rende intrepidi verso la sorte.

Quando dunque affermiamo che il piacere è il fine ultimo, non alludiamo ai piaceri dei dissoluti o a quelli che consistono nei bagordi, come ritengono alcuni che non conoscono o non condividono o fraintendono malamente il nostro insegnamento, ma al non soffrire dolore nel corpo e al non patire turbamento nell'anima. [132] Infatti, non libagioni e banchetti continui, né il godersi fanciulli e donne o pesci e quanto altro offra una ricca mensa produce la vita felice, ma sobrio calcolo che ricerca le cause di ogni scelta e rifiuto, e rigetta le opinioni a causa delle quali un grandissimo turbamento afferra le anime.

Di tutte queste cose il principio e il massimo bene è la prudenza. Per questo la prudenza è anche più pregevole della filosofia: da essa si originano tutte le altre virtù, in quanto insegna come non possa esserci una vita felice che non sia saggia, bella e giusta, [né una vita saggia, bella e giusta] che non sia felice. Le virtù sono infatti connaturate alla vita felice, e la vita felice è inseparabile da queste.

### Letture del testo

Sgombrato il campo dalle incidenze di carattere metafisico e superstizioso (accomunate nel tentativo di piegare la natura al giogo di una trascendenza interpretata come potenziale minaccia per la fruizione integrale dell'esistenza naturale), Epicuro può nella seconda parte del suo compendio (o, se vogliamo, del suo programma) affrontare il problema della *felicità* nel nuovo contesto.

La riappropriazione della natura (umana) muove da una riconsiderazione dei *desideri* (*epithumiai*) cui il filosofo procede in apertura del brano [127-128]: fondamentale la distinzione tra *physikai* (naturali) e *kenai* (vuoti, vani). I primi si giustificano in base alla *physiologia* (fisica), rinviando cioè,

in senso lato, alle esigenze dei processi di ricambio atomico; i secondi, invece, sono assolutamente artificiali e artificiosi, contraffazioni nate dal commercio tra gli uomini, senza reale legittimazione nella natura. Nello schema epicureo la connotazione negativa ne segnerà il destino: la stessa aggettivazione suggerisce immediatamente l'urgenza della loro emarginazione.

Nell'ambito delle pulsioni naturali riscattate è poi avanzata una ulteriore articolazione tra quelle che sono *semplicemente* tali (*physikai*) e quelle che oltre a essere *naturali* sono anche *anankaiai* (necessarie): essa suppone nei desideri livelli diversi di radicamento nella natura che ne comportano un diverso grado di essenzialità e normatività. Ci sono evidentemente *desideri* che non solo si inscrivono nell'orizzonte dei processi di ricambio atomico, ma che sono strutturali a tali processi e dunque, in questo, assolutamente fondati nella natura e necessari al suo svolgimento. Conformemente alle proprie convinzioni fisiologiche, Epicuro distingue desideri necessari alla vita, collegati a irrinunciabili occorrenze conservative, desideri necessari al benessere corporeo, connessi non alla urgenza della sopravvivenza ma alle esigenze della salute, e infine desideri necessari per la *eudaimonia* (felicità), che pertengono non esclusivamente alla dimensione corporea ma anche a quella psichica, come il testo subito dopo sottolinea chiaramente. Interessante il riscontro della partizione nel *De finibus* (I, 13, 45) di Cicerone:

«Quale partizione può essere più opportuna e più adatta al bene vivere che quella proposta da Epicuro? Egli ha stabilito tre generi di desideri, uno di naturali e necessari, un altro di naturali e non necessari, un terzo di non naturali e non necessari. La loro logica impone che i desideri necessari si possano soddisfare senza molta fatica né spesa; i naturali non richiedono neppure essi troppo, poiché la natura stessa ha racchiuso in limiti determinati e facilmente raggiungibili i beni di cui si soddisfa; invece il desiderio di cose vane non ha né misura né fine» [traduzione di M. Isnardi Parente].

Nella propria ricostruzione, Cicerone ha cura di correlare immediatamente la connotazione dei desideri - sulla scorta delle possibili combinazioni, positive e negative, tra i due predicati fondamentali *naturale* e *necessario* - con la facilità e disponibilità del soddisfacimento, che risultano direttamente proporzionali alla loro naturalezza e necessità, in base al limite immanente alla natura stessa e quindi agilmente conseguibile. Al contrario di quello che accade nel caso di desideri suscitati artificialmente.

La classificazione prodotta rappresenta il contorno entro cui disporre la riflessione sulla *felicità*: la vita beata consiste infatti nella *salute del corpo* (che viene precisata come assenza di dolore) e nella *atarassia dell'anima*. Tale connotazione della beatitudine implicherà un sapiente discernimento dei desideri e la soddisfazione di quelli in grado di assicurare l'equilibrio del complesso corpo-anima. Il fine perseguito da ogni vivente è in questo senso rigorosamente immanente alla vita stessa, cui è di fatto riconosciuto un valore normativo: ogni sforzo è compiuto in vista del superamento della sofferenza fisica e del turbamento psichico, cioè per ristabilire una condizione tendenziale di pura, lineare esistenza [si veda in proposito la scheda sui *piaceri*].

Il passaggio successivo [129] fissa la equazione tra *hêdonê* (piacere) e *prôton agathon* (primo bene), individuando nel piacere la *archê* (il principio) e il *telos* (fine) del vivere beato. Un segnale importante nel contesto è l'uso dell'aggettivo *connaturato* (*sunghenikon*), a indicare la prossimità, intimità tra il piacere e la nostra natura e quindi la sua valenza espressiva rispetto a ciò che è positivo per essa. Così, in quanto *principio*, dal piacere prendiamo le mosse per il nostro orientamento: esso è appunto *criterio* immediato per svelare ciò che è *bene* e ciò che è *male* [si veda in merito l'approfondimento sulla *canonica* epicurea]; d'altra parte esso è anche *fine ultimo*, nella misura in cui ogni nostra azione è compiuta *in vista di* esso. Questo porta a una precisazione importante. Proprio perché radicato nella nostra stessa natura (*symphyton*, connaturato, innato) e *bene primo*, possiamo riconoscere *il piacere* discriminandolo tra piaceri: certamente i piaceri in quanto tali comunicano sempre una *puntuale* situazione di benessere psico-fisico, ma nell'ottica della nostra esistenza naturale deve prevalere la soddisfazione di quei piaceri che siano in grado di assicurare quanto più stabilmente possibile quella situazione che ogni piacere consegue momentaneamente.

Se tutti i piaceri sono un bene non tutti garantiscono quel bene che ricerchiamo come fine immanente alla nostra natura. Il *calcolo* di piaceri e dolori [130] presuppone una prospettiva di lungo periodo in cui quel che conta è minimizzare la sofferenza. Epicuro impone una razionalizzazione funzionale del soddisfacimento pulsionale: si deve resistere al piacere che può implicare molta pena e accettare il dolore quando ne possa scaturire maggior piacere. L'obiettivo è insomma quello tendenziale della persistenza e dell'equilibrio nel piacere. Questa considerazione apre la seconda parte del brano, in cui l'autore delinea il proprio, originale *edonismo*: solo i piaceri connessi a desideri naturali e soprattutto necessari sono da conseguire, essendone agevole (alla portata di tutti), elementare (in termini materiali) ed efficace (rispetto al bisogno segnalato dal desiderio) il soddisfacimento, garantendo la sistematica *sottrazione del dolore dal bisogno*, che rimane il fine delle scelte. L'*autarchia* (*autarkeia*), che il filosofo definisce *gran bene* (*agathon mega*), è appunto la capacità di ridursi all'essenziale (naturale e necessario), scartando quanto è vano, vuoto, tanto più impegnativo da perseguire proprio perché non dipende dalla nostra natura. Autarchia significa dunque anche attenzione al limite, a quella misura nell'appagamento che solo i desideri essenziali comportano, dal momento che in essi si esprimono direttamente bisogni naturali di cui, nel processo di ricambio atomico, possiamo chiaramente avvertire i termini. L'*ascetismo* che sembra prevalere negli ultimi paragrafi sviluppa fino in fondo la dicotomia tra piaceri vincolati alla realizzazione di un bisogno (*piaceri in movimento*), e *piacere in quiete*, nel testo connotato come assenza di dolore e turbamento (*aponia* e *atarassia*): solo questo rappresenta il *fine* (*telos*) in quanto implica compimento, perfezione delle esigenze psico-fisiche e quindi conseguimento del *limite* naturale del piacere. In vista di tale compimento la *phronêsis*, la pratica prudente del calcolo di piaceri e dolori, si rivela strumento particolarmente apprezzato (al di là della stessa filosofia) proprio per la possibilità di saldare la felicità con la saggezza (e le altre virtù) [si veda in proposito la *Nota* specifica].

-----

Problemi: piacere cinetico e piacere catastematico in Epicuro

Essenziale per la messa a punto della distinzione epicurea, nell'ambito dei *piaceri*, tra piaceri *in movimento* e piaceri *in quiete* è la testimonianza di Cicerone nel primo libro del suo *De finibus* (I, 9, 29 ss.), dove la teoria è esposta da un rappresentante della scuola, Torquato. Eccone alcuni passaggi molto espliciti:

Cerchiamo dunque quale sia il sommo fra tutti i beni. Per opinione di tutti i filosofi, questo deve essere tale che ad esso siano ordinate tutte le cose, esso stesso a niente altro. Epicuro pone il sommo bene nel piacere, così come nel dolore l'estremo dei mali. Questa sua dottrina si può enunciare nel modo che segue.

Appena nato, ogni essere vivente tende al piacere, gode di esso come del sommo bene, rifugge dal dolore come dal sommo male e lo respinge da sé il più possibile; e compie tutto questo senza ancora aver subito alcuna corruzione, seguendo il criterio della natura ancora innocente e integro. Epicuro perciò nega che vi sia bisogno di ragionamento e di argomentazione per provare perché il piacere sia da scegliersi e il dolore da respingersi: ritiene infatti che ciò sia oggetto di sensazione immediata, come il fatto che il fuoco è caldo, la neve bianca, il miele dolce, cose di cui nessuna deve essere provata con ragionamenti appositi, ma che basta semplicemente enunciare [...]. Dal momento che, se viene meno la facoltà di sentire, non rimane all'uomo niente, bisogna giudicare in base alla stessa natura che cosa sia contro o secondo natura: e questa che cosa può percepire o giudicare che sia da scegliersi o da fuggirsi se non il piacere o il dolore? [...]

Nessuno infatti odia o disprezza o fugge il piacere in sé, per il fatto che sia tale, ma perché a chi non è capace di cercarlo ragionevolmente conseguono in generale grandi dolori. Né certo vi è alcuno che ami, ricerchi e si sforzi di conseguire il dolore di per sé, per il fatto che sia tale, ma perché talvolta le circostanze fan sì ch'egli debba cercare di ottenere un grande piacere per mezzo di fatica e dolore. [...] Non è difficile il saper giudicare rettamente circa tutte queste cose. In momenti di libertà, quando la facoltà di scelta è del tutto a nostra discrezione e niente ci impedisce di fare quello che desideriamo, ogni piacere è da scegliersi, ogni dolore da rifiutarsi. Ma in tempi determinati, o per doveri che ci incombono o

per la pressione delle circostanze, può anche avvenire che si debbano respingere i piaceri, non rifiutare i fastidi. [...]

Spiegherò ora che cosa sia il piacere di per sé [...]. Noi non ricerchiamo solo quel piacere che muove il nostro istinto naturale con un senso di delizia e che è percepito dai nostri sensi con piacevolezza, ma consideriamo massimo piacere quello la cui percezione consiste nella soppressione del dolore. Infatti, poiché nel liberarsi dal dolore godiamo della stessa liberazione e del sentirci esenti da ogni fastidio, e poiché ogni godimento non è altro che piacere, così come tutto ciò che ci offende in qualche modo è dolore, a ragione ogni soppressione del dolore si può chiamare piacere. Così come, quando la fame e la sete vengono rimosse con cibo o bevanda, la soppressione della sofferenza porta di conseguenza il piacere, così in ogni cosa la rimozione del dolore porta di immediata conseguenza il piacere. Per questa ragione Epicuro rifiutò la tesi che possa esservi uno stato intermedio fra piacere e dolore: egli riteneva che quello che ad alcuni sembra uno stato intermedio, in quanto semplice assenza di dolore, fosse non solo piacere, ma piacere supremo. Chiunque avverte, infatti, quale sia la sua affezione del momento, si trova di necessità in uno stato o di piacere o di dolore; ed Epicuro ritiene che nella privazione di dolore ha il suo culmine il piacere, sì che si può andare più oltre nella variazione e differenziazione dei piaceri, ma non nell'accrescimento e nell'intensificazione di essi [...]

[Traduzione M. Isnardi Parente]

Dal testo possiamo ricavare le seguenti illuminanti indicazioni in merito al problema del *piacere*: la dottrina del *piacere* è da Epicuro solidamente vincolata alla evidenza dei criteri canonici, assimilata alla chiarezza della *sensazione*, di cui il piacere condivide lo statuto di principio, nel senso della priorità logica e cronologica nella serie delle nozioni dell'anima; come accadeva nel caso della *sensazione*, anche per il *piacere* e il *dolore* possiamo parlare di una realtà che innegabilmente si impone: Cicerone insiste soprattutto, forse in analogia con lo stoicismo, sulle due affezioni come espressione diretta della natura. Così sono da interpretare le allusioni al comportamento dei viventi neonati: essi diventano esemplari dell'originario, immediato nesso naturale tra valori e affezioni; tale nesso è funzionale anche al rilevamento del primato teleologico del *piacere* come *sommo bene*, come ciò in vista di cui tutto diventa mezzo, come *fine in sé* di ogni sforzo in natura; il *dolore*, nel contesto, assume dunque il ruolo contraddittorio, di ciò che di per sé la natura rifugge; ciò comporta, nel corso della testimonianza, la netta esclusione della esistenza di uno stadio intermedio tra *piacere* e *dolore*; d'altra parte il *piacere* è prospettato come un genere che, nella propria positività, può articolarsi, a differenza del *dolore*; siffatta articolazione viene avanzata alla luce di un rilievo che costituisce anche un arricchimento della prospettiva etica: di là dalla dimensione immediata in cui l'affezione manifesta la natura, senza essere mai smentita nel suo valore implicito, per gli epicurei è essenziale la dimensione mediata del ragionamento, del *calcolo* (*loghismos* in Epicuro), in cui è superata la puntualità della passione nella aspettativa di un piacere maggiore; due sono, dunque, i *tipi* del piacere: il primo è quello accompagnato da *delizia*, *piacevolezza* nei sensi, nella misura in cui coincide con l'atto di liberazione dal dolore (in questa accezione è *piacere cinetico*), *da ciò che ci offende*; ciò comporta, in un certo senso, un suo condizionamento da parte del dolore stesso, dal momento che la piacevolezza di tale affrancamento segue e accompagna la sofferenza che lo ha sollecitato; il secondo è quello che subentra alla completa emancipazione dal dolore, corrispondendo a ciò che volgarmente e superficialmente si riteneva uno stadio intermedio, neutro, tra piacere e dolore, eleaticamente improponibile secondo il filosofo. In questo caso non si può parlare di delizia, perché non c'è soddisfazione in atto di un impulso dettato dal bisogno; piuttosto abbiamo il *piacere supremo*, misura esatta di ogni piacere in quanto assenza di dolore, puro godimento dell'equilibrio psico-fisico così come strutturalmente proposto dalla natura; proprio perché questo tipo di piacere (che corrisponde, nella terminologia tecnica, al *piacere catastematico*) costituisce il culmine del piacere, racchiudendone in sé il limite, non ne è pensabile incremento (nel tempo, ad esempio), ma solo una diversificazione, la *variatio* di cui parla Cicerone,

la quale, in quanto tale, in quanto cioè modulazione, può inquadrarsi nuovamente nel campo del piacere *in movimento*;  
si noti infine ancora il richiamo alla *libertà*, la notazione della possibilità di valutare e padroneggiare razionalmente il flusso di affezioni, per un più saldo godimento del piacere.

-----

Nota: virtù e piacere nella riflessione epicurea

Il passo del *De finibus* (I, 9, 29 ss.) di Cicerone già utilizzato per determinare il concetto di piacere in Epicuro è fondamentale anche per la messa a fuoco della sua nozione di *virtù (aretè)*, in particolare alle pagine 13, 42 e successive:

Quelli che pongono il bene nella sola virtù, e, affascinati dallo splendore del nome, non capiscono che cosa la natura richieda, si libereranno da un grandissimo errore se vorranno ascoltare Epicuro. Queste vostre egregie e nobili virtù, se non fossero fonte di piacere, chi mai le riterrebbe lodevoli o desiderabili? Così come approviamo la scienza medica non per l'abilità tecnica in sé stessa, ma per il suo esser causa di buona salute, e lodiamo l'arte del nocchiero, in quanto domina i mezzi per saper rettamente navigare, per l'utilità che apporta e non per l'abilità tecnica in se stessa, così anche la sapienza, ch'è arte del vivere, non sarebbe desiderata se non fosse produttrice di alcun effetto positivo. Ma la si ricerca perché è causa intelligente della conquista e del conseguimento del piacere [...] Infatti, poiché la vita dell'uomo è afflitta soprattutto dall'ignoranza di ciò che sia bene e ciò che sia male, e gli uomini per questo errore sono spesso privati dai maggiori piaceri e tormentati da asperissimi dolori dell'anima, bisogna mettere in opera la saggezza, che, soppressi errori e desideri e dispersa ogni temerità di false opinioni, ci si offre come guida per il piacere. La saggezza soltanto può cacciar via dall'animo la tristezza, impedirci di tremare dalla paura, far sì che sotto la sua guida si viva in tranquillità, spento ogni ardore di passioni. [...]

Per la stessa ragione diremo che nemmeno la temperanza è da ricercarsi di per se stessa, ma perché porta pace agli animi e li placa e li lenisce come mettendoli in accordo con se stessi. È la temperanza, infatti, che ci ammonisce a seguire la ragione nel compiere i nostri atti di scelta o di rifiuto; né basta saper giudicare che cosa sia da farsi o da non farsi, ma occorre anche poi saper stare a quello che si è giudicato. [...]

Si troverà valida la stessa regola per quel che riguarda la fortezza. Infatti né il sopportare le fatiche né il tollerare il dolore è cosa che alletta di per sé, e nemmeno la pazienza, l'assiduità, le veglie, quella stessa tanto lodata operosità, e nemmeno la fortezza di per sé: tutte queste sono cose che esercitiamo allo scopo di vivere senza affanno né timore, e di liberare, per quanto è possibile, il nostro corpo dai fastidi. [...]

Per esaurire il discorso sulle singole virtù, resta da parlare della giustizia; ma anche per questa si possono dire press'a poco le stesse cose. Così come ho dimostrato che sapienza, temperanza, fortezza sono così strettamente congiunte al piacere da non poterne ad alcun patto essere scisse e separate, ugualmente occorre credere, a proposito della giustizia, che non solo non nuoce mai ad alcuno, ma, al contrario, sempre dà all'animo per sua propria forza e natura, un qualcosa che garantisce la sua quiete, insieme con la speranza di non mancare mai di nessuna di quelle cose di cui una natura non depravata abbisogna. E così come la temerità, la cupidigia, la viltà sempre tormentano gli animi, sempre li rendono ansiosi, e sono causa di turbamento, così l'improbità, quando risiede in un animo, arreca turbamento semplicemente con la sua presenza; se poi essa ordisce anche macchinazioni, per quanto operi occultamente, non può mai nutrir fiducia che il tutto resti nascosto.

[Traduzione di M. Isnardi Parente]

Il testo risulta, nonostante supposte lacune, sufficientemente perspicuo, almeno per quanto riguarda il discorso del filosofo latino, nella riconduzione dello schema quadripartito delle virtù platoniche (giustizia, sapienza, fortezza e temperanza) alla teoria del piacere *catastematico*. Più contestata, nella letteratura specializzata, la possibilità di attribuire effettivamente a Epicuro la assimilazione del quadro tradizionale delle virtù e soprattutto problematica la riduzione delle virtù alla saggezza. La ricostruzione ciceroniana è comunque sostanzialmente accolta dagli studiosi e editori recenti. Questi, schematicamente, le indicazioni che si possono rintracciare nella testimonianza: intanto la netta subordinazione concettuale della *aretè* (virtù) al *telos* (fine ultimo) rappresentato dal *piacere*. A dispetto di una certa contaminazione lessicale e tematica tra la lezione epicurea e quella stoica, questo è l'aspetto senz'altro più limpido del testo. La virtù non è fine a se stessa ma orientata

al conseguimento di un *fine*: Epicuro sembra utilizzare il termine nel significato originario di *eccellenza* che si misura rispetto a una applicazione, a un esercizio, alla efficacia. Gli esempi tecnici adottati sono, in questo senso, chiari. La virtù è dunque funzionale al piacere, che è il *telos* verso cui tutti tendiamo: la chiave interpretativa sottolineata è quella della *utilità*;

le virtù nella quadripartizione della *Repubblica* platonica sono allora recuperate nella prospettiva del loro contributo specifico a una vita felice, entro i confini della natura, senza sofferenza e senza paura. Il loro intreccio e la loro sovrapposizione con la saggezza è in qualche passaggio evidente. La *phronêsis* della *Lettera a Meneceo* è di fatto ritradotta e dettagliata in ambiti differenziati ma adiacenti: la *sapienza*, in quanto antidoto alla ignoranza (di ciò che è bene e male), che avvelena la vita umana, è assunta come *ars vivendi*; la *temperanza*, come costanza nella scelta diretta dalla ragione, è poi presentata come capacità di valutare le implicazioni positive e negative delle scelte, dunque nell'ottica del *calcolo* di piacere e dolore; la *fortezza*, in quanto sopportazione, resistenza alle avversità, è interpretata come consapevolezza dei limiti del dolore e dunque della possibilità di liberarsene; della *giustizia*, infine, il filosofo mette in luce l'apporto alla quiete dell'animo, che, invece, la disonestà distrugge con una spirale di conseguenze negative, spiacevoli per chi ne è responsabile: a dispetto della trascendenza metafisica platonica, tale virtù è quindi rigorosamente ricondotta nell'orizzonte del calcolo utilitaristico e della tranquillità psico-fisica;

il comune denominatore delle virtù è, insomma, ciò che più avanti Cicerone definisce *retta ragione*, la quale in ambito etico coincide di fatto con la *saggezza-prudenza* (*phronêsis*). La costante di tale razionalità sembra nel testo essere la misura, praticata ovvero introiettata, che permette di navigare tra le turbolenze dell'esistenza;

infine, riprendendo la prima indicazione, si può precisare che, al di là dell'ordine dei concetti, è la stessa enfasi del discorso che segnala la strumentalità delle virtù e l'attraenza del piacere in quiete: esso solo ci alletta di per sé, per sua natura; esso solo, dunque, sarà il bene primo per l'uomo. Come sottolinea Cicerone, *lo stesso vivere felicemente non è altro che il vivere nel piacere*.

---

## § 6 [Saggezza, fortuna e libertà]

[133] Poiché chi consideri migliore di colui che ha pie opinioni riguardo agli dei e nei confronti della morte è assolutamente impavido, è consapevole di che cosa sia il fine ultimo secondo natura e sa che il limite dei beni è facile da raggiungere e assicurarsi, il limite dei mali, invece, o ha breve durata o lieve intensità? E che proclama che quel potere da alcuni considerato sovrano assoluto di tutte le cose [...] <sup>3</sup> [delle quali alcune avvengono per necessità], altre per caso, altre poi dipendono da noi, perché la necessità è irresponsabile, il caso instabile, il nostro arbitrio invece è libero, per cui può ricevere lode o biasimo.

[134] Sarebbe stato certamente meglio credere al mito degli dei piuttosto che farsi schiavi del fato dei fisici: l'uno in effetti offriva la speranza di placare gli dei con onori, l'altro, invece, presenta una implacabile necessità. Un uomo simile non ritiene la fortuna una divinità, come giudicano i più, dal momento che la divinità nulla produce senza ordine; né la ritiene un principio privo di fondamento, giacché non crede che da essa derivino agli uomini beni e mali in vista di una vita beata; crede piuttosto che da essa derivi solo l'avvio a grandi beni e mali. [135] Ritiene preferibile essere saggiamente sfortunati che stoltamente fortunati. Infatti è meglio che nelle azioni una saggia valutazione [non sia premiata dalla fortuna piuttosto che una valutazione non saggia] sia premiata. Giorno e notte medita, in te stesso e con chi ti è simile, tutte queste cose e altre analoghe, e mai, desto o nel sonno, proverai turbamento, vivendo come un dio tra gli uomini. Non è di certo per nulla simile a un mortale un uomo che viva tra beni immortali.

Letture del testo

---

<sup>3</sup>) Lacuna nel testo.

L'ultima parte della lettera si apre con il riepilogo dei connotati della saggezza epicurea, sintetizzati anche nelle prime quattro delle cosiddette *Massime Capitali*: concezione adeguata della divinità, corretta interpretazione della morte, determinazione del fine *secondo natura* e del limite, nel piacere e nel dolore [si veda la *Nota* sul *tetrafarmaco*]. A ciò si lega la ripresa della polemica contro il fatalismo, contro il *dispotismo* della necessità: probabilmente Epicuro ha in questi passaggi di mira un modello, quello democriteo, in larga misura – a dispetto delle prese di distanza dello stesso filosofo - accostabile al suo, ma in cui sembrava negato spazio alla libertà. Alla *eimarmene* dei *physikoi* (fisici), naturalisti arcaici e atomisti, Epicuro contrappone la tangenza tra *necessità* (qui *anankê*, forse a denotare il meccanismo più che il *fatalismo*), caso (*tychê*) e libertà. Come ha rilevato Diano, i tre motivi riflettono la direzione della dinamica epicurea: la gravità produce la caduta e gli urti, il cui intreccio meccanico è da un lato (originariamente e logicamente) condizionato dal *clinamen*, ma anche da esso costantemente riscattato dal rischio di una cieca fatalità. Così l'azzeramento del *dispotismo* della necessità introduce la responsabilità dell'uomo nelle sue azioni, che almeno in parte dipendono da lui. Al fato è preferibile la stessa prospettiva mitologica, nella misura in cui essa può assicurare una speranza di libertà.

Il saggio epicureo non divinizzerà la *fortuna* proprio in quanto carenza di ordine, e se in essa riscontrerà una causa reale del divenire, non le attribuirà l'origine del bene e del male per gli uomini, ma solo una funzione concomitante. Il vero tratto che lo contraddistinguerà è il condursi razionalmente nella vita, orientandosi con prudenza tra le varie sollecitazioni mediante un calcolo adeguato dei piaceri e dei dolori. Per questo sarà libero dal turbamento, e dunque, in quanto consapevole del fine immanente alla nostra natura e del suo limite, *come un dio tra gli uomini*.

---

#### Problemi: il concetto di *amicizia* in Epicuro

Utile per una prima approssimazione alla nozione di *philia* nella tradizione del *Giardino* epicureo è, al solito, la testimonianza di Cicerone (*De finibus*, 20, 65):

Circa l'amicizia [...] Epicuro così si esprime: di tutte le cose che la sapienza procura in vista della vita felice, niente vi è di più grande dell'amicizia, niente di più ricco e di più gradito. Questo, Epicuro stesso lo ha provato non con le parole soltanto, ma con la sua stessa vita, le sue azioni, il suo costume [...] E in realtà Epicuro in una sola casa, e per di più piccola, quanto stuolo di amici tenne, e da che mutui sensi d'amore uniti! [...] Mi sembra dunque che dai nostri l'amicizia sia stata intesa in tre modi. Alcuni [...] come le virtù, di cui sopra si è detto, così anche l'amicizia dicono che non può in alcun modo esser disgiunta dal piacere [...] quelle stesse cose dunque che si sono dette delle virtù, come cioè queste sempre siano inerenti ad altrettanti piaceri, si devono dire allo stesso modo anche dell'amicizia. Ottimamente lo dice Epicuro press'a poco con queste parole: «ha dato forza all'anima perché non tema un male eterno o prolungato quella stessa scienza che si è resa conto di come, in questo spazio di vita che abbiamo a disposizione, l'amicizia sia il più saldo dei presidi» [...] Ma vi sono alcuni Epicurei un po' meno audaci nella polemica contro i vostri sodalizi, tuttavia abbastanza acuti, che temono che, se ritenessimo che l'amicizia fosse anzitutto da ricercarsi in funzione del nostro piacere, si arrecherebbe al concetto di amicizia nel suo insieme un colpo tale da farla vacillare. E quindi dicono che i primi rapporti di unione e le prime relazioni e la prima volontà di costituire consuetudini di vita comune sono derivate dalla ricerca del piacere, ma che, quando l'abitudine ebbe creato, col suo progredire, rapporti intimi di vita, allora veramente è nato l'amore, tale che, anche se dall'amicizia non deriva alcuna utilità, gli amici si amano puramente di per se stessi [...] Vi sono poi di quelli che dicono che fra i sapienti intercorre un patto tale ch'essi non amano gli amici meno di se stessi. [Traduzione M. Isnardi Parente]

Il testo rivela sufficientemente l'imbarazzo che non solo il filosofo latino, ma anche alcuni tra i seguaci della scuola dovevano aver provato di fronte alla impostazione epicurea del problema dell'*amicizia*.

Da un lato, infatti, risultano decisamente sottolineate la eccellenza valoriale riconosciuta alla *philia*, presentata come vero riempitivo (ricco e gradito) della vita felice, ma anche la sua qualità

genuinamente affettiva. Affermava Epicuro (*Sentenze Vaticane*, LII): «L'amicizia trascorre per la terra, annunciando a tutti noi di destarci per darci gioia l'un l'altro».

Dall'altro, però, variamente modulato, emerge altrettanto chiaramente il nesso, problematico rispetto alla tradizione, tra *amicizia* e utilità: Cicerone marca in questo senso la continuità specifica con la riflessione sulle *virtù*, in altre parole la strumentalità della *philia* rispetto al fine ultimo, che rimane comunque, inequivocabilmente, il piacere.

Ciò detto, l'autore è anche subito in grado di precisare il significato della posizione assunta dal filosofo greco, rinviando alle interpretazioni interne alla scuola, le quali non facevano che fissarne singoli aspetti. L'*amicizia* è irriducibile alla *utilità*, ma non sarebbe concepibile senza il riferimento a essa, come si evince da un frammento epicureo conservatosi come XXXIX nel codice vaticano greco 1950: «Non sa esercitare l'amicizia chi cerca sempre in ogni occasione l'utile, ma nemmeno chi non sa mai unire l'amicizia all'utilità: l'uno col pretesto dell'affetto mercanteggia il cambio, ma l'altro si taglia ogni buona speranza per il futuro».

Evidente l'intenzione epicurea di ricondurre il valore in questione alla dimensione di un sentire consapevole (ultime righe della testimonianza), fondato su una sostanziale comunità di intenti e sul mutuo riconoscimento di autonomia, privo di connotazioni di carattere metafisico (per cui il risalto della matrice funzionale). In tale prospettiva sembrerebbe chiara la presa di distanze dal modello *erotico* platonico, in cui l'amicizia, trasformandosi in una vera e propria tensione metafisica, era inquadrata in una ontologia della trascendenza.

D'altra parte il radicamento della *philia* nella *naturale* ricerca dell'utile non ne sminuisce intensità e autenticità, che sono condizione per l'istituzione di una vera comunità fondata sul *con-sentire*, come rivelano non solo le parole di Cicerone, ma anche quelle di Diogene Laerzio (X, 120 b): «così pure l'amicizia nasce in vista dell'utilità; essa deve infatti prendere inizio da qualcosa, così come si gettano nella terra i semi, ma poi si afferma attraverso la comunanza di vita fra coloro che hanno raggiunto la pienezza del piacere».

Tale sentire, per potersi esprimere in pienezza, implica la comprensione del *bene* e la coscienza del fine: ciò a sua volta comporta inevitabilmente, come rimarcano le ultime battute della testimonianza ciceroniana, il carattere elitario della *koinônia* (*communitas*). Essa rappresenta, così, in un certo senso, l'alternativa epicurea alla società politica (*polis*), imperniata sul valore associante e gerarchizzante della *giustizia*, delineata dalla *Politeia* (*Repubblica*) platonica. Epicuro poteva infatti combinare il suo imperativo "*lathê biôsas*" (*vivi nascosto*) – tendenzialmente individualizzante - con la efficacia aggregante della *philia*, la cui intensità poteva assicurare i saldi legami di un *cenobio*. Non si ricostruiva in tal modo una organica tessitura sociale, semmai, stagliati nettamente gli individui, si procedeva (in analogia con il divenire naturale) alla loro connessione consapevole in quelle cerchie ristrette che potessero conservarne il forte *con-sentire*. Come scrive Epicuro (*Sentenze Vaticane*, LVI-LVII): «Il saggio non soffre più se è messo alla tortura che se è messo alla tortura un amico; e saprà morire per lui; se mai tradisse l'amico, la sua vita per questa infedeltà sarà sovvertita».

Non deve in ogni caso sfuggire come, all'interno dell'ottica originariamente naturalistica e utilitaristica, l'epicureismo valutasse la *philia* come elemento decisivo per la felicità, nella misura in cui essa concorreva alla tranquillità dell'anima, attestando la certezza dell'eventuale, amichevole soccorso altrui. Così Epicuro (*Sentenze Vaticane*, XXXIV): «Non abbiamo tanto necessità dell'aiuto degli altri quanto della fiducia nel loro aiuto».

-----

Nota: lo stile dei testi di Epicuro<sup>4</sup>

Uno dei problemi maggiori per i filologi che si sono, nel corso dei secoli, impegnati a recuperare, fra reperti testuali e testimonianze, la originaria fisionomia dell'opera del filosofo è stato quello di

<sup>4</sup>) Per le informazioni seguenti mi sono servito di W. Schmid, *Epicuro e l'epicureismo cristiano*, Brescia, 1984.

discernerne esattamente lingua e stile. La ragione di tale imbarazzo (e di una serie di inevitabili e interminabili discussioni) è legata al carattere sostanzialmente *conservatore* della scuola epicurea, nella cui tradizione secolare si registrò dunque la tendenza a preservare e consolidare la terminologia filosofica del maestro, rendendo in questa direzione ardua la ricostruzione di uno sviluppo storico del materiale testuale.

Non è quindi a partire da un esame della concettualità pregnante dei frammenti che si è potuto risalire alla loro paternità epicurea; più utile è stata l'analisi della evoluzione del lessico filosoficamente secondario. Ciò ha consentito di ripercorrere i testi, disponendoli lungo una linea temporale che dovrebbe condurre all'originale nucleo del filosofo. Ne è così emersa, riguardo alla sua collocazione nella storia della lingua greca, una posizione *intermedia* del contributo di Epicuro, all'interno della fase di transizione dal periodo attico a quello propriamente ellenistico, in cui comunque il filosofo si presenta sicuramente più prossimo al modello linguistico aristotelico che non a quello, propriamente ellenistico, rappresentato da Polibio.

Gli scritti tràditi nel sommario catalogo di Diogene Laerzio di Epicuro sono indice probabile di una notevole varietà di forme linguistiche e stilistiche. Per riferirci alle pagine in esame in questa antologia:

nella lettera a Erodoto possiamo riscontrare lo sforzo di costruzione di una forma di comunicazione scientifica, che avrebbe poi trovato più matura espressione nel *Peri physeos*, giunto solo molto frammentariamente. Così essa risulta sostanzialmente priva di elaborazioni retoriche, asciutta e tecnica nelle scelte lessicali: la sua destinazione probabile, a un lettore già sufficientemente erudito nei fondamenti della fisica epicurea, ne fa uno strumento più pensato per la revisione sintetica e la memorizzazione (ipomnematico, quindi), che non per la divulgazione all'esterno della scuola. La impronta didascalica è dunque da interpretarsi in senso *esoterico*;

la lettera a Meneceo, al contrario, presenta tratti del tutto diversi: è stata giustamente proposta come un'opera *protrettica*, di esortazione alla filosofia; addirittura come la risposta epicurea al *Protrettico* aristotelico. Donde la stilizzazione retorica, l'attenzione all'effetto letterario, l'intenzione *essoterica*, di propaganda del progetto culturale della scuola.

Tenendo conto delle testimonianze e dei frammenti noi possiamo così senz'altro individuare almeno quattro diversi *tipi* di scrittura:

il trattato scientifico (*Peri physeôs*);

la comunicazione di carattere didascalico (*Lettera a Erodoto*);

lo scritto divulgativo di propaganda (*Lettera a Meneceo*);

la comunicazione di tono personale (documentata dai frammenti delle numerose epistole attribuite a Epicuro).

Dario Zucchello, Como estate 1999